KARL JASPERS GESAMTAUSGABE

I. WERKE

BAND 13

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung

Schwabe

Karl Jaspers

Gesamtausgabe

Herausgegeben im Auftrag
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

von
Thomas Fuchs, Jens Halfwassen und Reinhard Schulz

In Verbindung mit
Anton Hügli, Kurt Salamun und Hans Saner (†)

Abteilung I: Werke
Abteilung II: Nachlass
Abteilung III: Briefe

Band I/13

Schwabe Verlag

Karl Jaspers

Der philososophische Glaube angesichts der Offenbarung

Herausgegeben von

Bernd Weidmann

Schwabe Verlag

Dieser Band entstand aus dem Forschungsschwerpunkt »Kommentierung und Gesamtedition der Werke von Karl Jaspers sowie Edition der Briefe und des Nachlasses in Auswahl«, einem Gemeinschaftsprojekt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Er wurde im Rahmen des gemeinsamen Akademienprogramms von Bund und Ländern (Union der deutschen Akademien der Wissenschaften) mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg und des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur erarbeitet.

UNION
DER DEUTSCHEN AKADEMIEN
DER WISSENSCHAFTEN

HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU GÖTTINGEN

Karl Jaspers Gesamtausgabe
Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung
Zitierempfehlung: KJG I/13

Erschienen 2016 im Schwabe Verlag

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)
Lektorat: Angela Zoller, Schwabe Verlag
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh
Schrift: Stone
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Muttenz/Basel, Schweiz
Printed in Switzerland
ISBN Printausgabe 978-3-7965-3431-7
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4058-5
DOI 10.24894/978-3-7965-4058-5
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.
Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhalt

Einleitung des Herausgebers VII

Referenztexte LXXXV

Editorische Zeichen, Indizes und Abkürzungen LXXXV

Editorische Notiz LXXXVII

Literaturverzeichnis XCIII

Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung 1

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung 95

Philosophie und Offenbarungsglaube 519

Stellenkommentar 557

Namenregister 623

Einleitung des Herausgebers

In der Philosophie ist Jaspers zeitlebens ein Außenseiter gewesen und ist es bis heute geblieben. Er selbst hat es so gesehen, und ein Blick in die Wirkungsgeschichte seines Denkens bestätigt diese Sicht. Obwohl seine Bücher hohe Auflagen erzielten, hat Jaspers keine Denktradition begründet. Nicht einmal in der akademischen Fachphilosophie hat er nennenswerte Spuren hinterlassen. Trotz seiner Gabe, komplexe Zusammenhänge einfach darzustellen, hat sein Denken keine Schule gemacht. Seine Lehre vom Umgreifenden, die Periechontologie, deren Entfaltung im logischen Hauptwerk *Von der Wahrheit* mehrere hundert Seiten in Anspruch nimmt, ist in den kleineren, an ein breites Publikum adressierten systematischen Schriften wie *Einführung in die Philosophie* oder *Kleine Schule des philosophischen Denkens* ohne Substanzverlust auf den Umfang eines Vortrags oder einer Vorlesung heruntergebrochen, doch der damit verknüpfte Appell, selbst periechontologisch zu denken, ist wirkungslos verpufft. Dem widerspricht nicht, dass Jaspers mit Begriffen wie »Grenzsituation« oder »Achsenzeit« in zahlreichen Diskursen als Stichwortgeber präsent ist. Vielmehr bestätigt es nur den Befund: Jaspers wird selektiv und reduziert gelesen.

Die Gründe für diese Sonderstellung sind hausgemacht. Jaspers hat in bewundernswerter Klarheit und mit beeindruckender Konsequenz daran festgehalten, dass das tragende Fundament seines Denkens der Glaube ist. Wer so vorgeht, setzt sich von philosophischer Seite dem Verdacht aus, die Unabhängigkeit des Philosophierens preiszugeben. Da nützt es wenig, dass Jaspers diesen Glauben einen philosophischen nennt und ihn ausdrücklich vom religiösen Glauben abgrenzt, indem er gegenüber der Offenbarung die Vernunft, gegenüber der Autorität die Freiheit und gegenüber dem Gehorsam das Selbstsein betont. Der philosophische Glaube mag bestimmt sein, wie er will: Als Glaube haftet ihm das Odium an, ab einem bestimmten Punkt das kritische Fragen der Philosophie an die fertigen Antworten der Religion auszuliefern.

Stellvertretend für viele sei an dieser Stelle das Urteil Wilhelm Weischedels genannt, weil hier die Vorbehalte, mit denen sich der philosophische Glaube konfrontiert sieht, besonders deutlich zum Vorschein kommen. In seinem Entwurf einer philosophischen Theologie, die schon durch ihren bloßen Namen eine auffallende Nähe zum philosophischen Glauben verrät, geht Weischedel von denselben Voraussetzungen wie Jaspers aus. Er teilt mit ihm die epochale Erfahrung der Fraglichkeit allen Seins sowie die Überzeugung, dass dem zunehmenden Wirklichkeitsverlust allein durch philosophisches Denken beizukommen sei, und zwar durch ein philosophisches Denken, das in dem Bewusstsein, nicht unter das Reflexionsniveau seiner Geschichte fallen zu

dürfen, die Frage nach der Wirklichkeit als Frage nach Gott formuliert. Im Zeitalter des Nihilismus gelte es freilich, die Gottesfrage so zu stellen, dass sie offenbleibt und nicht, wie in der Geschichte der Philosophie noch immer geschehen, durch eine vorzeitige Antwort beruhigt werde. Jaspers, so lautet nun Weischedels Kritik, habe dieses radikale Fragen nicht konsequent durchgehalten, sondern in der persönlichen, durch philosophisches Denken nicht mehr ausweisbaren Erfahrung des Sichgeschenktwerdens ins Ziel kommen lassen: »Eine höchst subjektive Gotteserfahrung bildet die ausschließliche Basis der Philosophischen Theologie von Jaspers. Es gibt in ihr keine aus dem Denken zu gewinnende Vergewisserung. Das einzige, was bleibt, ist die Aufforderung, an die Transzendenz, an Gott, zu glauben.«[1]

In diesem Fazit klingt ein gegenüber Jaspers oft erhobener Vorwurf, der Vorwurf des Subjektivismus, an. Subjektiv bedeutet hier, dass »ein letztlich in der religiösen Sphäre beheimatetes Erlebnis«, die Erfahrung des Sichgeschenktwerdens im Sinne göttlicher Gnade, zum Angelpunkt des Philosophierens gemacht werde, obwohl doch das Philosophieren »nicht von zufälliger subjektiver Erfahrung getragen sein« könne.[2] Weischedel spricht Jaspers die Authentizität dieser Erfahrung keineswegs ab. Er ist weit davon entfernt, sie für eine schwärmerische Selbsttäuschung zu halten, aber sie ist für ihn eben keine Erfahrung, die man auf dem Wege konsequenten philosophischen Denkens macht. Zwar mag sie bei einem gläubigen Menschen im Vollzug des Denkens eintreten, doch dürfe ihn das nicht dazu verleiten, sie als ein Moment dieses Denkens, womöglich noch als seine Erfüllung und Vollendung, aufzufassen. Da sie von außen kommt, müsse sie aus dem Denken herausgehalten werden.

Bezeichnenderweise wird der Vorwurf des Subjektivismus auch von theologischer Seite erhoben. Bei Karl Barth, der hier ebenfalls stellvertretend für viele genannt sei, besteht er in der Tat darin, dass die Erfahrung des Sichgeschenktwerdens auf eine schwärmerische Selbsttäuschung zurückgehe. Was Jaspers damit meine, sei in Wahrheit ein »Geschenk«[3] Gottes, das von einem Denken, dem der Glaube an Gottes Gnadenhandeln in Jesus Christus fehlt, überhaupt nicht erfasst werden könne. Dieses Denken kreise vielmehr in sich selbst und verweise, sich selbst doch nie genug, den Menschen an eine immanent bleibende, eben darum subjektivistisch zu nennende »Transzendenz, die er sich nicht nehmen noch geben kann, die ihm aber auch nie fehlen wird, deren er freilich auch nie sicher sein darf und kann.«[4] Anders als Weischedel hält Barth die Erfahrung des Sichgeschenktwerdens gerade nicht für eine Glaubenserfahrung,

---

1 W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* Bd. 2: *Abgrenzung und Grundlegung*, Darmstadt 1972, 139.

2 Ebd., 134.

3 K. Barth: »Die Aktualität der christlichen Botschaft«, in: ders.: *Humanismus*, Zollikon-Zürich 1950, 3–12, hier: 6.

4 K. Barth: »›Humanismus‹«, ebd., 13–28, hier: 19.

sondern lediglich für eine bloße Denkerfahrung, aber der Vorwurf ist derselbe: Hier werde von Dingen geredet, die in einen anderen Bereich gehören.

Angesichts dieses diskursiven Frontverlaufs überrascht es also nicht, dass Jaspers' Denken keine Schule gemacht hat. Philosophie und Theologie, normalerweise um klare gegenseitige Abgrenzung bemüht, sind in der Zurückweisung des philosophischen Glaubens als subjektivistisch in seltener Harmonie vereint. Beide plädieren dafür, den Gattungsunterschied zu wahren und die Grenze zwischen Denken und Glauben nicht zu verwischen. So drängt sich eine Frage auf, die der Theologe Heinz Zahrnt im direkten Gespräch mit Jaspers gestellt hat: »Warum sprechen Sie vom philosophischen *Glauben?* Wir haben uns an diesen Ihnen eigenen Ausdruck gewöhnt, aber gewöhnlich pflegen wir doch einen Unterschied zwischen ›Philosophie‹ und ›Glaube‹ zu konstatieren, ja den entscheidenden Unterschied zwischen beiden gerade darin zu sehen, daß die Philosophie es nicht mit dem Glauben, sondern mit Denken und Erkennen zu tun hat. Warum also philosophischer *Glaube?*«[5] Jaspers betont in seiner Antwort den gemeinsamen Ausgangspunkt von Philosophie und Theologie. Für beide ist der Glaube eine unbedingte Gewissheit, die sich im Denken erschließt, aber das Leben diesseits und jenseits des Denkens trägt: »Theologie ist nicht weniger mit Denken und Erkenntnis beschäftigt als die Philosophie. Es kommt darauf an, was Sache des Denkens ist: Gegenstände in der Welt oder der Ursprung, aus dem ich lebe. Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben. Darum ist der Gegensatz nicht der von Glaube und Erkenntnis, sondern ist der Unterschied des Glaubens, der denkend sich zum Bewußtsein bringt und dann Glaubenserkenntnis heißt, ob philosophische oder theologische. Dieses Denken und Erkennen in Philosophie und Theologie ist grundsätzlich unterschieden vom wissenschaftlichen Erkennen.«[6]

Gemäß dieser Antwort ist das, was Philosophie und Theologie voneinander trennt, zugleich das, was sie gegenüber der Wissenschaft verbindet: der Glaube. Und dieses Verbindende ist keineswegs nur negativ bestimmt, über die Abgrenzung zur Wissenschaft, sondern durchaus positiv, über den Ursprung, aus dem wir leben. Philosophie und Theologie mögen ihn auf verschiedene Weise denken, als Entgegenkommen der Transzendenz oder als Offenbarung Gottes, gemeinsam ist beiden die Glaubenserfahrung, dass sie nicht von sich aus darüber verfügen können. Als Wirklichkeit quer zur wissenschaftlich erkennbaren Realität erscheint der Ursprung, aus dem wir leben, als eine Kraft, die uns zuwächst, und damit als eine Macht, von der wir abhängig sind. Nur weil dieser unverfügbare Ursprung beiden gemeinsam ist, kann die Philosophie mit der Theologie um einen »Unterschied des Glaubens« ringen und für sich beanspruchen, in ihren Aussagen genauso ›objektiv‹ zu sein wie sie. So war Jaspers durch den

5 K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube*, in diesem Band, S. 531.
6 Ebd., 532.

Einwand, sein Transzendenzbegriff sei subjektivistisch, nicht aus der Ruhe zu bringen: »Ich glaube nicht, daß man entschiedner an der Transzendenz festhalten kann, als es, wenigstens im Sagen, in meinen Schriften geschehen ist.«[7]

Dass Jaspers ausgerechnet in einem Gespräch über sein gerade erschienenes Buch *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962) für Philosophie und Theologie einen gemeinsamen Ursprung reklamiert, muss jeden irritieren, der das Buch gelesen hat, denn darin hat Jaspers vor allem die Differenzen betont. Der gemeinsame Ausgangspunkt – der »Ursprung, aus dem wir leben« – ist dort in den Hintergrund getreten und lediglich in einigen Andeutungen präsent. Danach bewegen sich Philosophie und Theologie »in einem gemeinsamen Denkraum«[8] und könnten sogar »auf den Weg gelangen, wieder eins zu werden«,[9] wenn sie bereit wären, nicht länger als »dogmatische Theologie und dogmatische Philosophie« auf die »unwahre Absolutheit ihres vermeintlich gewußten Grundes«[10] zu pochen. Sobald Jaspers jedoch konkret wird und skizziert, worauf es ihm in dem Buch ankommt, scheint er diese ferne Ausrichtung nicht festhalten zu können. Sein Bedürfnis nach Abgrenzung ist so ausgeprägt, dass er den gemeinsamen Denkraum zu verlassen scheint. Allzu deutlich formuliert die Philosophie ihre Fragestellung nicht mit Blick auf die Theologie: »Der Drang, aus dem Ursprung der Dinge zu erfahren, was ist und was sein kann und was werden mag, hat ein einziges Ziel, das vielfach auszusprechen ist: Wir möchten des Ursprungs gewiß werden, zu ihm zurückkehren, in ihm geborgen sein, Genüge darin finden, daß er ist. Wir möchten vom Ursprung her das in ihm gesuchte Ziel erblicken, in seinem Lichte unsern Weg finden.«[11] Jaspers führt die Frage, woher wir kommen und wohin wir gehen, so agnostizistisch ein, dass es selbst einer negativen Theologie schwerfallen dürfte, sie unverkürzt aufzunehmen. Er spricht davon, dass Ursprung und Ziel des Menschen im Dunkeln liegen und nur in wenigen hohen Augenblicken hell werden, spricht davon, dass das Begehren des Menschen nach Antwort erst im Nichtwissen als der einzig möglichen Gewissheit zur Erfüllung kommt, aber er spricht nicht von Gott. Exemplarisch kommt diese agnostizistische Haltung in jenem mittelalterlichen Spruch zum Ausdruck, der am Anfang und am Ende des Buches steht und auf diese Weise die geistige Klammer des ganzen Textes bildet:

> »Ich komme, ich weiß nicht woher,
> Ich bin, ich weiß nicht wer,
> Ich sterb, ich weiß nicht wann,

7 K. Jaspers: »Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort«, 100. Vgl. R. Bultmann: »Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers«, in: K. Jaspers, R. Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*, München ²1954, 57–73, hier: 68.

8 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 178.

9 Ebd., 493.

10 Ebd., 171.

11 Ebd., 116.

Ich geh, ich weiß nicht wohin,
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.«[12]

Indem Jaspers sich darauf beschränkt, die »Herkunft« des Menschen, »die vor aller Welt und über alle Welt hinaus ist, in der Welt aber nicht Gegenstand werden kann«,[13] in einer absoluten Transzendenz zu verorten, die erklärtermaßen nicht die absolute Transzendenz Gottes ist, scheint er eine grundsätzliche Differenz zur Theologie zu markieren, die ja – gerade auch als negative – nichts anderes ist als eben dieses: λόγος vom θεός, denkende Rede von Gott. Wer von Gott spricht, denkt unwillkürlich an eine Person und verliert den reinen, hohen und vollen Sinn von Transzendenz: »Existenz ist Selbstsein als Personsein. Weil der Mensch sich, er weiß nicht woher, geschenkt weiß, drängt es ihn, sich die Transzendenz selber als Person erscheinen zu lassen. Sie wird ihm zur Chiffer ›Gott‹, aber ungemäß. Im Besten, das er in der Welt kennt, dem Personsein, wird ihm die Transzendenz doch gleichsam erniedrigt zu dem, was der Mensch ist.«[14] Deshalb ist die Rede von Gott noch als Chiffer der Transzendenz problematisch. Wer kann, sollte ganz darauf verzichten. Wem das nicht gelingt oder zu wenig ist, muss wissen, dass er in seinem Bedürfnis nach Leibhaftigkeit auch dann zu kurz greift, wenn er den Unterschied zwischen Leibhaftigkeit und Chiffer beachtet: »Ein direkter Umgang mit der verborgenen Transzendenz ist nicht möglich. Sofern der Mensch sich nicht darauf beschränkt, sich in seinem Sichgeschenktwerden hinzunehmen und in der Verantwortung seiner Freiheit zu existieren, dem Schweigen aber mit Schweigen zu begegnen, vollzieht er seinen Umgang in der Chiffernwelt«,[15] also mit einem Gott, der als Person weniger ist als Transzendenz. Jaspers warnt daher vor dem »Irrtum, Transzendenz und Gott synonym zu gebrauchen.«[16]

Aus alldem kann man eigentlich nur schließen: Philosophie und Theologie reden in ihrem Denken von etwas völlig Verschiedenem. Jaspers geht bei dieser Abgrenzung so weit, dass er allein dem philosophischen Denken bescheinigt, jenem »Ursprung, aus dem wir leben«, bis heute treu geblieben zu sein, während das theologische Denken ihn von Anfang an verraten habe, indem es ihn durch die Behauptung einer Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus kurzerhand in die Welt verlegte: »Dieses Denken heißt, wenn es aus einer geschichtlich bestimmten Offenbarung erfolgt und durch sie begrenzt wird, Theologie, wenn es aus dem Ursprung des Menschseins geschieht, Philosophie.«[17] Wäre *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* das letzte

12 Ebd., 114 u. 468–469. – Als geistige Klammer hat Jaspers den Spruch bereits in seiner 1961 gehaltenen Basler Abschiedsvorlesung verwendet (vgl. K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 13 u. 112).
13 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 117.
14 Ebd., 266.
15 Ebd., 267.
16 Ebd., 268.
17 Ebd., 120.

Wort in dieser Sache, käme das, was Philosophie und Theologie gemeinsam ist und ihrem verschiedenen Denken vorausliegt, der Ursprung, aus dem wir leben, kaum in den Blick.

Dagegen spricht nicht nur die erwähnte Stelle aus dem Gespräch im Nachgang zu dem Buch. Zahrnt hat in seiner Frage ja schon angedeutet, dass dessen Gegenstand, der philosophische Glaube, kein neu eingeführter Begriff ist, sondern im philosophischen Diskurs als bekannt vorausgesetzt wird – man habe sich daran gewöhnt. In der Tat ist die maßgebliche Schrift, *Der philosophische Glaube*, bereits 1948 erschienen, im Umfang deutlich schmaler, in der Gedankenführung deutlich straffer, da sie aus sechs thematischen Vorlesungen besteht, die Jaspers im Jahr zuvor in Basel gehalten hatte. Sie bringt eine mit der *Philosophie* von 1932 einsetzende Entwicklung zum Abschluss und gibt bereits durch ihren schlichten Titel zu verstehen, dass der philosophische Glaube hier primär nicht über die Abgrenzung von einer externen Größe, sondern als er selber zum Thema wird. Das ändert an der agnostischen Haltung gegenüber dem Offenbarungsglauben nichts, bewirkt aber, dass über die Differenzen zwischen Philosophie und Theologie hinweg ein gemeinsamer Boden sichtbar bleibt, den Jaspers in dem Satz »Gott ist«[18] festhält.

Für das Verständnis des Buches von 1962 ist die Schrift von 1948 daher unabdingbar. Jaspers selbst setzt ihre Kenntnis voraus, wenn er darauf verzichtet, den Begriff des philosophischen Glaubens sowie die wesentlichen philosophischen Glaubensgehalte noch einmal darzustellen. Ganz im Sinne des Titels geht *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* gleich in die Auseinandersetzung. Der erste Teil, »Aus der Geschichte des Glaubens und der Kirche: Der Begriffskreis um den Offenbarungsglauben«, steckt das Feld ab und stellt den Gegner für die in den weiteren Teilen folgende Argumentation. Überspitzt könnte man sagen: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* gibt der Offenbarung mehr Gewicht als dem philosophischen Glauben, der doch eigentlich im Mittelpunkt stehen sollte. Zahrnts Frage führt deshalb unumgänglich zu den Anfängen zurück. Bevor nicht rekonstruiert ist, aus welchen Quellen Jaspers den philosophischen Glauben schöpft und wie er ihn im Zuge seines philosophischen Denkens ausbildet, lässt sich das Buch nicht angemessen würdigen.

1. Der philosophische Glaube als unbedingte Gewissheit

Kein Glaube, auch der philosophische nicht, lässt sich durch Denken erzeugen. Genauso wenig stellt er sich, gleichsam nebenher und beiläufig, im Denken einfach ein. Wenn überhaupt, wird er sich im Denken bewusst. Das aber heißt: Er liegt dem Denken immer schon voraus. Diese Einsicht stand für Jaspers nie zur Disposition, sie war ihm eine philosophische Gewissheit ein Leben lang. Die entsprechenden Formulie-

18 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 33.

rungen haben sich über die Jahre nicht verändert. Im Hauptwerk von 1932 stellt sich das Verhältnis von Glaube und Denken so dar: »Es ist unmöglich, allein durch Denken die Wahrheit zu finden. Denken, als solches grundlos, ist, wenn es Wahrheit erfaßt, erfüllt aus einem Anderen«, von dem »gilt: was im Denken hell wird, ohne selbst nur ein Gedachtes zu sein, ist ein Geglaubtes. Glaube ist weder durch Argumente zu erzwingen noch durch Faktizität zu beweisen; es ist nur aus ihm her oder in Richtung zu ihm hin zu denken.«[19] Im Alterswerk von 1962 heißt es: »Glaube kann nicht durch einen Gedanken erzwungen, auch nicht als bloßer Inhalt angegeben und mitgeteilt werden. Glaube ist die Kraft, in der ich mir gewiß bin aus einem Grunde, den ich wohl bewahren, aber nicht herstellen kann.«[20]

Jaspers hat in seiner Autobiographie betont, dass ihm der philosophische Glaube »erst spät ganz bewußt«[21] geworden sei. Ein entsprechendes Selbstverständnis ist zwar von Anfang an da, benötigt aber eine geraume Zeit, um sich auszubilden. Erst mit der einschlägigen Schrift von 1948 ist Jaspers der philosophische Glaube zu vollem Bewusstsein gelangt.

Zunächst schien es nicht einmal den Begriff zu geben. Jaspers ging in der *Geistigen Situation der Zeit* (1931) und in der *Philosophie* (1932) noch ganz allgemein vom Glauben aus, ohne dass »der Glaube, der philosophisch ist«,[22] besonders hervorgehoben war. Das schloss nicht aus, dass die Rede vom philosophischen Glauben gelegentlich vorkam. So etwa, wenn Jaspers seine Kritik an Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie dahin gehend zusammenfasste, dass diese Richtungen nicht nur »die Gottheit«, sondern auch »jede Gestalt philosophischen Glaubens«[23] zu Fall brächten. Doch solche Wendungen blieben die Ausnahme. Die Regel waren Sätze wie: »Philosophie ist nicht Eigengesetzlichkeit einer Sphäre, sondern Ausdruck der Unbedingtheit eines Glaubens«[24] – was auch immer unter diesem Glauben zu verstehen sein mochte. Ob es so etwas wie einen philosophischen Glauben geben könne, war zu dieser Zeit bestenfalls eine Hoffnung wider alle Zweifel. »Es ist zu fragen, ob Glauben außerhalb der Religion überhaupt möglich ist. Philosophieren entspringt in diesem Fragen. Sinn des Philosophierens ist heute, sich in seinem unabhängigen Glauben aus eigenem Grunde zu vergewissern.«[25]

Erstmals begrifflichen Status erhielt der philosophische Glaube in der fünften und letzten Vorlesung von *Vernunft und Existenz* (1935). Dort erschien er als befreiender

19 K. Jaspers: *Philosophie I,* 246.
20 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 131.
21 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 115.
22 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit,* 200. Vgl. auch die Rede von einem »Glauben, der entweder philosophisch oder religiös ist«, in: K. Jaspers: *Philosophie I,* 315.
23 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit,* 159.
24 K. Jaspers: *Philosophie I,* 256.
25 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit,* 142.

Ausweg aus der durch Nietzsche und Kierkegaard erschlossenen Situation des Menschen zwischen Gottlosigkeit und Offenbarungsglauben, Nihilismus und Theismus. Angesichts dieser zu kurz greifenden Alternative müsse das Philosophieren »sich des Grundes des eigenen eigentlich *philosophischen Glaubens* neu vergewissern«.[26] Neu vergewissern: Das hieß, dass es den philosophischen Glauben schon gab, und zwar so lange schon, wie es das philosophische Denken gab, dass er aber, wie gerade das Denken der beiden maßgeblichen Philosophen des Zeitalters deutlich machte, von der Philosophie vergessen worden war. Es galt, die geistige Situation der Zeit, jene fundamentale Brüchigkeit der geistigen Überlieferung, die Kierkegaard und Nietzsche so schonungslos aufgedeckt hatten, als Herausforderung für das Denken anzunehmen. Anstelle einer unendlichen Reflexion, die alle Gehalte auflöste, aber keine neuen schuf, vielmehr nur durch einen gewaltsamen Sprung auf einen transzendenten Standpunkt außerhalb seiner selbst überwunden werden konnte, kam es darauf an, das Denken durch formales Transzendieren aller möglichen Standpunkte bis zu dem Ende zu führen, in dem es sich von selbst aufhob und in ein unvordenkliches Bewusstsein der Transzendenz einging. Jaspers trat für ein radikales Denken ein, dem gleichwohl jeder moderne Zug abging, da es von den großen Philosophen aller Zeiten praktiziert worden war. Nur bei ihnen fand man »jenes Vor-nichts-Zurückschrecken der Gedanken, durch das sie, was auch immer sie gewinnen, es auch wieder überschreiten, um der Wahrheit sich zu nähern und sie durch keine Vorwegnahme und Endgültigkeit zu verschleiern«.[27]

Doch inwiefern war dieses philosophische Denken ein Glaube? Uns, die wir die einschlägigen Schriften kennen, die noch folgen sollten, mag die Antwort leichter fallen. Die Zeitgenossen hatten es da schwerer. Sie mussten sich mit dem spärlichen Hinweis begnügen, das philosophische Denken sei ein Glaube, weil es im Vertrauen auf Erfüllung den kontemplativen »Weg des Gottsuchens«[28] einschlage. Um welchen Gott es sich dabei handelte, um den Gott der Philosophen oder um den Gott der Bibel, blieb unklar. Die beiläufige Bemerkung, der Philosophierende habe »ein positives Verhältnis zur eigenen religiösen Herkunft«,[29] mochte ein Hinweis sein, angesichts seiner Unbestimmtheit aber auch nicht mehr. Weiter gehende Bestimmungen wehrte Jaspers ausdrücklich ab: »Was der eigentümlich philosophische Glaube sei, ist [...] nicht in objektiver Bestimmtheit auszusprechen, sondern nur in der zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werks.«[30] Damit gab er zu verstehen, dass der von ihm vorgezeichnete Ausweg aus der geistigen, durch Nietzsche und Kierkegaard bestimmten Situation seiner Zeit zunächst nicht mehr sein konnte als lediglich ein vorläufiger

26 K. Jaspers: *Vernunft und Existenz,* 130.
27 Ebd., 138–139.
28 Ebd., 140.
29 Ebd., 142.
30 Ebd., 143.

Ausblick. Jaspers hatte den ihm eigenen philosophischen Glauben noch nicht gefunden. Er war sich des philosophischen Glaubens, der in jedem Philosophen persönliche, unverwechselbare und unvertretbare Gestalt gewann, noch keineswegs sicher. Dafür sprach, neben einem entsprechenden Hinweis in der ersten Vorlesung,[31] nicht zuletzt der defensive Schluss des Buches. Die fünfte und letzte Vorlesung über die »Möglichkeiten des gegenwärtigen Philosophierens« schloss mit der Widerlegung vorweggenommener kritischer Einwände, als ob Jaspers den gerade erst seiner selbst bewusst werdenden philosophischen Glauben in seiner weiteren Entfaltung schützen wollte. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei dem sicher zu erwartenden Einwand des Subjektivismus.[32]

Die drei Vorlesungen *Existenzphilosophie* (1938) brachten insofern einen neuen Aspekt, als sie die gelebte Seite des philosophischen Glaubens stärker in den Vordergrund rückten. Jaspers stellte den Ausnahmen Nietzsche und Kierkegaard, die dem Denken den selbstverständlichen Boden entzogen hatten, ohne ein neues Fundament zu legen, die Autorität eines Denkens gegenüber, das im Transzendieren aller endlichen Standpunkte einen Halt im Unendlichen fand. Bereits in der Einführung machte er deutlich, dass es ihm angesichts der Auflösungserscheinungen des Zeitalters um eine »Rückkehr zur Wirklichkeit«[33] ging. Der philosophische Glaube erwies sich dabei als die treibende Kraft: »Aus ihm erfolgt die Bewegung des eigenen Lebens in der Welt, um die Erscheinungen der Wirklichkeit zu erfahren und zu erforschen und um dadurch um so heller die Wirklichkeit der Transzendenz zu erreichen.«[34] Erst von dort her, von diesem Unvordenklichen, wurden die Gehalte gegenwärtig, auf die ein Leben dauerhaft gegründet werden konnte. Welche das waren, sagte Jaspers allerdings nicht. Wie schon in *Vernunft und Existenz* ging es ihm auch in der *Existenzphilosophie* weniger um einzelne Glaubensgehalte als um eine bestimmte Glaubenshaltung. Seinen Äußerungen haftete deshalb trotz ihres Bezugs auf die Wirklichkeit etwas Formales an: Der philosophische Glaube »bindet sich an die Welt als Bedingung allen Seins für ihn«; er »fordert, ganz bei der Sache in der Welt zu sein, nichts wichtiger zu finden, als hier mit allen Kräften das jeweils Sinnvolle zu tun« und »zugleich die verschwindende Nichtigkeit des Ganzen vor der Transzendenz nie zu vergessen«.[35] Die negativen Bestimmungen überwogen die positiven bei Weitem, im Zentrum standen Abgrenzungen vom religiösen Glauben wie etwa jene, dass der philosophische Glaube »keiner Institution« und »keines Bekenntnisses fähig« sei.[36] Bezeichnenderweise endete auch die *Existenz-*

31 »Wenn meine Vorlesungen diesem hohen Anspruch auch nicht von fern genügen werden, so ist es doch wesentlich, den Maßstab zu kennen für die Sache, um die man sich bemüht.« (Ebd., 41)
32 Vgl. ebd., 146–150.
33 K. Jaspers: *Existenzphilosophie,* 2.
34 Ebd., 80.
35 Ebd., 71.
36 Ebd., 79 u. 80.

philosophie mit der Vorwegnahme kritischer Fragen, die Jaspers zu entkräften suchte, in diesem Fall zur angeblichen Wirklichkeitsferne des philosophischen Glaubens.[37]

Das änderte sich schlagartig, als Jaspers nach dem Krieg die Schrift *Der philosophische Glaube* veröffentlichte. Was bisher nur mitschwang, wenn auch in zunehmender Stärke, rückte nun als Thema ins Zentrum seines Philosophierens. Gleich die beiden ersten Vorlesungen, »Der Begriff des philosophischen Glaubens« und »Philosophische Glaubensgehalte«, brachten das bislang Versäumte und Vermisste. Während die erste noch Bestimmungen aus den vorausgegangenen Schriften aufgriff, um sie in einen größeren begrifflichen Zusammenhang zu stellen, erschloss die zweite einen neuen Bereich. Jaspers hatte inzwischen erkannt, dass der philosophische Glaube im formalen Transzendieren leerzulaufen drohte, wenn er sich nicht auf die Gehalte besann, die ihn motivierten. Ausdrücklich unterschied er nun den Glauben nach seiner subjektiven und nach seiner objektiven Seite: »In ihm ist untrennbar der Glaube, aus dem ich überzeugt bin und der Glaubensinhalt, den ich ergreife – der Glaube, den ich vollziehe und der Glaube, den ich im Vollzug mir aneigne –, fides qua creditur und fides quae creditur. Die subjektive und die objektive Seite des Glaubens sind ein Ganzes.«[38] Wer wollte, konnte den darauf folgenden Satz als verdeckte Selbstkritik lesen: »Nehme ich nur die subjektive Seite, so bleibt ein Glaube als Gläubigkeit, ein Glaube ohne Gegenstand, der sozusagen nur sich selber glaubt, der Glaube ohne Wesentlichkeit des Glaubensinhaltes.«[39]

Jaspers formulierte die philosophischen Glaubensgehalte in drei thesenartig zugespitzten Sätzen: »Gott ist«, »Es gibt die unbedingte Forderung«, »Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz«.[40] Hier war gleich zweimal von Gott die Rede. Diese Unvermitteltheit, dieses Geradezu war neu und musste auffallen, nachdem Jaspers sich sowohl in *Vernunft und Existenz* als auch in der *Existenzphilosophie* diesbezüglich zurückgehalten hatte. Nicht wenige schlossen daraus, er sei über die Jahre religiös geworden. Von einer schleichenden Bekehrung zum christlichen Glauben konnte freilich keine Rede sein. Vielmehr handelte es sich um den letzten Schritt in der Selbstvergewisserung des philosophischen Glaubens. Jaspers kehrte mit dem Satz »Gott ist« an den bis dahin unausgesprochenen Anfang seines Philosophierens zurück. Den Weg des Gottsuchens, von dem er in *Vernunft und Existenz* gespro-

37 Ebd., 78–85.

38 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 14.

39 Ebd.

40 Ebd., 33. – Jaspers hatte diese drei Glaubensgehalte bereits in den 1942/43 entstandenen *Grundsätzen des Philosophierens* unterschieden. Sie standen dort neben zwei weiteren: »Der Mensch ist endlich und unvollendbar« und »Der Mensch kann in Führung durch Gott leben« (K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens,* 1. Tl.: »Philosophische Glaubensgehalte«; vgl. die von Helmut Wautischer besorgte, auf einer gekürzten Vorlage von Hans Saner basierende Übersetzung der Einleitung und des 1. Teils, »Principles for Philosophizing: Introduction to Philosophical Life, 1942/43«, sowie K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 78–82).

chen hatte, konnte nur beschreiten, wer Gott voraussetzte: »Nur wer von Gott ausgeht, kann ihn suchen. Eine Gewißheit vom Sein Gottes, mag sie noch so keimhaft und unfaßbar sein, ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens.«[41] Mit dem Satz »Gott ist« wurde der philosophische Glaube zum »Fundament«[42] des philosophischen Denkens, was für ihn nicht ohne Konsequenzen bleiben konnte: Er trat aus dessen Schatten heraus und wurde seiner selbst als unbedingte Gewissheit bewusst.

Den Ausschlag gab, dass Jaspers mit dem Satz »Gott ist« nicht den Gott der Philosophen meinte. Dieser Gott war nicht der unbewegte Beweger des Aristoteles, nicht das Eine Plotins, nicht die unendliche Substanz Spinozas oder der absolute Geist Hegels. Vielmehr war er der Gott der biblischen Religion, wobei Jaspers vor allem an den Gott Jeremias dachte.[43] Dadurch gewann das formale Transzendieren als Weg des Gottsuchens eine andere Qualität. Dass Gott ist, wurde in der Bibel elementarer vermittelt als in den klassischen Texten der griechischen Philosophie. Der Satz besaß hier ein ganz anderes Gewicht, da er einer »unmittelbaren Gotteserfahrung«[44] entsprang und eine »unvergleichliche Glaubensgewißheit«[45] ausdrückte, von der Jaspers nicht unberührt blieb. Deutlicher als bisher sah er den Unterschied zwischen »gedachter Transzendenz« und »lebendigem Gott« und machte sich klar, dass »das Eine der Philosophie« nicht »der Eine der Bibel« war.[46] Wenn Gott hier auf unvordenkliche, durch formales Transzendieren nicht zu erwirkende Weise gewiss war, dann deshalb, weil er handelte und sprach, einen Willen besaß und Gebote gab, kurz: weil er Person war, die sich dem Menschen offenbarte. Dieser Gott war mehr als ›nur‹ eine Chiffer der Transzendenz – in der Bibel sowieso, aber offensichtlich auch für Jaspers, der in *Von der Wahrheit* schrieb, »Gott ist nicht Chiffer, sondern die Wirklichkeit selbst«,[47] und deshalb in *Der philosophische Glaube* auf den Begriff der Chiffer weitgehend verzichtete.[48]

---

41 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 35.

42 Ebd., 11.

43 Als Jaspers erstmals vom philosophischen Glaubensgehalt »Gott ist« sprach, verwies er paradigmatisch auf Jer 45, 3–5 und fasste zusammen: »Die absolute Transzendenz ist von Jeremias im Gedanken des überweltlichen Schöpfergottes ergriffen worden. Von daher geht der Glaube, wenn auch oft verschleiert, durch das Abendland bis heute.« (K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens,* 1. Tl.: »Philosophische Glaubensgehalte«; vgl. »Principles for Philosophizing: Introduction to Philosophical Life, 1942/43«, 14) Zur Bedeutung von Jeremias Glaubenshaltung für Jaspers vgl. Stellenkommentar, Nr. 415.

44 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 75.

45 Ebd., 74.

46 Ebd.

47 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 1051.

48 Jaspers sprach zwar gelegentlich von »Chiffren der Transzendenz« (*Der philosophische Glaube,* 110, 126), aber Gott zählte er nicht dazu. Vielmehr gebrauchte er die Ausdrücke »Transzendenz« und »Gott« synonym, etwa in der Formulierung »Transzendenz (oder Gott)« (ebd., 31). Dem Glaubenssatz »Gott ist« entsprechend, war die Reihenfolge der Ausdrücke gewöhnlich umgekehrt: »Gott als Transzendenz« (ebd., 110) oder »Gott, die Transzendenz« (ebd., 129). In der Rede vom

Das konnte er umso leichter, als ihm die Bibel dabei entgegenkam. Gott ist hier nämlich beides, Transzendenz und Person in einem: Transzendenz, sofern er sich durch das Bilderverbot menschlichem Vorstellungsvermögen entzieht, Person, sofern er sich durch sein Wort – und ein solches ist auch das Bilderverbot – dem Menschen zukehrt. Der biblische Gott ist »Transzendenz als Person«,[49] und nur deshalb kann der Mensch von ihm ergriffen werden und nach ihm sich richten. Er ist »Person, an die der Mensch sich wendet. Es ist ein Drang zu Gott, Gott zu hören.«[50]

Philosophisch konnte Jaspers bei dieser Einsicht nicht stehen bleiben, aber gerade dadurch, dass sie sein Denken in Bewegung setzte, behielt sie eine motivierende Kraft, die erst dann erschöpft war, wenn das Denken vor der Transzendenz zur Ruhe kam. Durch formales Transzendieren Schritt für Schritt ihrer Gegenständlichkeit entledigt, blieb von der Persönlichkeit Gottes am Ende nichts als seine unbedingte Forderung, die der Existenz, frei geworden von allen Vorstellungen über Gottes Willen, aus der Transzendenz entgegentrat: »Gottes Stimme wird vernehmlich in der Freiheit der Selbstüberzeugung und hat kein anderes Organ, dem Menschen sich mitzuteilen. Wo der Mensch aus der Tiefe entschieden ist, glaubt er Gott zu gehorchen, ohne in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will.«[51]

Jaspers war sich der Missverstehbarkeit solcher Äußerungen wohl bewusst. Die Rede von Gottes Willen war nicht unproblematisch. Wer sich daran orientierte, lief Gefahr, sich darauf zu berufen. Deshalb mahnte er zur Vorsicht: »Im Hören auf Gottes Führung liegt das Wagnis des Verfehlens. Denn der Inhalt ist noch vieldeutig, die Freiheit, die im hellen und eindeutigen Wissen des Notwendigen bestände, ist nie vollkommen. Das Wagnis, ob ich darin wirklich ich selbst sei, wahrhaft aus dem Ursprung die Richtung gehört habe, hört nie auf.«[52] Lediglich vom Standpunkt des zwar nicht unbeteiligten, aber doch distanzierten Betrachters formte sich vielleicht ein Bild, das wie alle Bilder etwas zu sehen, aber nicht die Wahrheit gab: »Erst im Rückblick kann das Staunen möglich sein angesichts der unbegreiflichen Führung. Aber auch dann ist es nie sicher, wird die wahre Führung Gottes nicht zu einem Besitz.«[53]

So weit wie in diesen Formulierungen ist Jaspers nie zuvor und nie mehr danach gegangen. Die Eindringlichkeit, mit der er in den ersten Nachkriegsjahren von Gott

---

»transzendenten Gott« (ebd., 40) oder der »Transzendenz Gottes« (ebd., 37) war Transzendenz nicht einmal mehr Synonym, sondern lediglich Wesensbestimmung Gottes.

49 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 111.

50 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 40.

51 Ebd., 66–67.

52 Ebd., 67.

53 Ebd., 68. – Zum philosophischen Leben unter der Führung Gottes vgl. auch K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 65–72. Da diese zwölf Radiovorträge an ein breiteres Publikum gerichtet waren, ging Jaspers darin in manchen Formulierungen über jene der Basler Vorlesungen hinaus. Was er dort etwa »transzendente Hilfe« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 61) genannt hatte, hieß hier »Hilfe Gottes« (K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 70).

sprach, war auch zeitbedingt, aber nicht nur und nicht hauptsächlich. Ihre Wurzeln reichten tiefer, wie aus einer für Jaspers auffallend persönlichen Äußerung in einem Brief an Jean Wahl hervorgeht: »Dass in meiner Philosophie ein Heimweh spreche nach einem Verlorenen, dass in ihr ein Echo wiederklinge der Religion, würde ich nicht leugnen. Aber ich glaube dieses Heimweh in aller Philosophie zu spüren, die im Schatten Platos und Kants steht, dieser aus so grossem Heimweh Suchenden und Erinnernden. Wer möchte nicht im innersten Herzen, dass der leibhaftige Gott zu ihm wie zu einem Kinde spräche, selbst wenn wir wissen, dass die Gottheit grade dadurch, dass sie uns dieses versagte, uns erst als Menschen in unserer Freiheit möglich machte (Kant).«[54] Vor dem Hintergrund dieser Eröffnung erschien das philosophische Denken als der Versuch, das unwiederbringlich Verlorene in anderer Form wiederzugewinnen. Allerdings konnte das nur gelingen, wenn das unwiederbringlich Verlorene im Heimweh des philosophischen Glaubens noch als es selbst, als unwiederbringlich Verlorenes, gegenwärtig war und eine motivierende Kraft entfaltete. Darüber schwieg sich Jaspers in dem Brief an Wahl verständlicherweise aus. In einem autobiographischen Text aus derselben Zeit deutete er aber an, wo er mit der Religion in Berührung gekommen war: in den biblischen Geschichten »von den jüdischen Patriarchen im märchenhaften Lande Kanaan, von dem Haine Mamre, den Oasen, den Wüsten«, die er in der Vorschule gehört hatte. Sie »gaben mir ein Bewußtsein vom Zusammenhalt der Dinge und der Tiefe der Autorität, aus der sie uns gelehrt wurden, wie ich sie später nie wieder erfahren habe«.[55] Mit zunehmendem Alter wurde es Jaspers immer wichtiger, auf diese prägenden Eindrücke hinzuweisen, denn für das Verständnis seines Philosophierens waren sie wesentlich. So schrieb der 70-Jährige über diesen frühen Unterricht: »Unwillkürlich wurden Vorstellungen in das Gemüt des Kindes gelegt, die, obgleich ohne sonderliche augenblickliche Wirkung, doch nicht vergessen wurden.«[56] Der 80-Jährige unterstrich diese frühe Prägung noch einmal: »Ich fühle noch, was ich als 7jähriger Junge in der Vorschule in der Stunde, die Biblische Geschichte hieß (nicht etwa Religionsunterricht), erfuhr. Ich spüre noch die Energie in der Einfachheit dessen, was hier gesagt wurde. Es prägte sich unauslöschlich tief ein.«[57]

Bezeichnenderweise kam es Jaspers in dieser Erinnerung auf den ausdrücklichen Hinweis an, dass der Vorschulunterricht kein Religionsunterricht im herkömmlichen Sinne gewesen war. Die Kinder wurden nicht im christlichen Glauben erzogen. Organisatorisch war das Oldenburger Schulwesen zum damaligen Zeitpunkt bereits seit

54 K. Jaspers an J. Wahl, 30. Januar 1938, DLA, A: Jaspers (Durchschlag). – Vgl. die folgende Formulierung: »Du musst wissen, dass ich [...] sehr leide, nicht Euch allen das sagen zu können, um was ich mich philosophisch bemühe und bisher nicht erreiche. Es ist dasselbe, das Du als den Schmerz der Ferne von der Religion erfährst.« (K. Jaspers an E. Dugend, 18. April 1924, ebd.)

55 K. Jaspers: »Elternhaus und Kindheit«, 57.

56 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 112.

57 K. Jaspers: *Philosophie und Offenbarungsglaube,* in diesem Band, S. 539.

Jahrzehnten von der Kirche getrennt. Die mehrheitlich protestantische, auch in Glaubensfragen liberal denkende Lehrerschaft weigerte sich, ihrem Unterricht Luthers Katechismus zugrunde zu legen.[58] So war auch die Unterweisung in biblischer Geschichte, die Jaspers in der Vorschule erhalten hatte, keine katechetische Christenlehre. Der christliche Glaube spielte dort ebenso wenig eine Rolle wie im Elternhaus, in dem alles Christliche bewusst, aber ohne Polemik ignoriert wurde. Weder Vater noch Mutter lehrten Jaspers beten, von Gott wurde nicht gesprochen. Zwar ließ er sich aus gesellschaftlichen Gründen konfirmieren, doch erlebte er den Konfirmandenunterricht als äußerlich und unglaubwürdig.[59]

Trotz, vielleicht aber auch gerade wegen dieser kirchenfernen Herkunft war der »Ursprung, aus dem wir leben«, in der Familie gegenwärtig. Jaspers und seine beiden Geschwister wuchsen mit einem Grundvertrauen ins Leben auf, durchdrungen von dem Gefühl, in einem sinnvollen Ganzen, wo alles mit allem zusammenhing, geborgen zu sein. Das nüchterne Wesen des Vaters schärfte das Bewusstsein für den Unterschied zwischen dem Menschenmöglichen und dem Unabänderlichen. Jaspers lernte von ihm, ein selbständiges Urteil auszubilden: kritische Fragen zu stellen, wo sie angebracht waren, aber die Dinge hinzunehmen, wenn sie die Grenze vernünftiger Einsicht überstiegen. Der Vater verkörperte den »Anspruch uneingeschränkter Wahrhaftigkeit« im Sinne eines »Wahrheitswillens, der auf unbefangene Prüfung der letzten Grundsätze und Wirklichkeiten ging«.[60] Sein Leben führte er nach den »Prinzipien der Vernunft«[61] und aus einem »Glauben an Naturwissenschaft als einer Erkenntnis, auf die das vernünftige Handeln zu gründen sei«,[62] und doch war er »noch anderswo zu Hause«.[63] Was ihm an Wärme und Güte fehlen mochte, wurde durch die Mutter mehr als kompensiert. Sie war »die Kraft, die alles trug«,[64] und knüpfte in ihrer »alles bejahenden Weise«[65] das die Familie verbindende Band. »War sie da, hatten wir ein Sicherheitsgefühl, das von keinem Mißtrauen und keiner Angst bedroht war.«[66] Die Briefe, die sie später Karl und Gertrud Jaspers nach Heidelberg schrieb, zeigen eine Frau mit einer säkularen, unbeschwert sich äußernden Frömmigkeit. Kaum ein Brief, in dem ein »Gott Lob« oder »Gott Dank« fehlte, ob es nun um die Gesundheit eines Familienmitglieds oder um eine gute Ernte ging. Das war mehr als bloße Floskel oder nichtssa-

58 Vgl. R. Schäfer: »Der philosophische Glaube von Karl Jaspers und seine oldenburgischen Wurzeln«, in: R. Schulz u.a. (Hg.): *»Wahrheit ist, was uns verbindet«. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren,* Göttingen 2009, 27–41, hier: 40.

59 Vgl. K. Jaspers: »Elternhaus und Kindheit«, 84–85; *Philosophische Autobiographie,* 112.

60 K. Jaspers: »Elternhaus und Kindheit«, 84 u. 90.

61 Ebd., 85.

62 Ebd., 107.

63 Ebd., 105.

64 Ebd., 75.

65 Ebd., 76.

66 Ebd., 75.

gende Redensart. Als sie die beiden einmal in Heidelberg besuchte, schrieb sie ihrem Mann nach Hause: »Gertrud ist so frisch und jugendlich, daß ich in meinem Herzen Gott danke, daß Kally diese Lebensgefährtin hat.«[67] Ähnlich hieß es, als kurz vor dem Ende des Ersten Weltkriegs die Heimkehr des jüngeren Sohnes Enno bevorstand: »Ich will unter allen Umständen fröhlich nach dem Kriege sein, Gott danken, daß wir alle bei einander sind u. das Geld wird für uns alle noch zu bescheidenem Leben reichen.«[68]

Nimmt man die Erziehung in Vorschule und Elternhaus zusammen, lernte Jaspers eine Religion kennen, wie sie für die Gebildeten unter ihren Verächtern wohl nicht untypisch war. Theologisch konnte man sie als Unglaube abtun, philosophisch erschloss sie die Möglichkeit eines Glaubens, der sich seiner selbst erst noch vergewissern musste. Solange die Gewissheit, dass Gott ist, auf das Familienleben beschränkt und in der Person der Mutter verkörpert war, blieb der philosophische Glaube ›subjektiv‹, da er über das Gefühl der Geborgenheit in einem sinnvollen Ganzen, über das Bewusstsein des Zusammenhalts aller Dinge nicht hinauskam. Damit er ›objektiv‹ werden konnte, musste die Gewissheit, dass Gott ist, durch philosophisches Denken eingeholt werden. Bereits die *Philosophie* war diesem Programm verpflichtet. Jaspers charakterisierte hier das philosophische Denken als jenes formale Transzendieren, das ab den Groninger Vorlesungen *Vernunft und Existenz* den Kern seiner Lehre vom Umgreifenden bildete.[69] Bezugspunkt dieser Denkbewegung war die Transzendenz als »das Umgreifende alles Umgreifenden«,[70] doch sie war, wie Jaspers nicht müde wurde zu betonen, kein Ziel, das durch methodisch kontrollierte Schritte jemals erreicht werden könnte. »In einer Welt, die in allem fragwürdig geworden ist, suchen wir philosophierend Richtung zu halten, ohne das Ziel zu kennen.«[71] Schon dass Jaspers von Transzendenz sprach und nicht von Gott,[72] brachte dieses eigentümlich gebrochene Zielbewusstsein zum Ausdruck. Gott war damit in die Ferne gerückt und dem denkenden Zugriff entzogen. Ob er in der Erfahrung des Sichgeschenktwerdens nahekam, war ungewiss: »Ich kann mir ausbleiben und durch keinen Willen mich mir selber schenken.«[73] Für ein »Sichgewinnen im Sichgeschenktwerden«[74] gab es keine Garantie. So blieb das philosophische Denken ein Wagnis, und der philosophische Glaube

67 H. Jaspers an K. Jaspers senior, 11. Mai 1916, DLA, A: Jaspers.
68 H. Jaspers an G. Jaspers, 3. Februar 1918, ebd.
69 Vgl. K. Jaspers: *Philosophie III,* 36–67.
70 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 110.
71 K. Jaspers: *Philosophie I,* VII.
72 Vgl. die diesbezügliche Unterscheidung von »mythischer Ausdrucksweise« und »philosophischer Sprache« in: K. Jaspers: *Philosophie II,* 1. – Jaspers soll in der *Philosophie* zuerst »Gott« für »Transzendenz« gebraucht, auf Anraten seiner Frau aber den Namen gestrichen haben, da man ihn nicht vergeblich aussprechen dürfe. Vgl. X. Tilliette: »Begegnung mit Karl Jaspers«, in: K. Piper, H. Saner (Hg.): *Erinnerungen an Karl Jaspers,* München, Zürich 1974, 269–280, hier: 278.
73 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 22.
74 Ebd., 25.

war die Entschlossenheit, es im Vertrauen auf den transzendenten Gott einzugehen und auszuhalten.

Wenn Jaspers im autobiographischen Rückblick schrieb, die Philosophie im Sinne einer »ursprünglichen Glaubensmacht« sei für ihn »immer selbstverständlich« gewesen,[75] also auch schon in jenen frühen Jahren, in denen er den Weg konsequenten philosophischen Denkens noch längst nicht beschritten hatte, war das keine Projektion in die Vergangenheit, sondern Ausdruck davon, dass es der philosophische Glaube hinsichtlich seines lebentragenden Ernstes mit dem religiösen Glauben durchaus aufnehmen konnte.

Jaspers hat einmal beiläufig erwähnt, dass er die Bibel »nach der langen Unterbrechung seit der Schulzeit erst in den Jahren des Nationalsozialismus«[76] wieder gelesen und dann sogar als »Trost«[77] empfunden hatte. Der Glaube, dass Gott ist, war also auch nach über vier Jahrzehnten nicht erloschen. Wie sehr er trug, entdeckte Jaspers in der für ihn und seine jüdische Frau lebensbedrohlichen Situation am Ende der NS-Zeit. Um einer möglichen Deportation zuvorzukommen, erwog das Ehepaar den gemeinsamen Freitod. Jaspers erörterte die Frage, ob und gegebenenfalls wann ein solcher Schritt legitim sei, mit Blick auf Gottes Willen.[78] Es ist beeindruckend zu sehen, wie hier philosophischer Glaube und formales Transzendieren ineinandergreifen. Während die Frage ohne die Gewissheit, dass Gott ist, nicht sinnvoll gestellt werden kann, erfordert ihre Beantwortung das Durchdenken aller Gründe, der philosophischen wie der theologischen, bis zu dem Punkt, wo die Freiheit der Selbstüberzeugung mit der Demut der Selbstbescheidung zusammenfällt.[79]

Mit der biblischen Religion erschloss Jaspers dem philosophischen Glauben nicht einfach eine weitere, die griechische Philosophie ergänzende Quelle. Da sie eine ganz andere Autorität in der Welt besaß, gewann der philosophische Glaube durch sie den Charakter einer existentiellen Daseinsmacht. Das war keine objektive Macht, wie sie von den verschiedenen Konfessionen ausging, die das Erscheinungsbild der biblischen Religion bestimmten, denn an seinem Dasein in der Welt hatte sich nichts geändert. Nach wie vor fehlten dem philosophischen Glauben die schützende Geborgenheit einer Institution und der feste Halt eines Bekenntnisses. Weil er sich seiner selbst immer wieder neu vergewissern musste, wurde er kein Besitz, auf den man sich berufen konnte. Im Vergleich mit den biblischen Offenbarungsreligionen, die nicht umsonst den Rang von Weltreligionen genossen, war seine Verbreitung gering. Und doch entfaltete auch der philosophische Glaube eine in die Welt hineinwirkende Macht. Da er

75 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 116.
76 K. Jaspers: »Antwort«, 830.
77 K. Jaspers: »Von der biblischen Religion«, 407.
78 Vgl. K. Jaspers: »Tagebuch 1939–1942«, 147, 157, 160–162.
79 Vgl. zur existentiellen Selbstverständigung in autobiographischen Texten K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 66.

wie der konfessionelle Glaube seine Gehalte und seine Gewissheit aus der biblischen Religion empfing, wurde er für eine wachsende Zahl von Menschen attraktiv, die im konfessionellen Glauben kaum noch Antwort auf ihre Fragen fand. Jaspers dachte dabei vor allem an die nachwachsende Generation: »Heute ist mit der großen Masse der konfessionell nicht gläubigen Jugend zu rechnen. Ob man das beklagt oder nicht, für diese Jugend ist die Philosophie die einzige Erhellung ihrer Glaubensmöglichkeiten und das Denken, in dem sie sich ihrer als unbedingt anerkannten Bindungen bewußt werden kann.«[80] Dass der philosophische Glaube eine Sache von Einzelnen war, hieß nicht, dass er eine Sache von wenigen bleiben musste. Dass er keine Glaubensgemeinschaft begründete, erhöhte die Bereitschaft zur Verständigung. Deshalb konnte Jaspers ihn als »Glauben an Kommunikation«[81] bezeichnen. Hier, in der Kommunikation, hatte er sich auch zu bewähren. Ob er seine Macht entfaltete, hing maßgeblich davon ab, wie er seine Bindung an die biblische Religion zur Sprache brachte. Jedenfalls würde es eine Macht sein, die nicht in Gewalt umschlug, da dem philosophischen Glauben der Ausschließlichkeitsanspruch eines Offenbarungsglaubens und der Selbstbehauptungswille einer Institution fehlten.

2. Philosophischer Glaube und Periechontologie

Seitdem Jaspers in den Groninger Vorlesungen *Vernunft und Existenz* den Begriff des philosophischen Glaubens eingeführt hatte, nahm auch seine Lehre vom Umgreifenden, die Periechontologie, kontinuierlich Gestalt an.[82] Diese Koinzidenz war kein Zufall. Beide Entwicklungen standen vielmehr in einem inneren und darum notwendigen Wechselverhältnis. Wer die Religion unwiederbringlich verloren hatte, aber unter dem Verlust litt und ihn zu kompensieren suchte, war bei der philosophischen Vergewisserung des transzendenten Gottes auf ein formales Transzendieren angewiesen, das in der Lehre vom Umgreifenden systematisch entfaltet wurde.

In der Gewissheit, dass Gott ist, liegt die Tendenz, Gott als ein Seiendes zu vergegenständlichen. »Wer möchte nicht im innersten Herzen, dass der leibhaftige Gott zu ihm wie zu einem Kinde spräche«, hatte Jaspers gefragt. Wenn er vor diesem Hintergrund den leibhaftigen Gott zu einer ungegenständlichen Transzendenz entfernte, dürfte das kaum der Sorge vor einem drohenden Rückfall in kindliche Vorstellungsmuster entsprungen sein. Der Blick war vielmehr nach vorn gerichtet, um durch formales Transzendieren über jede Leibhaftigkeit hinaus dorthin zu gelangen, wo ein göttlicher Zuspruch in verwandelter Form, als ein Entgegenkommen aus der Transzen-

80 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 118.

81 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 46.

82 Die Anfänge der Periechontologie gehen auf die Logikvorlesung des Wintersemesters 1931/32 zurück, als Jaspers den Begriff des Umgreifenden entwickelte. Vgl. K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 86.

denz, vielleicht wieder möglich wurde. Dabei ging es Jaspers nicht um so etwas wie Trost oder Erlösung. Wonach er strebte, war Unabhängigkeit: »Unabhängigkeit heißt, allein von Gott und von Gott ganz abhängig zu sein«, und »hat ihre Kraft aus Gottes Willen, der sich im Innersten des Inneren zeigen kann«.[83] Im formalen Transzendieren kam es darauf an, die Instrumentalisierung Gottes für Zwecke in der Welt zu überwinden und die »Wirklichkeit Gottes« zum »Maß aller Dinge« werden zu lassen.[84] Dazu bedurfte es einer Überwindung gegenständlichen Denkens. Sie zu leisten, war Sache der Periechontologie.

Die Lehre vom Umgreifenden entsprang der Schwierigkeit, durch Denken über alle Gegenständlichkeit hinauskommen zu wollen, wo doch Denken nichts anderes ist als eben dieses: Erkennen von Gegenständen. Jaspers fasste das so verstandene Denken sehr weit. Er behielt es nicht der diskursiv-problemlösenden Einstellung in abgegrenzten Gegenstandsbereichen wie Wissenschaft und Technik, Recht und Moral vor. Vielmehr sah er es bereits im intuitiv-welterschließenden Verhalten am Werk, etwa dann, wenn einen beim Erwachen in einem Hotel »ein unklar erfülltes beängstigendes Bewußtsein« befällt, bis man plötzlich in Ruhe gegenständlich denkt, »es ist ein vorbeifahrender Zug, gestern abend sah ich ja die Schienen neben dem Hause«.[85] Was hier beim Erwachen in fremder Umgebung eigens erfahren wird, geschieht in der alltäglichen Lebenspraxis so selbstverständlich, dass es unbemerkt bleibt: Als Erkennen von Gegenständen hebt das Denken den Menschen aus dem bloßen Bewusstsein ins Bewusstsein überhaupt. Es verschafft die Gewissheit, dass etwas sich so und nicht anders verhält, indem es aus einem Einzelnen, nicht weiter Bestimmbaren ein Allgemeines macht. Das so Bestimmte hat nun zeitlose Gültigkeit und festen Bestand. Es geht in die Welt der Gegenstände ein, mit denen wir leben, und sei es nur, dass wir bei einer weiteren Nacht im Hotel am Morgen kein undefinierbares Geräusch mehr hören, sondern einen vorbeifahrenden Zug. Weil das Denken mit allem, was ihm begegnet, so verfährt, hat es einen schlechthin universalen Charakter: »Das Denken ist das Umgreifende, das uns ins Grenzenlose erweitert: es bringt zum Bewußtsein, was für uns ist. Es gibt für uns nichts, das nicht durch unser Denken getroffen würde, nichts, das ohne Denken für uns Sein hätte.«[86]

Diese universale welterschließende Offenheit hat allerdings ihren Preis. Wenn das Denken als Erkennen von Gegenständen tatsächlich umgreifend ist, scheint es hoffnungslos, über alle Gegenständlichkeit hinauskommen zu wollen. Wohin auch immer man im Transzendieren gelangt, man bleibt innerhalb der gegenständlichen Welt: »Nichts, das für uns ist, kann sich dem Gegenständlichsein entziehen. Wenn wir darüber hinaus dringen wollen, indem wir darüber hinaus ›meinen‹, so wird dadurch, was

83 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 888.

84 Ebd., 1049.

85 Ebd., 232. – Vgl. bereits K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen,* 441. Das Beispiel geht zurück auf A. Messer: *Empfindung und Denken,* Leipzig ^{3}1928, 45.

86 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 225.

draußen ist, gerade hereingezogen: es wird, indem es gemeint wird, auf irgendeine Weise zum Gegenstand.«[87] Jaspers konnte deshalb von der gegenständlichen Welt als einem »Gefängnis«[88] sprechen. Der Mensch ist an die Dinge verfallen. Er orientiert sich am Handgreiflichen und Vorstellbaren, und zwar auch dann noch, wenn ihm die Dinge längst schal geworden sind. Dann mag wohl das Ungenügen an der bloßen Realität, die Sehnsucht nach der eigentlichen Wirklichkeit die Frage nach dem Sein aufwerfen und das philosophische Denken in Bewegung setzen, doch wie die Geschichte der Philosophie zeigt, drängen alle Antworten wieder zu einem bestimmten Seienden. Ob Elemente wie Wasser oder Feuer, Prinzipien wie Materie, Energie, Leben oder Geist – sie alle sind nicht das Sein selbst, mit dem sie lediglich verwechselt werden.

Jaspers löste die Schwierigkeit, indem er jene »Umwendung«[89] des Denkens vollzog, die seit Platon für das Philosophieren charakteristisch ist und in Kant ihren höchsten Ausdruck gefunden hat. Anstatt das Sein durch Transzendieren über die bereits erkannte Welt immer weiter draußen zu suchen, ohne jemals den Bereich des Gegenständlichen zu verlassen, richtete er seine Aufmerksamkeit nach innen. Das philosophische Denken ist introvertiert. Es verliert sich nicht an die Dinge, sondern reflektiert auf die Art und Weise, wie sie gedacht werden, um von hier aus in ihren transzendenten Grund zu gelangen. Jaspers ging es um die »Konstruktion eines anderen Denkens«[90] quer zum gegenständlichen, aber nicht jenseits davon.

Das Denken, das sich von den Fesseln der Gegenständlichkeit zu lösen beginnt, wird sich bewusst, dass die von ihm erkannten Gegenstände in einem Horizont stehen, von dem sie einerseits umschlossen sind, der aber andererseits über sich hinausweist auf ›etwas‹ dahinter, das seinem zugreifenden Blick entzogen ist. Jeder Versuch, auch dieses ›Etwas‹ noch zu erfassen durch Überschreiten des Horizonts, läuft ins Leere, denn sobald der Horizont überschritten ist, taucht er, als hätte er mit dem Denken Schritt gehalten, an hinausgeschobener Stelle wieder auf, um das Blickfeld erneut zu begrenzen. Durch die Horizonterweiterung ändert sich zwar der Gegenstandsbereich des Denkens: Bekannte Gegenstände erscheinen in einem helleren Licht, unbekannte werden erstmals sichtbar. Doch was hinter dem Horizont ›ist‹, bleibt weiterhin verborgen. Es ist das Sein selbst, aufgrund dessen es überhaupt etwas gibt. Indem es dem gegenständlichen Denken eine »unüberschreitbare Grenze«[91] setzt, kann es nicht als Gegenstand erkannt werden, ist aber keineswegs nichts. Seine ungegenständliche Positivität drückte Jaspers dadurch aus, dass er es bei seiner negativen Charakterisierung als unüberschreitbar nicht beließ: »Das Unüberschreitbare, selbst als solches nicht geradezu zu Fassende, das, woraus wir sind, und das wir darum nie überblicken, das, was

87 Ebd., 231.
88 Ebd., 228.
89 Ebd., 10. – Jaspers spricht auch von einer »Umkehrung« (ebd., 22) oder »Umwälzung« (ebd., 35).
90 Ebd., 227.
91 Ebd., 157.

immer noch umfassender ist, wie umfassend wir auch immer unseren zu erkennenden Gegenstand bestimmen, nennen wir das Umgreifende.«[92]

Dass die Grenze zum Umgreifenden für das gegenständliche Denken unüberschreitbar ist, ist missverständlich wie alles, was vom Umgreifenden gesagt werden kann. Es bedeutet nicht, dass jenseits der Grenze »ein anderes, schlechthin unzugängliches Sein«[93] liegt. Wer so denkt, denkt noch in gegenständlichen Horizonten. Er verwechselt das Umgreifende mit einem Seienden, das aufgrund der Endlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens unbestimmbar bleiben muss, ohne zu sehen, dass auch Unbestimmbarkeit zu den Formen gegenständlicher Bestimmtheit zählt. Wenn das gegenständliche Denken die Grenze zum Umgreifenden als unüberschreitbar erfährt, dann deshalb, weil es an der Grenze auf einen Widerstand stößt, der es auf sich selbst zurückwirft. Ihm wird bewusst, dass das Sein nicht jenseits der Grenze, sondern als das Umgreifende die Grenze selbst ist, angesichts deren es seine gewohnte Haltung, das horizontüberschreitende Erkennen von Gegenständen, nicht mehr weiter einnehmen kann. Will es als Denken nicht vor dem Sein kapitulieren, muss es sich wandeln, indem es seine Gegenstandsfixierung aufgibt und als Denken des Ungegenständlichen philosophisch wird.

Am Beginn dieser Wandlung steht die Einsicht, dass wir im Umgreifenden als dem Unüberschreitbaren »faktisch längst leben«, aufgrund unserer Gegenstandsfixierung uns dessen aber nicht bewusst sind.[94] Auf das Erkennen von Gegenständen gerichtet, haben wir das Umgreifende immer schon hinter uns gelassen, um in der Subjekt-Objekt-Spaltung aufzugehen: »Ständig sind wir in ihr, wenn wir wachen und bewußt sind. Wir können uns denkend drehen und wenden, wie wir wollen, immer sind wir in dieser Spaltung auf Gegenständliches gerichtet, sei der Gegenstand die Realität unserer Sinneswahrnehmung, sei es der Gedanke idealer Gegenstände, etwa Zahlen und Figuren, sei es ein Phantasieinhalt oder gar die Imagination eines Unmöglichen. Immer sind Gegenstände als Inhalt unseres Bewußtseins äußerlich oder innerlich uns gegenüber.«[95] Während alles, was in die Subjekt-Objekt-Spaltung tritt, dem Bewusstsein hell wird, bleibt das Umgreifende, aus dem es herausgetreten ist, dunkel im Hintergrund. Als ›etwas‹, das »nicht selbst, sondern worin uns alles andere vorkommt«,[96] erscheint es in der Subjekt-Objekt-Spaltung als ein Raum, der dem gegenständlichen Denken, in seinem Rücken liegend, verschlossen bleibt, dem Denken, das durch eine Umwendung philosophisch wird, dagegen offensteht. Ihm, dem philosophischen Denken, wird das Umgreifende zum »Grund des Seins«.[97]

---

92 Ebd., 26.
93 Ebd., 51.
94 Ebd., 52.
95 K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 29–30.
96 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 38.
97 Ebd., 39.

Sobald das philosophische Denken den Raum des Umgreifenden betritt, um ihn zu erhellen, macht es freilich die Erfahrung, dass es als Denken gegenständlich bleiben muss (»Wir können uns denkend drehen und wenden, wie wir wollen …«), will es nicht in ein leeres, gehaltloses Schwärmen geraten. Der Grund des Seins ist nicht unmittelbar zugänglich. Um das Ungegenständliche denken zu können, muss es wie alles, was gedacht werden soll, vergegenständlicht werden, aber zugleich so, dass die Vergegenständlichung im Vollzug des Denkens wieder zurückgenommen wird. Ziel ist nicht, den Grund des Seins zu erkennen, sondern seiner innezuwerden durch Vertiefung in ihn.

Dem Denken erscheint das Umgreifende zunächst als das Umgreifende der Welt, ohne die ihm nichts, was Gegenstand werden kann, gegeben wäre; dann als das Umgreifende des Daseins, ohne das es in der Luft hängen würde, und als das Umgreifende des Geistes, ohne den es keine Sprache hätte; schließlich als das Umgreifende der Existenz, die den Grund des Seins nicht in der Welt findet und deshalb auf Transzendenz bezogen ist. Alle diese Weisen des Umgreifenden sind sich selbst dunkel, werden aber vom Denken, dem Umgreifenden des Bewusstseins überhaupt, erhellt und vom Umgreifenden der Vernunft zu einer Einheit verbunden: »Vernunft ist es, die bei der Erhellung des Umgreifenden von einer Weise zur anderen fortzuschreiten zwingt, keine Weise in ihrer Isolierung läßt und auf das Einswerden alles Umgreifenden drängt.«[98]

Dass Jaspers gerade diese sieben Weisen des Umgreifenden unterschied, war Ergebnis ebenjener Vernunft, die in ihrer Erhellung des Umgreifenden nicht eher ruhte, bis sie seiner innegeworden war. Jaspers hielt lediglich fest, was er »in der fortschreitenden Erfahrung« angetroffen hatte, er sprach von einem »Hinnehmen« der Weisen des Umgreifenden.[99] Da die einheitstiftende Bewegung der zeitlosen Vernunft in der Zeit ansetzte und in der Zeit zur Erfüllung kam, also wesentlich geschichtlich war, konnte die Unterscheidung von sieben Weisen des Umgreifenden »keine endgültige«, sondern lediglich die »gegenwärtig mögliche« sein.[100] In der Zukunft mochte die Unterscheidung anders ausfallen, für die Gegenwart erhob Jaspers jedenfalls den Anspruch, philosophisch auf der Höhe der Zeit zu stehen. Die Unterscheidung der sieben Weisen des Umgreifenden ergab sich ihm aus der Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis heute und war das Resultat eines gewaltigen Lektüreprogramms, das er seit 1914 im

98 Ebd., 114.

99 Ebd., 51 u. 50. – Als Jaspers später mit dem Vorwurf der Willkür konfrontiert wurde (vgl. G. Knauss: »Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie«, in: P. A. Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers,* Stuttgart 1957, 130–163, hier: 160), griff er diese Formulierung auf: »Nicht Willkür, sondern die Hinnahme des Erfahrenhabens ist der Grund der Entfaltung. […] Statt aus Ableitung oder Willkür oder Nebeneinander ist mein Entwurf entsprungen durch die Aufnahme dessen, wie ich mich in der Welt finde, mit dem Willen, nichts zu vernachlässigen, was mir in der Erfahrung aufgeht.« (K. Jaspers: »Antwort«, 797)

100 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 125 u. 187.

Rahmen einer grundlegenden Neuausrichtung seines Denkens absolviert hatte.[101] Welchen der großen Philosophen er auch las, immer wieder stieß er auf den Zusammenhang von Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz, Vernunft, Welt und Transzendenz. »Die von uns unterschiedenen Weisen des Umgreifenden sind in ihrem Gedachtsein geschichtlich, das *Resultat unseres abendländischen Bildungsprozesses:* In ihren Räumen haben unsere Ahnen gelebt und gedacht. Diese Weisen sind von ihrem Denken bewußt ergriffen worden. Wir sind in diesen Räumen erwacht. Durch sie haben wir die uns zugänglichen Ursprünge erfahren.«[102]

Jaspers wurde nicht müde zu betonen, dass die verschiedenen Weisen des Umgreifenden selbständige Ursprünge sind und deshalb absoluten Charakter haben. Auch wenn sie untereinander in Beziehung stehen, steht doch jede für sich selbst. Keine lässt sich aus einer anderen ableiten, keine auf eine andere zurückführen. Zwar ist in ihnen das Umgreifende vergegenständlicht, doch ihre Gegenständlichkeit beginnt in dem Moment zu schwinden, da sie ihrerseits als Räume des Umgreifenden vergegenwärtigt werden. Die Umwendung des Denkens, die von den Gegenständen in der Welt zum Raum des Umgreifenden geführt hat, ist innerhalb des Umgreifenden selbst noch einmal zu vollziehen. Indem das philosophische Denken die Weisen des Umgreifenden als Räume versteht, vermeidet es die Gegenstandsfixierung, wie sie für das Erkennen von Gegenständen in der Welt charakteristisch ist, jenes zielgerichtete, methodisch kontrollierte Vorgehen, das einen Schritt aus dem anderen folgen lässt, ohne jemals innezuhalten und auf das, was ihm begegnet, einzugehen. Das philosophische Denken verfährt keineswegs unmethodisch, aber es bewegt sich anders. Es vertieft sich in die Weisen des Umgreifenden durch ein »kreisendes Verweilen«[103] als den einzigen Weg, sie zur Entfaltung zu bringen: Da sie für sich selbst stehen, müssen sie auch aus sich selbst heraus erschlossen werden. Der naheliegende, aus der Welt der Gegenstände vertraute Weg, sie durch Unterscheidung voneinander zu bestimmen, käme einer Weigerung gleich, sich auf sie einzulassen, denn je länger dieser Weg beschritten würde, desto weiter entfernte sich das Denken vom Sein, desto tiefer verstrickte es sich in gedanklich konstruierte Abgrenzungen und vergäße, dass die Weisen des Umgreifenden mehr und anderes sind als begrifflich definierbare Gegenstände. Sie sind Weisen des Seins, die nicht von außen erkannt, aber von innen erhellt werden können. In ihnen kreisend zu verweilen bedeutet, nicht den einfachen Weg gegenständlicher Unterscheidung zu gehen, sondern es auszuhalten, im Ungegenständlichen keine verfügbaren Resultate zu erzielen. Das philosophische Denken dreht sich im Kreis, aber so, »daß

101 Vgl. zu diesem Lektüreprogramm die einschlägigen Briefe an die Eltern vom 25. Dezember 1914, den Bruder Enno vom 9. Januar 1915 und die Schwester Erna Dugend vom 11. April 1916 (DLA, A: Jaspers).

102 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 125.

103 Ebd., 52. – »Statt linearer Steigerung mit Ergebnis ein Kreisen ohne Ergebnis als Verweilen.« (K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik,* 465)

die Kreise umfassender und reicher sich gestalten«.[104] Es vollzieht sich als ein »*Kreisen* in sich, das sich doch *nicht schließt*«,[105] sondern offen bleibt, indem es sich spiralförmig erweitert, bis »jeder Raum des Umgreifenden gleichsam sein eigentümliches Licht, seine Farbe, seinen Grundcharakterzug offenbart«.[106]

Je intensiver sich das Denken in eine Weise des Umgreifenden vertieft, desto stärker wird ihm bewusst, dass sie nicht das »eine Umgreifende«[107] oder »Umgreifende schlechthin«[108] ist. Im kreisenden Verweilen liegt, all seiner Offenheit zum Trotz, eine Tendenz zur Isolierung, die dem Denken verwehrt, in einer Weise des Umgreifenden vorzeitig zur Ruhe zu kommen. Den Grund des Seins berührt es erst dann, wenn es ihm gelingt, sich auch in alle anderen Weisen des Umgreifenden zu vertiefen. Trotz ihrer Selbständigkeit besteht zwischen ihnen ein untergründiger Zusammenhang, der das Denken in Bewegung hält: »Wird ein Umgreifendes als solches erfaßt, so geht der Weg alsbald zur Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden.«[109] Welchen Verlauf dieser Weg im Einzelnen nimmt, lässt sich allerdings nicht zu einer Methode verallgemeinern. Seine Eigentümlichkeit ergibt sich daraus, dass die verschiedenen Weisen des Umgreifenden als selbständige, weder auseinander ableitbare noch aufeinander rückführbare Ursprünge »übergangslos«[110] voneinander geschieden sind: »Vom Dasein führt kein Übergang zum Bewußtsein überhaupt, von diesem nicht zum Geiste, von allen nicht zur Existenz, vom Weltsein nicht zur Transzendenz.«[111] Da die verschiedenen Weisen des Umgreifenden durch einen Abgrund getrennt sind, der nur durch einen »Sprung«[112] überwunden werden kann, folgt der Weg zur Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden keiner methodisch ausweisbaren Notwendigkeit. Wo (in welcher Weise des Umgreifenden) der Sprung ansetzt und wohin (in welche andere Weise des Umgreifenden) er zielt, betrifft den Denkenden in seiner unhintergehbaren Geschichtlichkeit. Wichtiger ist, dass der Sprung gewagt wird, und dieser Entschluss betrifft den Denkenden in seiner unvertretbaren Freiheit. Er bekundet damit den Willen, nicht in einer Weise des Umgreifenden aufzugehen und es für das Umgreifende schlechthin zu nehmen, sondern im Durchgang durch alle zusammen so lange fortzufahren, bis das Umgreifende schlechthin von sich aus gegenwärtig wird. »Das Philosophieren in den Weisen des Umgreifenden ist Sache eines Entschlusses. Es ist der Entschluß des Seinswillens,

104 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 121. – Zum Sich-im-Kreise-Drehen des philosophischen Denkens vgl. auch K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik,* 465.
105 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 682.
106 Ebd., 124.
107 Ebd., 47.
108 Ebd., 109.
109 Ebd., 162.
110 Ebd., 51.
111 Ebd., 126.
112 Ebd.

sich zu lösen von allem bestimmten Seinswissen, während ich es in seiner Prägnanz aneigne, damit in Wahrheit das Sein selbst zu mir kommen könne.«[113]

Erfolgt der Durchgang durch die Weisen des Umgreifenden nicht nach einer verallgemeinerbaren Methode, müssen Konsequenz und Kontinuität der Bewegung durch etwas anderes gewährleistet werden, das die fehlende Methode kompensiert: Das philosophische Denken erfordert eine Haltung. Jaspers sprach auch von einem »Ethos«, das in der philosophischen Logik zu einer »Ethik des Denkens« auszubuchstabieren ist.[114] Das kreisende Verweilen in den Weisen des Umgreifenden sowie das Springen von einer zur anderen sind Momente dieser Haltung, machen aber noch nicht die ganze Haltung aus. Dazu bedarf es eines dritten Moments, in dem die beiden ersten vermittelt sind. Erst wenn aus dem kreisenden Verweilen und dem Springen ein Schweben wird, nimmt das Denken eine Haltung ein, in der ihm das eine Umgreifende gegenwärtig werden kann.

Solange sich kreisendes Verweilen und Springen unvermittelt ablösen, bleibt das Denken an die Weisen des Umgreifenden gefesselt, ohne sich dem Umgreifenden schlechthin öffnen zu können. Da es im Durchgang durch die Weisen des Umgreifenden diskursiv verfährt, ist ihm stets nur eine einzige gegenwärtig. Hat es sich in eine vertieft, springt es zur nächsten, um in dieser kreisend zu verweilen, entfremdet sich darüber aber der vorigen. Des Umgreifenden schlechthin kann es erst dann innewerden, wenn es ihm gelingt, »in allen Weisen des Umgreifenden und ihren Spannungen gegenwärtig zu bleiben«.[115] Mit dem bloßen Springen von einer zur anderen ist es daher nicht getan. Im Bemühen, auch jene zu vergegenwärtigen, die nicht mehr gegenwärtig sind, ist das Denken genötigt, den Durchgang durch die Weisen des Umgreifenden zu wiederholen, und weil es dabei an kein Ende kommt, dreht es sich notgedrungen im Kreis. »Stets ist im Denken des Zeitdaseins die Reihe der Weisen des Umgreifenden im Kreisprozeß wieder von neuem zu durchlaufen.«[116] Damit die Bewegung nicht ins Endlose läuft, muss das Denken gegenhalten, indem es zwischen den verschiedenen Weisen des Umgreifenden so springt, dass es bei allen kreisend verweilt. Aus dem Zusammenspiel beider Bewegungen ergibt sich ein »Schweben des Denkens«[117] über allen Weisen des Umgreifenden im Raum des Umgreifenden schlechthin.

---

113 Ebd., 187.

114 Ebd., 8.

115 Ebd., 166.

116 Ebd., 163.

117 Ebd., 185. – Die Metapher des Schwebens durchzieht das Jaspers'sche Philosophieren von Anfang an. Zunächst die »Stimmung der Freiheit« (*Psychologie der Weltanschauungen,* 332) charakterisierend, wird sie bald zur Leitmetapher seines Denkens: »*Existenzphilosophie* ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. *In die Schwebe gebracht* durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis (als philosophische Weltorientierung), *appelliert* es an seine Freiheit (als Existenzerhellung) und

Für die Haltung des Schwebens ist charakteristisch, dass sie sich vom Boden löst, ohne bodenlos zu werden. Wer schwebt, schwingt sich nicht in luftige Höhen auf, sondern bleibt in Fühlung mit einem Grund, der ihn trägt. Das Schweben ist ein Zwischenphänomen. Es vollzieht sich »zwischen Erde und Himmel, zwischen Schwerkraft und Schwerelosigkeit«,[118] aber doch so, wie es dem Menschen und seiner Situation in der Welt zukommt: »Wir flattern mit den Flügeln unseres Philosophierens und erheben uns nur für Augenblicke und nur ein wenig über den Boden.«[119] Jaspers sah im Schweben die einzige Möglichkeit, die Standpunktabhängigkeit des menschlichen Denkens zu überwinden.

Schon als Erkennen von Gegenständen ist das Denken relativ auf einen Standpunkt. Die Stelle, an der wir stehen, eröffnet und begrenzt den Gesichtskreis, innerhalb dessen wir etwas als etwas identifizieren. Doch auch wenn das Denken durch eine Umwendung philosophisch wird und nicht mehr Gegenstände erkennt, sondern das Umgreifende zu erhellen sucht, ist die Einnahme eines Standpunkts unvermeidlich – eines Standpunkts freilich, der nicht mehr eine Stelle im Raum markiert, sondern sich vom Raum selbst erfüllen lässt und sich auf diesem Wege zu einer weltanschaulichen Position erweitert. Sobald das Denken einen der Räume des Umgreifenden betritt, um darin kreisend zu verweilen, nimmt es darin seinen Aufenthalt. Es verortet sich. Nicht dieser Aufenthalt ist das Problem, sondern seine Dauer. Wird er ständig, entsteht daraus ein letzter Standpunkt, der mit anderen letzten Standpunkten in Konkurrenz tritt, bis am Ende Standpunkt gegen Standpunkt steht, ohne dass die Standpunktabhängigkeit des Denkens überwunden wäre.[120] Jaspers zählte einige dieser weltanschaulichen Positionen auf: Durch Verabsolutierung entsteht etwa aus dem Dasein der »Naturalismus«, aus dem Bewusstsein überhaupt der »Rationalismus«, aus dem Geist der »Idealismus«, aus der Welt der »Positivismus«, aus der Existenz der »Existentialismus«, aus der Transzendenz der

---

schafft den Raum seines unbedingten Tuns im *Beschwören* der Transzendenz (als Metaphysik).« (*Die geistige Situation der Zeit,* 161; vgl. *Philosophie III,* 162) Mit der Ausarbeitung der Periechontologie ab dem Wintersemester 1931/32 wird sie schließlich zum Grundprinzip einer philosophischen Systematik, die auf die eine *philosophia perennis* ausgreift. – Umso erstaunlicher ist es, dass die einschlägige Literatur bislang keine Notiz davon genommen hat. Gewöhnlich konzentriert man sich auf Fichte und die Frühromantik (so etwa R. Loock: »Schweben«, in: R. Konersmann (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern,* Darmstadt ²2008, 355–368). Doch auch ein weiter reichender Blick schafft es nicht bis zu Jaspers. Walter Schulz, dem es um eine »Aufhebung der ontologischen Metaphysik in eine Metaphysik des Schwebens« geht, findet entsprechende Ansätze außer bei Fichte nur noch bei Kierkegaard und Heidegger (*Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik,* Pfullingen 1985, 301–318; vgl. bereits *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität,* Pfullingen 1979, 97–100).

118 R. Loock: »Schweben«, 357.

119 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 1050.

120 Vgl. ebd., 196. – Zur Problematik gegensätzlicher konkurrierender Weltanschauungen vgl. bereits K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit,* 146.

»Akosmismus«.[121] Weitere Ismen lassen sich beliebig ergänzen. So tendieren die »Vitalität des Daseins« oder die »Spiritualität des Geistes« zu Vitalismus und Spiritualismus,[122] die Welt als »Ursprung« aller »Realität« und »Materie« zu Realismus und Materialismus.[123] Radikales philosophisches Denken weiß um diese Problematik und weicht ihr nicht aus. Im Gegenteil: Es »sucht alle möglichen Standpunkte, vermag sich auf jeden zu stellen«,[124] nimmt aber keinen dauerhaft ein. Vielmehr zeichnet es sich durch »universale Standpunktsbeweglichkeit«[125] oder »universale Standpunktsverschieblichkeit«[126] aus, durch ebenjenes Schweben, das sich über allen Standpunkten hält, ohne einem bestimmten zu verfallen. Wer diese Haltung einnimmt, hebt keineswegs ab. Er dringt in den Grund des Seins, beackert ihn aber nicht wie der Landmann, der langsamen und schweren Schrittes seine Furchen zieht.[127] Er berührt ihn kaum, und doch verleiht ihm diese Berührung einen festen, sicheren Stand, fester und sicherer, als ihn jeder Standpunkt zu geben vermag: »Seine ›Position‹ wird vor allen Positionen die Tiefe selbst, aus der er lebt und die nie in der Zeit zur endgültig fixierten Offenbarkeit kommt.«[128]

Im Schweben ist die Bewegung des Denkens, das fortwährende Hin und Her, für einen Moment in eine stehende Ruhe gebannt. Die Vergegenständlichung des Umgreifenden ist so weit zurückgenommen, dass durch seine Weisen hindurch das eine Umgreifende oder Umgreifende schlechthin gegenwärtig wird. Transzendenz wird als »das Umgreifende alles Umgreifenden«[129] offenbar. Sie hört auf, eine Weise des Umgreifenden neben anderen zu sein, die gleich ihnen gedacht werden kann, und wird als unvordenkliche »Wirklichkeit des einen Gottes«[130] erfahren. Von diesem einen Gott heißt es: »Er ist das Umgreifende alles Umgreifenden und erweckt das tiefste, absolute Vertrauen.«[131]

Kommt das Denken im Schweben zum Stehen, hat es das Äußerste erreicht, was es von sich aus leisten kann. Weiter gelangt es nicht. Gott ist der Denkbarkeit entzogen. Als das Umgreifende alles Umgreifenden setzt er dem Denken eine unüberschreitbare

121 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 165.
122 Ebd., 144.
123 Ebd., 89.
124 Ebd., 181. – »Nicht Standpunktlosigkeit, sondern jeweils bestimmte Standpunkte (statt Standpunktsverwirrung).« (K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik,* 479)
125 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 181, 736. Vgl. auch den Hinweis auf die »logische Aufgabe der Standpunktsbeherrschung, des Sich-bewegen-Könnens durch alle Standpunkte« in: K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik,* 479.
126 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 565.
127 Vgl. M. Heidegger: »Brief über den ›Humanismus‹«, in: ders.: *Wegmarken*, GA 9, 313–364, hier: 364. Vgl. auch Heideggers Rede vom Graben und Pflügen des Denkens in: »Einleitung zu: ›Was ist Metaphysik?‹«, ebd., 365–383, hier: 367.
128 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 182.
129 Ebd., 110.
130 Ebd., 1053.
131 Ebd., 692.

Grenze, indem er spricht. Seine absolute Transzendenz ist »nicht erkennend zu erreichen«, sondern wird erst in dem Moment »gegenwärtig, wenn Existenz sie hört«.[132] Das Geschehen, von dem hier die Rede ist, findet freilich allein und ausschließlich im Denken statt. Auf seinem Weg nach innen, Schritt für Schritt seine Gegenständlichkeit zurücknehmend, ist das Denken darauf angewiesen, dass ihm auf diesem Weg Gottes Wort entgegenkommt, will es sich nicht im Endlosen verlieren. Der Weg des Denkens wird zu keiner Zeit verlassen. Gottes Wort ist deshalb nicht das Wort Gottes, das in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Logos verkörpert und in der Verkündigung des Evangeliums lebendig ist. Das war, als das Denken seinen Weg begonnen hat, von Anfang an ausgeschlossen und ist es, je weiter das Denken voranschritt, umso entschiedener geblieben. Gott ist in diesem Denken auf das Äußerste entfernt, »so fern, daß er unerreichbar scheint, so ungreifbar, daß er zu nichts verschwindet«.[133] Und dennoch spricht dieser Gott, und zwar »in einer Nähe«, die »schlechthin geschichtlich« ist.[134] Sein Wort wird »nur in der tiefsten Innerlichkeit«[135] gehört, dann nämlich, wenn das Denken seinen Weg nach innen so konsequent verfolgt, dass es in der schrittweisen Lösung von allem Gegenständlichen bodenlos zu werden droht. An das Denken geknüpft, hat diese »tiefste Innerlichkeit« ihren Sitz nicht im protestantischen Gemüt.

Weil Gott »nur unmittelbar oder gar nicht sprechen«[136] kann, verbleibt sein Wort in absoluter Transzendenz. Dass er spricht, wird in einer Verwandlung des Seinsbewusstseins offenbar. Durch Gottes Wort werden die Dinge transparent. Indem sie sich klären, kommt der darin befangene Mensch zu sich selbst. Gegenstände, die sein Denken im Vordergründigen festgehalten haben, werden durchsichtig und geben den Blick frei auf den Grund des Seins. Bloße Realität verwandelt sich ihm in erfüllte Wirklichkeit. Bei dieser Verwandlung des Seinsbewusstseins handelt es sich nicht um ein Gefühl oder eine Stimmung. Sie geschieht nicht im Subjekt, sondern zunächst im Objekt. Dessen Objektivität »kann verwandelt werden, weil sie in sich selber Transzendenz birgt, die in der Verwandlung sich zeigt«.[137] Erst im Zuge dieses Geschehens erfährt dann auch die Subjektivität des Subjekts eine Verwandlung. Beide aber, Subjekt und Objekt, sind umgriffen vom Umgreifenden alles Umgreifenden: von dem »Schöpfer, durch dessen Wort die Welt aus dem Nichts entstand«[138] und der Mensch, der es »durch den Gang der Zeiten«[139] vernimmt, wieder in eine geheimnisvolle »Mitwissen-

132 Ebd., 109.
133 Ebd., 691.
134 Ebd., 693.
135 Ebd.
136 Ebd.
137 Ebd., 1032.
138 Ebd., 690. – Vgl. auch die Rede vom »ursprünglichen Bewußtsein, dem der Eine Gott als Schöpfer der Welt Wirklichkeit ist.« (Ebd., 852)
139 Ebd., 693.

schaft mit der Schöpfung«[140] gerät. Der Weg des Denkens nach innen führt den Menschen nach draußen, um ganz beim Sein zu sein.

Dass Gott zum Menschen spricht, ist durch philosophisches Denken nicht zu erwirken. Wer sein Wort vernimmt, erfährt das Umgreifende alles Umgreifenden als »ein sich Schenkendes«.[141] Allerdings ist es die Würde philosophischen Denkens, sich für dieses Wort offenzuhalten. Wenn der ferne Gott plötzlich zum »Allernächsten« wird, ist der »Drang, ihn doch zu besitzen in irgendeinem Wissen, irgendeinem Gedanken, irgendeiner Vorstellung«, groß.[142] Das menschliche Denken unterliegt der Schwerkraft wie alles Irdische. Womit auch immer es in Berührung kommt, es wird von ihm zu einem Gegenstand verfestigt. Dem Gesetz der Schwerkraft kann auch der nicht entkommen, der um die Gegenständlichkeit alles Denkens weiß und nach Wegen sucht, sie zum Schwinden zu bringen. Was auch immer er von Gott sagt, es ist »zweideutig« und »alsbald auch falsch«.[143] Wird die geheimnisvolle Mitwissenschaft mit der Schöpfung über den Augenblick hinaus im Denken festgehalten, gerinnt sie zu einem vielgestaltigen Gegenstandswissen. So, durch Vergegenständlichung einer ungegenständlichen Erfahrung, sind Mythos, Offenbarung, Metaphysik entstanden. Sie alle entsprangen dem Bedürfnis, das Empfangene mitzuteilen, andere an der Transparenz der Dinge teilhaben zu lassen, doch indem sie das Empfangene in die Sprache der Kunst, Religion, Philosophie übersetzten, haben sie den Grund der Dinge, das Umgreifende alles Umgreifenden, in der Enthüllung zugleich verschleiert. Ein Denken, das dem Rechnung trägt, wird deshalb nicht mehr beanspruchen, das Sein auf den Begriff zu bringen. Wie Mythos und Offenbarung hatte auch Metaphysik ihre Zeit. »Da das Hören der Sprache der Transzendenz an Existenz gebunden, die Sprache selbst geschichtlich und damit objektiv verschwindend ist, so wird der philosophisch bewußte Mensch schwer noch konkret von Transzendenz zu sprechen oder sie gar gehaltvoll zu verkünden wagen, wie Propheten es taten, es sei denn in der Kommunikation entscheidender Augenblicke. Niemals wird er sie in bestimmter Gestalt allgemeingeltend aussprechen. Nur wer sich als den Repräsentanten der Menschheit einer Zeit wüßte, könnte es wagen, ›seine‹ Metaphysik zu verkünden.«[144] Wer diesen Anspruch aus guten Gründen nicht erhebt, wird sich den objektivierenden Zugriff aufs Ganze versagen und sein Denken weiterhin in der Schwebe halten. Damit nimmt er keineswegs eine Haltung gegen Metaphysik ein, genauso wenig wie gegen Mythos und Offenbarung. Im nach-

140 Ebd., 112, 1046. – »Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge« (F. W. J. Schelling: »Die Weltalter. Bruchstück«, SW I/8, 195–344, hier: 200). Vgl. K. Jaspers: *Schelling,* 120.

141 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 109.

142 Ebd., 692.

143 Ebd.

144 Ebd., 637. – Vgl. die Abgrenzung von der »prophetischen Philosophie« in: K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen,* 2–3.

metaphysischen Zeitalter bleibt er vielmehr darauf angewiesen. Ohne sie würde ihm der Sinn dafür verloren gehen, was es heißt, dass Gott spricht. Denn die existentielle Erfahrung, aus der sie entstanden sind, ist in ihnen noch lebendig: verschlüsselt zwar, aber doch so, dass sie von jedem, der die Transparenz der Dinge im Zuge seines Denkens einmal selbst erfahren hat, entziffert werden kann. Mythos, Offenbarung, Metaphysik sind Chiffern der Transzendenz. Sie auf ihre verborgenen Gehalte hin zu lesen bedeutet, die Tiefe existentieller Erfahrung mit der Weite geschichtlicher Überlieferung zu vermitteln. Nachmetaphysisches Denken beschränkt sich darauf, dass es »erinnert«, was sich entzieht, und »vorbereitet«, was sich ankündigt.[145] Indem es sich in »Wartenkönnen und Hörenkönnen«[146] übt, verhindert es, dass aus der ›Position‹ der Tiefe ein vordergründiger Standpunkt wird.

Die »innere Bereitschaft«[147] für das Wort, das aus dem Umgreifenden alles Umgreifenden entgegenkommt, ist noch keine Garantie, dass Gott wirklich spricht. Da sein Wort unverfügbar ist, kann es ausbleiben. Auch derjenige, der in das Umgreifende denkt, mag dann wohl in Angst geraten, aber er kann, wenn es ihm mit diesem Denken ernst ist, nicht ins Nichts fallen. Dieses Denken lässt sich nicht von einer Stimmung überwältigen in der irrtümlichen Meinung, seine Gegenständlichkeit dann mit einem Schlag loszuwerden. Von der Philosophie des Umgreifenden her erscheint das Ansinnen, das Denken des Seins durch ein angstbereites »Sichhineinhalten in das Nichts«[148] zu ermöglichen, als eigenwilliges Insistieren auf einem endlichen Standpunkt.[149] Das Schweben des Denkens ist ein Sichhalten im Sein. Auch wenn Gott nicht spricht, bleibt er für das Denken »das Positivste als das Ergreifendste, an das allein wir uns hinzugeben ohne Einschränkung bereit sind«.[150] Schon der Entschluss zur Umwendung des Denkens und der erste zaghafte Schritt ins Umgreifende sind davon motiviert, erst recht das kreisende Verweilen, das Springen und das Schweben. Obwohl das Denken weiß, dass es seine Gegenständlichkeit nicht überwinden, sondern lediglich suspendieren kann und von sich aus nicht zum Umgreifenden alles Umgreifenden gelangt, geht es das Wagnis ein im Vertrauen, dass ihm von dort etwas entgegenkommt. Dem Denken geht ein Glaube voraus: »Glaube ist Gründung im Umgreifenden.«[151] Es ist ein denkender Glaube, der im »Sichanvertrauen an das Umgreifende«[152] eine »Führung aus dem Umgreifenden«[153] empfängt.

---

145 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 637.
146 Ebd., 968.
147 Ebd., 172.
148 M. Heidegger: »Was ist Metaphysik?«, in: ders.: *Wegmarken*, GA 9, 103–122, hier: 115.
149 Vgl. K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger,* 31.
150 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 691.
151 K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie,* 36.
152 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 181.
153 Ebd., 221. – »Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden, ist die Führung und die Erfüllung durch das Umgreifende.« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 22)

Jaspers täuschte sich nicht darüber, dass die so verstandene Philosophie nur bedingt lehrbar ist. Wenn dem philosophischen Denken ein Glaube vorhergeht, der es trägt, muss er auch bei denen, die es lernen sollen, schon da sein. Wo er schlummert, kann er durch philosophisches Denken geweckt werden, doch wo er fehlt, findet philosophisches Denken keine Resonanz. Ohne den Glauben, dass Gott ist, dass es die unbedingte Forderung gibt oder dass die Welt ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz hat, erscheint die ganze Rede vom Umgreifenden und seinen verschiedenen Weisen, vom kreisenden Verweilen, Springen und Schweben, ja vom Transzendieren überhaupt als bloße Gedankenspielerei. Doch auch wer diesen Glauben als unbestimmte Möglichkeit mitbringt, ist für seine Gehalte nicht unmittelbar empfänglich. Da sie keine Lehrgegenstände sind, ist er darauf angewiesen, dass sie ihm im Vollzug philosophischen Denkens als konkrete Wirklichkeit vorgelebt werden. Deshalb konnte Jaspers das Philosophieren als »Einweihung in das Seinsbewußtsein«[154] bezeichnen. Die Lehre vom Umgreifenden schuf dafür lediglich die Voraussetzungen: »Periechontologie öffnet uns den Raum, in dem alles stattfindet, was Wesen hat. Sie hält die Räume offen, in denen Gott sprechen kann.«[155]

Zugleich stellte die Lehre vom Umgreifenden sicher, dass aus dem Philosophieren keine esoterische Veranstaltung für einige wenige Eingeweihte wurde. Weil die unbestimmte Möglichkeit des Glaubens den Weg philosophischen Denkens gehen muss, um wirklich zu werden, Denken aber notwendigerweise gegenständlich ist, bleiben die Schritte und Sprünge konkreten Philosophierens allgemein zugänglich. Auf weiten Strecken geht der seiner selbst gewiss werdende philosophische Glaube mit der wissenschaftlichen Forschung. Die Vergegenständlichung des Umgreifenden in verschiedene Weisen führt die Philosophie von sich aus zur Wissenschaft. Fragen nach der Entstehung der Welt oder dem Wesen des Menschen als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist sind ohne die Erkenntnisse aus Physik, Biologie, Psychologie und den Geisteswissenschaften, um nur einige zu nennen, nicht zu beantworten. Werden sie ignoriert, verwandelt sich Glaube in esoterischen Aberglauben. Jaspers konnte das vor allem an den spekulativen Ausschweifungen in Schellings positiver Philosophie deutlich machen, die er für eine moderne Gestalt der Gnosis hielt.[156] Von dieser philosophischen Religion war der philosophische Glaube durch sein affirmatives Verhältnis zur neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Resultate unterschieden: »Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, daß er nur im Bunde mit dem Wissen ist. Er will wissen, was wißbar ist, und sich selbst durchschauen.«[157]

154 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 1045.
155 Ebd., 187.
156 Vgl. K. Jaspers: *Schelling,* 192–221.
157 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 14.

Dass der philosophische Glaube dieses Wissen sucht, ist Ausdruck seiner Wahrhaftigkeit. Nur solche Glaubensgehalte, die einer wissenschaftlichen Kritik standhalten, können für ihn bindend sein. Jedes dogmatische Heilswissen, das gegen allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis verstößt, scheidet von vornherein aus. Wo dagegen die Wissenschaft an ihre unüberschreitbare Grenze gelangt, indem sie etwas als denknotwendig voraussetzen muss, das sie selbst nicht mehr als Resultat einholen kann, wird dogmatisches Heilswissen in eine philosophische Chiffer verwandelt und auf diese Weise als Glaubensgehalt gerettet. Deshalb hielt Jaspers am Gedanken von Gottes Weltschöpfung aus dem Nichts fest,[158] lehnte aber den Gedanken von Jesu Auferstehung ab: »Behauptungen über in der Welt nachprüfbare Tatsachen können nur gelten, wenn sie beweisbar sind; und sie sind hinfällig, wenn sie widerlegt sind. So sind etwa [...] die Angaben über Wunder, wie die Auferstehung des Leichnams, derart, daß er seinem Grabe entstieg und es leer ließ, falsch, weil Aussagen über etwas in der Welt Unmögliches.«[159]

Jaspers hat einmal bemerkt, dass seine Philosophie in der Idee der Universität »zu Hause«[160] sei. Sofern diese Philosophie von einem Glauben durchseelt ist, überrascht es nicht, dass auch ihr institutioneller Rahmen quasireligiös überhöht erscheint, und das bereits zu einer Zeit, als sie selbst noch keinerlei Gestalt gewonnen hat: »Als ich 1901 zum ersten Male eine Universität betrat – die alten Klosterbauten in Freiburg im Breisgau –, war es mir, als ob ich gleichsam heilige Räume betrete, nicht klösterliche, sondern wissenschaftliche, aber solche, die etwas vom Ernst des Klosters bewahrt haben.«[161] Diesen Glaubensernst teilte die Philosophie mit der Theologie, von der sie freilich auch die Aufgabe einer »Führung des erkennenden Menschen durch Glauben« übernahm, weil sie die Orientierung an der Wissenschaft radikaler und konsequenter verfolgte als jene: »Wissenschaft im engeren Sinne ist für Philosophie und Theologie ein Mittel und ein Feld. Aber sie ist primär näher zugeordnet der Philosophie. Denn nur die Philosophie versteht und will die grenzenlose und allseitige Wissenschaft.«[162] Die Einsicht in die Grenzen allen Wissens, die den Forscher gerade dadurch zu wissenschaftlicher Erkenntnis führt, dass sie ihn vor überzogenen Ansprüchen bewahrt, ist in der Theologie dogmatisch gebunden, in der Philosophie kritisch geklärt. Auch wenn die Theologie mit der Kirche eine gesellschaftliche Macht im Rücken hat, die der Philosophie fehlt, und deshalb in der Welt eine Wirkung entfaltet, von der die Philosophie nur träumen kann, liegen die Verhältnisse an der Universität umgekehrt. Hier, am Ort unbedingten Wissenwollens und radikaler Wahrheitssuche, gewinnt die Phi-

158 Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 139; »Der Weltschöpfungsgedanke«, 140–141, 144–145.
159 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 852.
160 K. Jaspers: »Mein Weg zur Philosophie«, 391.
161 K. Jaspers: »Antwort auf die Frage: Aus welchen Kräften leben Sie?«, 240. Vgl. die ähnlich lautenden Erinnerungen in: *Philosophische Autobiographie,* 54; »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, 22.
162 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie,* 118.

losophie eine existentielle Macht, weil sie in ihrem Glauben für sich selbst steht und in der Lehre anderen Glauben erwecken kann. »Das Selbstbewußtsein der Philosophie wurde mir jederzeit zurückgewonnen als Sache und Idee der Universität. Diese Institution ist in ihrer modernen Gestalt die Verwandlung des theologisch geführten Wissens in das selbständige Wissenwollen, das seinen Sinn nicht in der Herrschaft einer bestimmten Philosophie, sondern in dem lebendigen Durchdrungensein des Ganzen durch Philosophieren hat.«[163] Vor diesem Hintergrund konnte Jaspers den philosophischen Glauben als »Sinn der philosophischen Lehre«[164] bezeichnen.

3. Der philosophische Glaube in Politik und Gesellschaft

Welche Möglichkeiten Jaspers dem philosophischen Glauben als einer unbedingten, in der Periechontologie vermittelbaren Gewissheit einräumte, verriet die Art und Weise, wie er ihn in der geistigen Situation der Zeit verortete. Neben der Erwähnung philosophischer Glaubensgehalte und der damit einhergehenden Öffnung des philosophischen Glaubens zur biblischen Religion war dieser Aspekt das zweite Novum der Basler Vorlesungen. In den Jahren der NS-Diktatur war daran aus naheliegenden Gründen nicht zu denken gewesen. Die Amtsenthebung von 1937 und die verschärften Vorgaben der Reichsschrifttumskammer von 1938, die faktisch einem Publikationsverbot gleichkamen, hatten nur die Möglichkeit einer Wirkung nach innen gelassen. Nun fand Jaspers, bedingt und begünstigt durch die Umstände, einen Weg, wie der philosophische Glaube in der Welt wirksam werden konnte.

Philosophie erhebt von jeher einen universalen Anspruch. Da ihr Denken von einem Glauben getragen ist, geht sie, um diesen Anspruch einzulösen, »von der bestimmten Bekenntnisreligion zur umfassenderen biblischen Religion, von dieser zur Wahrheit in allen Religionen«.[165] Jaspers verfolgte diesen Weg, seitdem er von der Psychopathologie in die Psychologie gewechselt war, also von Anfang an. Schon im Wintersemester 1916/17, als er über Religionspsychologie las, beschäftigte er sich mit indischer Askese oder studierte den chinesischen Philosophen Laotse.[166] In den Basler Vorlesungen drei Jahrzehnte später zählten dann »Indien mit den Upanischaden und dem Buddhismus, China mit Konfucius, Laotse« ausdrücklich zu den Quellen philosophischen Glaubens: »Dem nachdenklichen Menschen, der seine Seele öffnet, kann die Tiefe der von dort sprechenden Wahrheit nicht verschlossen bleiben, wo immer sie spricht. Die Seele will sich ins Grenzenlose erweitern.«[167] Bei dieser Feststellung beließ es Jaspers jedoch. Aus zeitgeschichtlichen Gründen war sein Augenmerk ganz auf

163 Ebd., 117.
164 Ebd., 119.
165 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 99.
166 Vgl. K. Jaspers an K. Jaspers senior und H. Jaspers, 29. Januar 1917, DLA, A: Jaspers.
167 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 101.

den ersten Schritt gerichtet. In den Jahren nach 1945 hatte für ihn die Erneuerung der christlichen Bekenntnisreligion aus der umfassenderen biblischen Religion oberste Priorität. Im Mittelpunkt seiner Sorge stand die Zukunft Europas, das nach zwei verheerenden Weltkriegen seine jahrhundertelange Vormachtstellung eingebüßt hatte und zwischen den beiden neuen Großmächten, den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, bedeutungslos zu werden drohte.

Um in dieser Situation ein »Vorbild zur Orientierung«[168] zu geben, verglich Jaspers »das kleiner werdende, in sich zerrissene Europa, das bisher noch nicht zu sich gefunden hat«,[169] mit dem alttestamentlichen Palästina, das »zwischen den Großreichen Babylonien und Ägypten seinen politischen Untergang erleben [mußte], zerrissen, verwüstet, ein Spielball der Politik der Großen, bald hierhin, bald dorthin angegliedert«.[170] Konkret erinnerte er an den »einen Rat«, den damals die jüdischen Unheilspropheten ihrem Volk gegeben hatten: »Gott zu gehorchen durch reines, sittliches Leben. Was Welt ist, ist aus nichts geschaffen und an sich nichts. Der Sinn liegt in dem, was der Mensch tut, daß er Gott gehorcht.«[171] Dieser eine Rat habe, so Jaspers, über die Jahrtausende nichts von seiner Geltung verloren. In der aktuellen Situation eines absoluten Neuanfangs gelte er mehr denn je.

Wie aber konnte dieser Rat einer Gesellschaft vermittelt werden, die seit Jahrhunderten in fortschreitender Säkularisierung begriffen war und deren religiöse Bindungen unter der Oberfläche kirchlicher Konventionen immer schwächer wurden? Jaspers sah den Geltungsverlust der Religion mit Sorge, freilich nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Gehalte, die in ihr einmal lebendig gewesen waren, nun aber ihre Unbedingtheit verloren hatten. Sie besaßen jetzt nur noch die allgemeine Geltung von moralischen Normen, aber nicht mehr die motivierende Kraft göttlicher Gebote. Fehlte Gottes unbedingte Forderung, gab es auf die Frage, warum moralisch sein, keine Antwort mehr. Auf die Befolgung allgemeiner moralischer Normen war kein Leben zu gründen. Vor diesem Hintergrund zögerte Jaspers nicht, die Frage nach der Zukunft der biblischen Religion zur »Schicksalsfrage des Abendlandes«[172] zu erklären.

Geradezu gegenläufig zu dieser allgemeinen Situation, die das Schicksal Europas seit der Aufklärung bestimmte, war die besondere Situation nach der Befreiung des Kontinents von der NS-Diktatur. Nachdem das gesellschaftliche Integrationspotential der Nation durch zwei Weltkriege nahezu erschöpft worden war, gewann die Religion plötzlich wieder an Attraktivität. Angesichts ihrer langen Geschichte hatte sie sich nicht nur als beständiger erwiesen, sie war auch tiefer im Fühlen und Denken der Menschen verwurzelt. Besonders ausgeprägt schien diese Hinwendung zur Religion in

168 Ebd., 149.
169 Ebd., 140.
170 Ebd., 149. – Vgl. ähnlich K. Jaspers: »Vom europäischen Geist«, 293.
171 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 150.
172 Ebd., 81.

Deutschland. Hier ging es in den Jahren zwischen Kriegsende und Staatsgründung vor allem darum, einer moralisch korrumpierten, ethisch orientierungslosen Gesellschaft wieder inneren Halt zu geben. Nicht nur die beiden großen christlichen Kirchen, auch viele bürgerliche Intellektuelle, die dem christlich-humanistischen Erbe verpflichtet waren, strebten eine Erneuerung des öffentlichen Lebens aus dem Geist des Christentums an. Zeitschriften wie die *Frankfurter Hefte* um Walter Dirks und Eugen Kogon oder *Ende und Anfang* um Franz Josef Bautz und Theo Pirker vertraten einen christlichen, zum orthodoxen Marxismus auf Distanz gehenden Sozialismus.[173] Selbst *Der Ruf* um Alfred Andersch und Hans Werner Richter begründete seinen freiheitlichen Sozialismus zunächst religiös.[174] Hinzu kam, dass die katholische sowie auf evangelischer Seite die Bekennende Kirche die einzigen Institutionen waren, die sich ihrer Gleichschaltung und Zerschlagung durch die Nationalsozialisten erfolgreich widersetzt hatten. In der Not der ersten Nachkriegsjahre verfügten sie deshalb über die erforderlichen Strukturen, um neben der individuellen seelsorglichen Betreuung vielfältigste Aufgaben zur Stabilisierung der allgemeinen Lebensverhältnisse übernehmen zu können, von der materiellen Hilfeleistung großen Stils über die soziale Integration von Flüchtlingen, Vertriebenen und Kriegsheimkehrern bis zur Regelung von Konflikten mit den Besatzungsbehörden.[175]

So war die Situation, in die hinein Jaspers seine Stimme erhob, durch einen besonderen Kairos gekennzeichnet. In ihrer Offenheit konnte sie nach zwei Seiten ausschlagen, barg Gefahren und Chancen gleichermaßen. Es konnte sein, dass die beiden Weltkriege und der Zivilisationsbruch des Nationalsozialismus den Anfang vom Ende des Abendlandes markierten und das Verhängnis seinen Lauf nahm. Dann würde, was mit der Säkularisierung begonnen hatte, im Nihilismus seine negative Vollendung finden. Es war aber auch möglich, dass die Katastrophe eine Zäsur darstellte, aus der eine Umkehr hervorging. Dann wäre die Aufgabe, die biblische Überlieferung auf eine Weise anzueignen, dass ihre auf Gott bezogene Wahrheit in neuer Form zur Geltung kam und ein tragfähiges, Menschen und Völker verbindendes Ethos begründete.

---

173 Vgl. B. Uhl: *Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947,* Mainz 1975, 93–126; G. Böhringer: »Zeitschriften der jungen Generation«, in: G. Hay (Hg.): *Zur literarischen Situation 1945–1949,* Kronberg 1977, 86–117, hier: 87–98; D. von der Brelie-Lewien: *Katholische Zeitschriften in den Westzonen 1945–1949. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit,* Göttingen, Zürich 1986, 83–92.

174 »Echte religo ist nicht möglich, wo der Mensch Bluts- oder Klassengesetzen unterstellt wird, die er angeblich nicht durchbrechen kann. Nichts beweist die Freiheit des Menschen mehr als seine freie Entscheidung für oder gegen Gott.« (DR: »Das junge Europa formt sein Gesicht«, in: *Der Ruf* 1 (1946/47) Nr. 1 (15. August 1946) 1–2, hier: 1) Vgl. auch A. Andersch: *Die Kirschen der Freiheit. Ein Bericht,* Frankfurt a.M. 1952, 113–115.

175 Vgl. C. Kleßmann: *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955,* Göttingen ^{5}1991, 59–63.

Als Philosoph, der an den Menschen und seine Möglichkeit glaubte, wollte Jaspers seinen Teil dazu beitragen, die Situation in diesem Sinne zu wenden. Bereits 1945 hatte er anlässlich der Wiedereröffnung der Universität Heidelberg bekannt: »Daß wir leben, ist unsere Schuld. Wir wissen vor Gott, was uns tief demütigt.«[176] Dem folgte im selben Jahr der Appell, »gehorsam gegen Gott zu sein«,[177] sowie die Erinnerung, dass jeder Mensch »die Möglichkeit zur Umkehr«[178] habe. In der Vorlesung über die Schuldfrage fiel dann erstmals die Formulierung, die wenig später den zentralen Gehalt philosophischen Glaubens ausmachen sollte: »Daß Gott ist, ist genug. Wenn alles verschwindet, Gott ist, das ist der einzige feste Punkt.«[179] Jeder Einzelne war aufgefordert, durch formales Transzendieren seine weltanschaulich-konfessionelle Bindung so weit zu verwandeln, dass er aus ihr leben konnte, ohne die grundsätzliche Verständigung mit Menschen anderer weltanschaulich-konfessioneller Bindung einzuschränken.

Jaspers teilte die allgemeine Hinwendung zur Religion durchaus. Wie viele seiner Zeitgenossen war er überzeugt, dass sie bisher »die meiste haltbare und gehaltvolle Ordnung«[180] verwirklicht habe und dazu bis auf weiteres keine gleichwertige Alternative bestehe. Hinsichtlich der Frage, was die Philosophie zur gesellschaftlichen Stabilisierung beitragen konnte, gab er sich keinen Illusionen hin: »Philosophie kann nicht leisten, was Religion dem Menschen gibt.«[181] Ganz davon abgesehen, dass sie weder Trost zu spenden noch Hoffnung zu verbreiten in der Lage war, fehlte ihr die Kraft, ihren Einsichten aus sich selbst heraus allgemeine Geltung zu verschaffen. Sie war, um entsprechend wirken zu können, auf eine durch Religion geweckte und durch Religion entwickelte Empfänglichkeit angewiesen. »Philosophie kann die soziologisch wirksame Überlieferung der dem Menschen unerläßlichen Gehalte nicht verwirklichen, welche allein in der religiösen Überlieferung von früher Kindheit an stattfindet und mit dieser auch die Philosophie trägt.«[182] Deshalb lag Jaspers viel daran, dass die Menschen »in der Überlieferung einer bestimmten Konfession aufwachsen«.[183]

Umso schärfer kritisierte er jedoch, wenn eine Konfession aus ihrer gesellschaftlichen Verantwortung einen Anspruch für sich selbst ableitete. Die Verhältnisse im Deutschland der Nachkriegszeit schwangen unüberhörbar mit, wenn er schrieb: »Immer da ist das Angebot der religiösen Konfessionen. Wenn alles im Wirbel des Unsinns durcheinander geht, zeigen sie ihre Stetigkeit. Sie steigern, dem die Freiheit fliehenden Geiste der Zeit entsprechend, in der Anarchie oder in der Diktatur abwechselnd zur Gel-

176 K. Jaspers: »Erneuerung der Universität«, KJG I/21, 74.
177 K. Jaspers: »Geleitwort für die Zeitschrift *Die Wandlung*«, 20.
178 K. Jaspers: »Antwort an Sigrid Undset«, 21.
179 K. Jaspers: »Die Schuldfrage«, 144.
180 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 78.
181 Ebd., 100.
182 Ebd.
183 Ebd., 102.

tung kommend, heute ihre uneingeschränkte Orthodoxie, ihren Charakter der völligen Bindung des Menschen, – aber ohne wiederherstellen zu können, was die Religion einst war: die Durchdringung des ganzen Lebens in jedem Alltag, von der Geburt bis zum Tode, – der Raum, in dem alles geschieht, und durch den der Mensch stets zu Hause ist.«[184] In der Tat meldeten die beiden großen christlichen Konfessionen aus ihrer herausgehobenen Stellung einen weiter gehenden Anspruch an. Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche sahen in der unübersichtlichen, für viele ausweglosen Situation durchaus Chancen in eigener Sache und sprachen in ihren offiziellen Stellungnahmen von dem Ziel, die fortschreitende Säkularisierung durch eine Rechristianisierung der Gesellschaft zurückzudrängen.[185] Manch einer sah die »Stunde der Kirche« gekommen. Diesen Anspruch hielt Jaspers für vermessen und verfehlt in einem – vermessen, weil ihm der Prozess der Säkularisierung unumkehrbar erschien, verfehlt, weil er den mit der Rechristianisierung erhobenen Ausschließlichkeitsanspruch als einen Herd der Intoleranz erkannte. In der modernen, funktional ausdifferenzierten und pluralistisch organisierten Gesellschaft konnte und durfte die Religion nicht mehr werden, was sie einmal gewesen war: eine politische Daseinsmacht, die das gesamte öffentliche Leben bestimmte. Jaspers ließ hier keine Kompromisse gelten. Gemäß dem Satz, gegen Intoleranz könne es nur Intoleranz geben, bezog er in seiner Kritik eindeutig Position: »Ich verstehe nicht, wie man zum Ausschließlichkeitsanspruch sich neutral verhalten kann. Das wäre möglich, wo man die Intoleranz als faktisch ungefährlich wie eine wunderliche Anomalie behandeln dürfte. So ist es aber mit dem biblisch fundierten Ausschließlichkeitsanspruch ganz und gar nicht. Er erstrebt aus der Natur seines Wesens den Anspruch durch immer wieder mächtige Institutionen und steht ständig auf dem Sprunge, von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer zu entflammen.«[186]

Das waren harte Worte, deren Radikalität sich daraus erklärte, dass Jaspers im Ausschließlichkeitsanspruch eine verhängnisvolle Verkehrung am Werk sah: die Verkehrung der Unbedingtheit des Glaubens, wie sie der Einzelne unvertretbar und unverwechselbar in Gottes unbedingter Forderung vernahm, in eine allgemeine Wahrheit für alle.[187] Verhängnisvoll war sie deshalb, weil der Ausschließlichkeitsanspruch auf den ersten Blick den Eindruck erweckte, jene im Zuge der Säkularisierung verlorengegangene Unbedingtheit wiederherzustellen. Die Verleugnung oder Verharmlosung anderer Wahrheit erschien dann selbst schon als eine unbedingte Glaubenshandlung.

184 Ebd., 144.

185 Vgl. M. Greschat: »›Rechristianisierung‹ und ›Säkularisierung‹. Anmerkungen zu einem europäischen interkonfessionellen Interpretationsmodell«, in: J.-C. Kaiser, A. Doering-Manteuffel (Hg.): *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland,* Stuttgart u.a. 1990, 1–24; T. Großbölting: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945,* Göttingen 2013, 21–94.

186 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 86.

187 Vgl. ebd., 83.

Jaspers sah in dieser Verkehrung von Unbedingtheit in Ausschließlichkeit nicht nur die Ursache, sondern darüber hinaus auch das legitimierende Prinzip aller religiös motivierten Gewalt. Da sie mehr war als lediglich eine Verwechslung, konnte sie auch nicht einfach durch geduldige Aufklärung aus der Welt geschafft werden. In der Bibel selbst begründet, erforderte ihre Überwindung eine Verwandlung der biblischen Religion durch Philosophie.

Dieselbe Leidenschaft, mit der in der Bibel die Glaubensgewissheit »Gott ist« zum Ausdruck kam, war nach Jaspers auch der Grund, warum in der Bibel der Ausschließlichkeitsanspruch dominant bleiben konnte. Um sich davon dauerhaft zu befreien, hätte es einer dem formalen Transzendieren analogen Gedankenbewegung bedurft, die den Ausschließlichkeitsanspruch kritisch hinterfragte und seine Widersprüchlichkeit Schritt für Schritt offenlegte. Diesen philosophischen Impuls gab es jedoch nicht: »Es fehlt in der Bibel, mit Ausnahme verschwindender Ansätze, das philosophische Selbstbewußtsein« und »die Herrschaft denkender Prüfung.«[188] So stand der Gedanke des einen Gottes für alle Menschen, wie ihn die Propheten in der Unbedingtheit ihrer Gottesbeziehung erfuhren, dem Ausschließlichkeitsanspruch unvermittelt gegenüber, ohne ihn aufzulösen: »Leidenschaft wird durch Leidenschaft korrigiert.«[189] Weil die Propheten keine Philosophen waren, die auf ihre Erfahrung reflektierten, konnte in der biblischen Religion nicht die Einsicht wachsen, dass die Gleichheit aller Menschen vor Gott, begründet in der Unbedingtheit ihrer Gottesbeziehung, einen ausschließlichen Weg zu Gott unmöglich machte. Damit war eine Verkehrung von Unbedingtheit in Ausschließlichkeit vorgezeichnet, die Jaspers in allen drei biblischen Offenbarungsreligionen wahrnahm, am deutlichsten jedoch im Christentum, weil hier der Weg zu Gott über den Glauben an den Mensch gewordenen Gottessohn führte.

Wenn Jaspers es für unverzichtbar hielt, den christlichen Ausschließlichkeitsanspruch zu überwinden, konnte er auf entgegenkommende Tendenzen des Zeitalters verweisen: »Es scheint heute, daß immer weniger Menschen an Christus als den einen, alleinigen Sohn Gottes, als den von Gott gesandten einzigen Mittler glauben.«[190] Traf dieser Eindruck zu, musste das Festhalten am Christusdogma der erforderlichen Ausbildung eines Menschen und Völker verbindenden Ethos im Wege stehen. Jaspers befürchtete, die Abnahme des Christusglaubens könnte zu einem Erlöschen jenes Christusgeistes führen, von dem das biblisch gegründete Ethos wesentlich zehrte. Deshalb kam es darauf an, »ob der Christusglaube verwandelt aufgefangen werden kann als Moment der biblischen Religion, befreit von dem Stigma der Ausschließlichkeit.«[191] Für Jaspers schien die Antwort klar: »Die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem

188 Ebd., 92–93.
189 Ebd., 93.
190 Ebd., 86.
191 Ebd., 87.

Ursprung wird von uns unwillkürlich gesehen als Erneuerung des im Religiösen verborgenen philosophischen Glaubens, als Verwandlung der Religion in Philosophie (oder philosophische Religion).«[192]

So, wie Jaspers die Frage beantwortete, schien es, als erhöbe er seinerseits einen Ausschließlichkeitsanspruch, der an Entschiedenheit dem christlichen in nichts nachstand. Der Kontext verriet jedoch, dass dem nicht so war. Jaspers sah durchaus, wie weit er mit seinen Vorstellungen von der religiösen Wirklichkeit entfernt lag. Was seine Wirkungsmöglichkeiten als Philosoph betraf, gab er sich keinen Illusionen hin. Ohne eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit von religiöser Seite war hier nichts auszurichten, weshalb er respektvoll seine Zusammenarbeit anbot: »Der Philosoph kann unmöglich dem Theologen und den Kirchen sagen, wie sie es machen sollen. Der Philosoph kann nur hoffen, mitzuarbeiten an den Voraussetzungen. Er möchte helfen, den Boden zu bereiten und den Raum der geistigen Situation fühlbar zu machen, in dem wachsen muß, was er nicht schaffen kann.«[193] Dieser Haltung entsprach es, dass Jaspers Fragen formulierte, die vielleicht nicht einmal der Theologe beantworten konnte, er selbst aber schon gar nicht, und die deshalb keineswegs rhetorisch gemeint waren: »Was kann an Dogmen fallen, weil sie dem modernen Menschen in der Tat fremd geworden und ohne Glaubhaftigkeit sind?« – »Wenn eine Verwandlung aller Dogmen vollzogen wird, wer schafft sie?« – »Wo ist der feste religiöse Boden, der bleibt?«[194] Jaspers verstand seine Ausführungen als »philosophische Vorarbeit« und schloss sie mit der Bemerkung ab, im Philosophieren liege »eine Tendenz zur Hilfe für die religiösen Institutionen, welche in ihrer Weltwirklichkeit von der Philosophie bejaht werden, ohne daß die Philosophen geradezu an ihr teilnehmen können.«[195]

4. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung

Mit diesen weitgespannten Überlegungen ist der Horizont abgesteckt, vor dem *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* Kontur gewinnt. Dabei genügt ein flüchtiger Blick, um zu erkennen, dass trotz der teilweise beträchtlichen Akzentverschiebungen die Kontinuität zu dem, was Jaspers bis dahin über den philosophischen Glauben geschrieben hatte, gewahrt blieb. So begegnet jenes Bedürfnis nach einem göttlichen Zuspruch, das Jaspers einmal Jean Wahl anvertraut hatte,[196] es begegnet die Periechontologie, mit deren Hilfe die Rede vom göttlichen Zuspruch wieder einen Sinn

192 Ebd., 97.
193 Ebd.
194 Ebd., 98.
195 Ebd., 104–105.
196 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 516.

erhalten sollte,[197] und es begegnet die Notwendigkeit einer Verwandlung der christlichen Bekenntnisreligion im Rahmen der umfassenderen biblischen Religion.[198]

Vor dem Hintergrund dieser großen Kontinuitätslinien fällt allerdings umso deutlicher auf, dass Jaspers die existentiellen Vollzüge, die er noch in den Basler Vorlesungen gewagt hatte, wieder zurücknahm. Er selbst betonte es in der Einleitung des Buches ausdrücklich: Er rede »auf weite Strecken betrachtend«[199] von den Dingen, und zwar nicht nur vom Offenbarungsglauben, der ihm fremd war und damit eine Teilnehmerperspektive ausschloss, sondern auch vom philosophischen Glauben. Diese Distanzierung betraf vor allem den Umgang mit den Glaubensgehalten. Jaspers hatte sie in der einschlägigen Schrift von 1948 noch in Form von drei Glaubenssätzen dargestellt: »Gott ist«, »Es gibt die unbedingte Forderung«, »Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz«. Darauf verzichtete er nun: Sie kamen in dem Buch nicht mehr vor. Im Abstand der Jahre erschienen sie ihm zu positiv, zumal er entsprechende Bedenken schon damals geäußert hatte. Ihm war nicht wohl dabei, dass sie in ihrer thesenartig zugespitzten Form, in ihrem »Pathos des unumgänglichen Behauptens«[200] wie Bekenntnissätze wirken konnten. »Es besteht eine Scheu vor dem glatten Aussprechen der Sätze. Sie werden zu schnell wie ein Wissen behandelt und haben dann ihren Sinn verloren. Sie verführen zu einem falschen Anspruch des sie Aussprechenden.«[201]

An die Stelle der drei Glaubenssätze trat nun die Vielzahl der Chiffern. Auch in ihnen kamen Glaubensgehalte zum Ausdruck, allerdings in einer ganz anderen Form. Als bewegliche Sprache der Transzendenz waren sie viel weniger positiv. Chiffern behaupten nicht, sondern geben zu denken; sie nötigen nicht, sondern lassen frei. Ihnen fehlt die Eindeutigkeit, zu der die Glaubenssätze verführen können, und doch sind sie alles andere als beliebig. Wer sich ihnen öffnet, wird von ihnen ergriffen. Er wird in einen Kampf konkurrierender Glaubensmächte hineingezogen, in dem er seinen eigenen Glauben finden und bewähren muss. »Der Kampf im Reich der Chiffern beginnt, wenn sie in existentieller Ergriffenheit gehört werden. Dann sind sie nicht nur vieldeutig. Sie entsprechen ursprungsverschiedenen existentiellen Möglichkeiten. Sie stehen in wechselnden Rangordnungen der Nähe und Ferne zur Transzendenz. Manche leuchten auf unserem Lebensweg, andere werden als fremde, dunkle, verführende Sprache verworfen. [...] Allen Chiffern gegenüber, die nicht in der völligen Unverbindlichkeit bloß zur Kenntnis genommen werden, findet Aneignung und Abwehr statt: der Kampf im Reich der Chiffern.«[202] Diesen Kampf Chiffer gegen Chiffer zu bestehen,

197 Vgl. ebd., 180–212.
198 Vgl. ebd., 480–499.
199 Ebd., 124.
200 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 17.
201 Ebd., 38.
202 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 249.

bedeutet nicht, ihn zugunsten dieser oder jener Chiffer entscheiden zu wollen. Die jeweils ansprechenden und mitreißenden Chiffern bleiben nur so lange lebendig, wie sie von den abgelehnten und verworfenen herausgefordert werden. Werden diese widerständigen Chiffern jedoch erstickt, in sich selbst oder bei anderen, ist der Kampf konkurrierender Glaubensmächte keinesfalls beendet, sondern lediglich auf eine andere Ebene verlagert: Er wird als roher Daseinskampf weitergeführt, in dem Chiffern als leibhaftige Realitäten aufeinanderprallen. Angesichts dieser Gefahr erscheint auch ein Glaubenssatz wie »Gott ist« problematisch. Je öfter er ausgesprochen wird, desto mehr wird vergessen, dass die Rede von Gott nicht nur eine Glaubensgewissheit ausdrückt, sondern auch eine Chiffer ist. Deshalb erinnerte Jaspers nun daran, dass neben dem Glaubenssatz »Gott ist« ebenso gilt: »Der philosophische Glaube weiß nicht von Gott, sondern hört nur die Sprache der Chiffern. Gott selber ist ihm eine Chiffer.«[203]

Von den Chiffern war in den Basler Vorlesungen kaum die Rede gewesen. Wenn Jaspers sie nun in den Mittelpunkt der Darstellung rückte, knüpfte er an den dritten Band der *Philosophie* an, wo er sie unter dem Titel »Lesen der Chiffreschrift«[204] erstmals und umfassend behandelt hatte. Doch obwohl *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* vieles davon aufgriff, ging er zugleich weit darüber hinaus. Der vierte und fünfte Teil des Buches, »Vom Wesen der Chiffern« und »Der Kampf im Reich der Chiffern«, war nicht nur dem Umfang nach, sondern auch in der Sache deutlich komplexer als der entsprechende Teil im dritten Band der *Philosophie.* Während Jaspers dort die Bewegung des Gedankens zielstrebig auf das Innewerden des Seins im Scheitern zulaufen ließ, den Blick also auf Verwirklichung richtete, drängte er hier, seiner eingangs betonten Betrachterperspektive gemäß, in die Breite der Möglichkeiten. In kritischer Distanz gegenüber dem Offenbarungsglauben und seiner Tendenz zur »Verkehrung von Chiffernsprache in Realität«[205] entfaltete er anhand ausgewählter Beispiele den Reichtum der Chiffernwelt achsenzeitlichen Ursprungs. Dem philosophischen Glauben waren die Chiffern der griechischen Dichtung und Philosophie, der indischen und chinesischen Weisheit ebenso wichtig wie die Chiffern der biblischen Religion. Sie alle mochten nach Rang, Tiefe und Gewicht variieren, mochten in den Hintergrund getreten, in Vergessenheit geraten oder umittelbar präsent sein: In allen kam Wahrheit zum Ausdruck, und diese vielgestaltige, vielfältige und vieldeutige Wahrheit führte Jaspers gegen den exklusiven Wahrheitsanspruch des Offenbarungsglaubens ins Feld. Seine Darstellung war deshalb bei aller betrachtenden Zurückhaltung nicht unbeteiligt. Wie er selbst betonte, war sie »von vornherein ›interessiert‹. Wir möchten in Berührung kommen mit der Wahrheit der Chiffern. [...] In den geschichtlichen Gestal-

203 Ebd., 248.

204 K. Jaspers: *Philosophie III,* 128–236. (In den dreißiger Jahren verwendete Jaspers noch die französische Schreibung des Begriffs.)

205 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 248.

ten der Chiffern sind wir aufmerksam auf das, was als mögliche Wahrheit anspricht. Wir verhalten uns also nicht objektiv, d.h. nicht wissenschaftlich, nicht historisch, psychologisch, soziologisch, aber auch nicht subjektiv nach Geschmack und Neigung. Wir treten vielmehr ein in die Betroffenheiten, die überall, wo wir dabei sind, im Denken zu innerem Handeln werden.«[206]

So blieben die existentiellen Vollzüge im Reich der Chiffern durchaus erhalten, wenn auch gegenüber den Glaubenssätzen deutlich abgeschwächt. Deren Zurücknahme bedeutete denn auch keine Distanzierung von den existentiellen Erfahrungen, die darin zum Ausdruck kamen. Dass Gott ist, stand für Jaspers nie in Zweifel, genauso wenig wie die Gewissheit, dass es die unbedingte Forderung gibt und dass die Welt ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz hat. Die Akzentverschiebung von den Glaubenssätzen zu den Chiffern betraf vielmehr die Art und Weise, wie von diesen Gewissheiten gesprochen wurde, und war zeitgeschichtlich motiviert.

Schon im Vorwort des Buches machte Jaspers deutlich, dass die europäisch-abendländische, auf die Überlieferung der biblischen Religion gegründete Perspektive nicht mehr zeitgemäß war. »Unsere Grundfragen sind Fragen der Menschheit geworden.«[207] Mit der bald nach Kriegsende einsetzenden Entkolonialisierung gewannen jahrhundertelang europäisch dominierte Völker nicht nur ihre politische, sondern auch ihre kulturelle Unabhängigkeit zurück.[208] Religiöse Überlieferungen, die bislang eher als exotisch gegolten hatten, drangen nun als ernstzunehmende Glaubensmächte ins allgemeine Bewusstsein und konnten in der Bemühung um ein Menschen und Völker verbindendes Ethos nicht mehr übergangen werden: »Wir suchen heute den Boden, auf dem Menschen aus allen Glaubensherkünften sich über die Welt hin sinnvoll begegnen könnten, bereit, ihre je eigene geschichtliche Überlieferung neu anzueignen, zu reinigen, zu verwandeln, aber nicht preiszugeben.«[209]

Mit dem Ausbruch des Kalten Krieges wurde die Konzentration auf Europa vollends obsolet. 1949 zündete die Sowjetunion erfolgreich eine Atombombe, das atomare Wettrüsten begann, es entstand eine völlig neue Situation. Erstmals in der Geschichte war es möglich geworden, dass die Menschheit sich selbst vernichtete. Angesichts ihres drohenden Endes mahnte Jaspers in eindringlichen Worten zur Umkehr: »Ohne Umkehr ist das Leben der Menschen verloren. Will der Mensch weiterleben, so muß er sich wandeln. Denkt er nur an das Heute, so kommt der Tag, mit dem der Atomkrieg beginnt, durch den wahrscheinlich alles ein Ende hat.«[210] Jaspers vermied allerdings, diese Umkehr an den Gehorsam gegenüber Gott zu binden, wie er das noch in den ers-

206 Ebd., 259.
207 Ebd., 97.
208 Die Entkolonialisierung hatte Jaspers wenige Jahre zuvor in seinem Atombombenbuch zum Thema gemacht. Vgl. K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen,* 112–145.
209 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 97.
210 K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen,* 49.

ten Nachkriegsjahren getan hatte. Die Selbstverständlichkeit, mit der Kirchenvertreter sich in ihrem Kampf gegen das atomare Wettrüsten auf Gottes Willen beriefen,[211] belehrte ihn eines Besseren. Der Appell zur Umkehr lief hier auf eine Rückkehr zum Offenbarungsglauben hinaus und nicht, wie Jaspers gehofft hatte, auf dessen Verwandlung in den philosophischen Glauben. Die Rede vom Gehorsam gegenüber Gott musste deshalb zu Missverständnissen führen. Hinzu kam, dass sie in der neuen Situation zu kurz griff. Indem sie auf die biblische Religion beschränkt blieb, ignorierte sie andere Glaubensmächte, ohne deren Mitwirkung ein Menschen und Völker verbindendes Ethos nicht zustande kommen konnte. So war den ostasiatischen Erlösungslehren der Gedanke der Umkehr durchaus vertraut, die Bindung an einen göttlichen Willen dagegen eher fremd. Um die indische und chinesische Religion mit einzubeziehen, bezog Jaspers das formale Transzendieren nicht mehr vorrangig auf den »einen Gott, der als Schöpfer der Welt gegenübertritt«, sondern auf den »unpersönlichen Grund, der über aller Welt und über allen Göttern und über dem einen Gott steht«, also auf »das Sein, das Nichts ist, das beides und keines von beiden ist«.[212] Gegenüber dem Einen der Bibel rückte nun das Eine der Philosophie wieder stärker in den Mittelpunkt. Indem Jaspers nicht mehr von der Führung durch Gott, sondern von der »Führung durch das Eine«[213] sprach, vollzog er jenen Schritt von der biblischen Religion zur Wahrheit in allen Religionen, den er in den Basler Vorlesungen noch unterlassen hatte.

Wenn Philosophie den Blick auf die Wahrheit in allen Religionen richtet, zielt sie nicht auf einen Grundbestand von Glaubensgehalten, der als kleinster gemeinsamer Nenner universale Geltung besäße. Die verschiedenen Religionen mögen über ihre Chiffern noch so sehr vergleichbar sein: Die Wahrheit in allen Religionen liegt jenseits der Chiffern, und Philosophie hat die Bedingungen zu klären, aufgrund deren ein gemeinsames, die Menschen unterschiedlichster Glaubensherkünfte verbindendes »Transzendieren über die Chiffern in das Chiffernfreie«[214] möglich wird.

Um diese Bedingungen – den »für alle Menschen gemeinsamen Boden«[215] – sichtbar zu machen, rückte Jaspers einen Begriff in den Mittelpunkt, den er in seinen Schriften seit 1945 wiederholt verwendet hatte: den Begriff des philosophischen Grundwissens. Als ein Wissen davon, »wie wir uns in der Welt finden«,[216] geht das philosophische Grundwissen über jedes empirische Gegenstandswissen hinaus, ohne sich zu einem metaphysischen Totalwissen zu runden. Wie die Beispiele zeigen, die Jaspers am Anfang des Buches vorwegschickte, erscheint es zunächst als ein Nichtwissen. Der mit-

211 Vgl. ebd., 349–354.
212 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 404.
213 Ebd., 397.
214 Ebd., 444.
215 Ebd., 121.
216 Ebd., 123, 180, 190. Vgl. auch die Formulierung, das Grundwissen sei ein Wissen davon, »worin wir uns finden« (ebd., 195, 207, 209).

telalterliche Spruch und die Verse aus dem Rigveda schließen mit einer Frage, die ohne Antwort bleibt, während das Gleichnis des Sperlings deutlich macht, dass auch der christliche Glaube keine letzte Gewissheit bringt: Vom Ursprung, aus dem wir leben, wissen wir nichts.[217] Die Beispiele zeigen aber auch, dass es gerade das Wissen um dieses Nichtwissen ist, was die Menschen quer durch alle Zeiten und Räume verbindet – verbinden könnte, müsste man wohl besser sagen, denn solange noch das Missverständnis herrscht, das Verbindende sei in gemeinsamen Glaubensgehalten zu suchen, behält das Trennende das letzte Wort. Glaubensgehalte machen den Unterschied zwischen den Religionen, und da jede Initiative, darüber einen für alle Menschen gemeinsamen Boden zu finden, auf eine »Verdünnung«[218] hinausliefe, die legitimerweise keiner will, gerät das Anliegen als solches in Verruf, anstatt zu fragen, ob es nicht auf einer Ebene darunter zu realisieren sei.

Der alle Menschen verbindende Boden, der in den Glaubensgehalten selbst nicht zu finden ist, liegt in den apriorischen Formen, durch die sie gebildet und verstanden werden. Weil wir vom Ursprung, aus dem wir leben, letztlich nichts wissen, können wir darüber auch kein Einverständnis erzielen. Verständigung ist allerdings darüber möglich, warum wir von diesem Ursprung nichts wissen und wie wir mit diesem Nichtwissen umgehen. Uns allen ist gemeinsam, dass wir in der Subjekt-Objekt-Spaltung stehen, Transzendenz als das Umgreifende alles Umgreifenden deshalb ›nur‹ in Chiffern vergegenwärtigen können, aufgrund der Schwerkraft unseres Denkens aber immer wieder dazu neigen, diese Chiffern zu etwas Leibhaftigem zu vergegenständlichen. Dadurch kommt es zu jenem gewaltsamen Kampf der Glaubensmächte, der das Bild der Welt bestimmt, aber, so die Hoffnung, in einen liebenden Kampf der Glaubensmächte verwandelt werden kann, wenn das Wissen von diesen grundlegenden Zusammenhängen allgemein wird. Als ein philosophisches Grundwissen ist es Gegenstand der Periechontologie, und nachdem Jaspers das zunächst eher beiläufig erwähnt hatte,[219] hob er es nun eigens hervor. Der dritte Teil des Buches über den *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* formulierte den Sachverhalt bereits in der Überschrift: »Aus dem philosophischen Grundwissen (der Philosophie der Weisen des Umgreifenden)«.[220]

In der Periechontologie liegt das philosophische Grundwissen als eine Lehre vor, so dass Jaspers es als »Werkzeug«[221] und »Rahmen«[222] bezeichnen konnte. Als Werkzeug hat es eine analytische Funktion, indem es dogmatische Fixierungen aufbricht und

217 Vgl. ebd., 114–115.
218 Ebd., 209.
219 Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 28.
220 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 180.
221 Ebd., 190, 337.
222 Ebd., 210, 336.

den Reichtum der Chiffern entfaltet, als Rahmen hat es dagegen eine systematische Funktion, indem es die unterschiedlichen Chiffern in einen Zusammenhang bringt.

Aber das philosophische Grundwissen ist mehr. Was die Philosophie periechontologisch ausarbeitet, ist unreflektiert schon da und bestimmt ihre Zeit: »Wir leben immer in einem Grundwissen.«[223] Anders als das religiös durchsetzte und philosophisch in den Begriff gehobene Grundwissen früherer Zeiten – Jaspers nannte paradigmatisch den Katholizismus und das ihn bestimmende Prinzip der Katholizität, dem noch die Metaphysik Hegels verpflichtet war[224] – ist das moderne Grundwissen vom Bewusstsein seiner Unabschließbarkeit geprägt. Die Pluralität und Heterogenität der Lebensformen macht uns klar, dass es die eine Wahrheit für alle nicht gibt, entlässt uns aber keineswegs aus der Verantwortung, dass wir eine Menschheit sind, zu der wir uns in unserem Denken und Tun erst noch entwickeln müssen. Jaspers sprach deshalb zugleich von dem »Entwurf«[225] und der »Hervorbringung«[226] des philosophischen Grundwissens. Dabei leitete ihn die Hoffnung, dass es einmal in der »inneren Verfassung«[227] der Menschen selbstverständlich wird. Obwohl als Werkzeug und Rahmen verwendbar, ist es kein bereitliegendes Verfahren, auf das man zurückgreifen könnte, sobald der Kampf der Glaubensmächte in Gewalt auszuarten droht. Vielmehr hat es einen performativen Charakter, indem es sich allein in der Verständigung selbst immer wieder neu entwirft und hervorbringt. Die Rede vom Grundwissen bedeutet also »nicht die Verkündigung einer nun endgültig erreichten Einsicht, sondern das Ausstrecken der Hände. Das Verlangen ist, dieses Grundwissen, das Bedingung eines allgemeinen Sichverbindens ist, selber in der Verbindung zu entfalten.«[228]

Mit dem einschlägigen dritten Teil des Buches, vor allem aber mit den terminologischen Unterscheidungen in einem längeren Abschnitt des fünften Teils[229] hatte Jaspers das philosophische Grundwissen erstmals ins Zentrum der Darstellung gerückt. Es scheint, als sei ihm die Sache nun erst hinreichend klar geworden. Differenzierungen wie die folgenden mögen zwar als Intuition schon früh leitend gewesen sein, wurden aber nie in dieser Eindeutigkeit formuliert: »Grundwissen hat einen zweifachen Sinn. Erstens ist gemeint das Grundwissen in der Mannigfaltigkeit der Seinsentwürfe, der Ontologien und Weltbilder, die heute zu den großen Chiffern gehören. Zweitens ist ein viel bescheideneres, von uns gesuchtes Grundwissen gemeint, das auf dem Boden der gesamten Überlieferung steht. Es erkennt keinen Gegenstand, sondern erhellt

223 Ebd., 207. Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 186.
224 Vgl. K. Jaspers: »Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus«, 37; *Von der Wahrheit,* 842, 849.
225 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 209, 211.
226 Ebd., 337.
227 Ebd., 208.
228 Ebd., 211–212.
229 Vgl. ebd., 335–337.

ohne Abschluß die Räume, Ursprünge, Möglichkeiten, innerhalb derer das andere Grundwissen in Chiffern stattfindet. Wir unterscheiden Grundwissen als Ontologie von dem Grundwissen als Periechontologie.«[230] – »Es ist die philosophische Entscheidung meiner inneren Verfassung, ob ich ein Grundwissen, das in der Tat eine Chiffer ist, zum bestimmenden, einzig beherrschenden in mir werden lasse, oder ob ich einem Grundwissen des Sichfindens im Umgreifenden den Vorrang gebe. Dann lebe ich in dem unendlichen Raum, in dem Chiffern ihren jeweiligen, aber keinen absoluten Sinn haben.«[231] – »Das Grundwissen des Umgreifenden ist keine Chiffer.«[232] In *Von der Wahrheit* fehlte dergleichen. Der Begriff wurde dort eher beiläufig verwendet, so als sei er längst bekannt. Eine terminologische Einführung gab es lediglich in der vierten Auflage der *Allgemeinen Psychopathologie*, also in einem nicht primär philosophischen Kontext, und sie enthielt nicht die Differenzierungen des Spätwerks.[233] Es kann kein Zweifel bestehen: Mit dem *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* gewann das philosophische Grundwissen einen höheren Stellenwert. Das wird nicht zuletzt daran deutlich, dass Jaspers in der drei Jahre später erscheinenden *Kleinen Schule des philosophischen Denkens* die Vorlesung, die in den vergleichbaren Schriften früherer Jahre stets »Das Umgreifende« geheißen hatte, nun »Das Grundwissen« nannte, auf einen erläuternden Zusatz in Klammern wie noch im Buch also verzichtete.[234] Die Sache stand nun sozusagen für sich selbst. Von seinen bisherigen Bemühungen, sie zu fassen, distanzierte er sich dagegen. Die »ausführliche«, aber im Vergleich zu seinen Schriften jüngeren Datums »schlechtere« Darstellung in *Von der Wahrheit* habe die Sache nicht überzeugend entwickelt.[235]

Der Bedeutungszuwachs des philosophischen Grundwissens war eng mit der betrachtenden Haltung des Buches verknüpft und konnte für das Verständnis des philosophischen Glaubens nicht ohne Folgen bleiben. Durch den Verzicht auf biblisch motivierte Glaubenssätze kam die Entfaltung des philosophischen Grundwissens noch einmal neu in den Blick. Bisher hatte Jaspers es als eine geschichtliche Macht aufgefasst, die dem Menschen entgegenkam und der er philosophisch entsprechen musste. »Ein neues herrschendes Grundwissen wird nicht schnell entworfen. Es muss zusammenwachsen aus Schauen, Denken, Sprechen der Zeitgenossen. Heute ist das Erregende, daß zwar niemand es hinstellen kann, daß es aber doch fühlbar in aller Zerstreutheit sich herandrängt.«[236] Aus dieser Äußerung von 1949 sprach noch ganz die Aufbruchsstimmung der vorangegangenen Jahre, jener unmittelbaren Nachkriegs-

230 Ebd., 335.
231 Ebd., 336.
232 Ebd.
233 Vgl. K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie,* 275–276, 295–296.
234 Vgl. K. Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens,* 35–47.
235 K. Jaspers an H. Arendt, 17. April 1965, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 631.
236 K. Jaspers: »Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus«, 38.

zeit, als verschiedene Weltanschauungen um die geistige Vorherrschaft rangen und einen Anspruch auf das Ganze erhoben, den doch keine von ihnen einzulösen vermochte, weil die Realität viel komplexer war. Dieser Realität standzuhalten, um sie philosophisch aufzunehmen, verlangte von jedem Einzelnen, sich ernster als bisher an Transzendenz zu binden. »Die Realität zerstört das falsche Bewußtsein des Ganzen. Das Grundwissen darf sich in keiner Gestalt in der Zeit absolut setzen. Was auch immer geschieht, es ist nicht beiseitezuschieben, nicht durch Verurteilung zu erledigen, sondern es ist aufzufassen. Keine Realität ist als solche endgültig, jede Realität ist ein Moment des Ganzen. Sich offenzuhalten für jede Realität, sie nicht schnell abzufangen in schematisierende Auffassungen, sondern in sie einzudringen, jede Auffassung auch noch in Bewegung zu halten, ist die Bedingung für das Schreiten auf dem Weg zum Einen, für den alle Unstimmigkeiten, Überraschungen, Umwälzungen, Einbrüche zu Wegzeigern werden.«[237] Damit ein neues allgemeines Grundwissen zur Entfaltung kam, war ein starker, auf die Gewissheit, dass Gott ist, gegründeter Glaube erforderlich. Alles ernst zu nehmen und nichts auszublenden, auf keinem Standpunkt stehen zu bleiben, sondern jeden wieder zu verlassen, war nur möglich, wenn hinter dem unüberschaubaren Geschehen ein verborgener Sinn waltete, der von Zeit zu Zeit aufleuchtete. »Auf dem Wege geraten wir in undurchdringliches Dunkel, das uns verwirrt. Es kann sein, aber es ist nicht jederzeit verläßlich, daß uns gewiß ist, als ob auf dem Wege das Eine selber als Lenkung hinter allem stände, so daß die Erfahrung und Überwindung der Unstimmigkeiten wirklich ein Weg sind. Auf ihm erwarten uns zwar in der Zeit ständig neue Unstimmigkeiten. Aber gerade dieses kann uns die Richtung aus dem Einen quer zur Zeit fühlbar machen, um sie in der Zeit jeweils für uns nach Kräften einzuhalten.«[238]

Diese Bindung des philosophischen Grundwissens an den philosophischen Glauben lockerte Jaspers nun, indem er seine mögliche Entfaltung in Analogie zur Wissenschaft entwarf. Auch wenn das philosophische Grundwissen nicht zu zwingender, allgemeingültiger Erkenntnis führt, spricht es wie die Wissenschaft »keinen Glauben«[239] aus, ganz zu schweigen davon, dass es selbst »kein Glaube«[240] ist. Mit der Wissenschaft hat es darüber hinaus die Vorläufigkeit und Unabschließbarkeit gemeinsam, damit zugleich die Beständigkeit im Fortschritt. Während alle bisherigen Gestalten des philosophischen Grundwissens zu einem Abschluss drängten um den Preis, dass sie bestimmte Weisen des Umgreifenden vernachlässigten, und mit der Konsequenz, dass sie die Philosophie stets von vorn beginnen ließen, ist das moderne Grundwissen dank seiner Offenheit einer unbegrenzten Erweiterung fähig. Indem es aus den bisherigen

237 K. Jaspers: *Von der Wahrheit,* 672.
238 Ebd.
239 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 210.
240 K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube,* in diesem Band, S. 535.

Gestalten des philosophischen Grundwissens die Summe zieht, keine Weise des Umgreifenden auslassend, bereitet es den Boden für kommende Generationen, die in seiner weiteren Entfaltung fortschreiten.[241]

Ganz vom philosophischen Glauben löste Jaspers das philosophische Grundwissen freilich nicht. Mit der Distanzierung vom Glaubenssatz »Gott ist« nahm er keineswegs den Transzendenzbezug von Existenz zurück. Vielmehr betonte er, dass die Entfaltung des philosophischen Grundwissens auf der »Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis und existentieller Philosophie«[242] liegt. Die Eröffnung eines Raumes, innerhalb dessen Verständigung zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen möglich ist, gerät zu einer unverbindlichen Spielerei, wenn Verständigung nicht gesucht wird. Das philosophische Grundwissen kann den Entschluss dazu nicht vorwegnehmen, aber es kann ihn vorbereiten. Obwohl es keinen Glauben ausspricht, ist darin doch »ein Glaube im Grunde wirksam«, nämlich »der Glaube an die Möglichkeit, sich uneingeschränkt gegenseitig zu verstehen« oder »der Glaube, der sagt: Wahrheit ist, was uns verbindet«.[243] Dieser Glaube wächst mit der Entfaltung des philosophischen Grundwissens. Er ist ein philosophischer Glaube, weil er dem Kampf der Glaubensmächte vorhergeht und ihn trägt, ohne selbst Partei zu werden. Die Offenheit des philosophischen Grundwissens – »das Bewußtsein der Weite der Möglichkeiten«[244] – ist sein einziger Gehalt, weshalb er niemanden ausschließt. Wo er dagegen fehlt, kann sich das philosophische Grundwissen nicht entfalten.

Jaspers hat diese Überlegungen am Ende des dritten Teils über das philosophische Grundwissen angestellt. Sie erscheinen dort im Rahmen einer Antwort auf mögliche Einwände gegen die Idee eines solchen Wissens. Bezeichnenderweise laufen diese Einwände alle darauf hinaus, hier werde ein Glaube ungerechtfertigterweise für ein Wissen ausgegeben. Um nur die beiden wichtigsten zu nennen: »Jedes Grundwissen, auch das heute versuchte, ist faktisch eine Glaubensäußerung unter anderen und nicht die einzige. [...] Es ist eine Selbsttäuschung, gleichsam vor allem Glauben und über allen Glauben hinaus ein allgemeines Grundwissen gewinnen zu können.«[245] Wie immer, wenn Jaspers am Ende eines größeren Abschnitts mögliche Einwände vorwegnahm, weist auch diese Vorwegnahme darauf hin, dass die Gedanken noch im Fluss waren, eine weitere Klärung noch ausstand. Dafür spricht auch der defensive, abwehrende Charakter seiner Antwort. Die Einwände seien »nicht grundlos«, denn beim philosophischen Grundwissen »handelt [es] sich nicht um zwingende Wissenschaft. Nur ist der Schluß nicht gültig: also ist auch hier, wie bei aller Philosophie, schon der Glaube

241 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 336.
242 Ebd., 210.
243 Ebd., 211.
244 Ebd., 336.
245 Ebd., 211.

maßgebend«.[246] Natürlich ist er das, denn wie anders soll es zu verstehen sein, wenn Jaspers dann unmittelbar fortfährt, ein Glaube sei in der Tat wirksam? Schon in der Schrift von 1948 hatte er den philosophischen Glauben, der sagt, dass Gott ist, dass es die unbedingte Forderung gibt oder dass die Welt ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz hat, einen Glauben an Kommunikation genannt, den Zusammenhang zwischen beiden Äußerungen allerdings nicht eigens reflektiert. Die Herausarbeitung des philosophischen Grundwissens im Buch von 1962 war dazu ein erster Schritt, der zumindest das Problem umriss. Danach ist der philosophische Glaube vom Kampf der Glaubensmächte ausgenommen, da er ihm als Glaube an die Möglichkeit unverkürzter Verständigung immer schon vorhergeht. Trotzdem wird er immer wieder in den Kampf der Glaubensmächte hineingezogen, da er sich seiner Infragestellung oder Verleugnung durch anderen Glauben erwehren muss. Wie jeder Glaube lebt auch der philosophische von Menschen, die ihn bezeugen. Durch dieses Engagement tritt er, je nachdem, wer der Gegner ist, von Fall zu Fall anders in Erscheinung: anders gegen den Nihilismus (Daseinsglaube), anders gegen den Szientismus (Wissenschaftsglaube), anders gegen den Theismus (Offenbarungsglaube), die alle aus unterschiedlichen Gründen dazu neigen, Kommunikation an einem bestimmten Punkt abzubrechen.

Dass der philosophische Glaube an die Möglichkeit unverkürzter Verständigung kein schwärmerisches Gefühl war, sondern konkrete Folgen in der Welt haben konnte, ohne gleich in einen Kampf der Glaubensmächte einzutreten, deutete Jaspers am Ende des Buches an. Obwohl er inzwischen den Schritt zur Wahrheit in allen Religionen getan hatte, erachtete er die Verwandlung der christlichen Bekenntnisreligion im Rahmen der umfassenderen biblischen Religion, von der er ausgegangen war, nach wie vor als notwendig. Noch immer ging es ihm um den Beitrag, den die Philosophie dazu leisten konnte in dem Bewusstsein, das Wesentliche den Offenbarungsgläubigen selbst überlassen zu müssen. Einen gewichtigen Unterschied zu den Basler Vorlesungen gab es allerdings: Adressaten seines Gesprächsangebots waren nun nicht mehr die Theologen, sondern die Pfarrer. »Wer es wagt, den Pfarrerberuf zu ergreifen, weil er sich berufen glaubt, bezeugt einen im Interesse der Gemeinschaft höchst wünschenswerten Willen. Er trotzt den heute öffentlich geltenden Wertschätzungen. An diesen Pfarrern, nicht an den Theologen liegt es, was aus der Kirche wird. Die theologischen Fakultäten vermitteln Kenntnisse, aber erzeugen keinen Glauben.«[247]

Für diese Abkehr von den Theologen gab es nicht zuletzt persönliche Gründe. Sie war Ausdruck einer enttäuschten Hoffnung. Als Jaspers 1947 in Basel seine Vorlesungen über den philosophischen Glauben gehalten hatte, war ihm bewusst, dass man dort eine Berufung erwog.[248] In Basel aber lehrte Karl Barth, der die evangelische

246 Ebd.
247 Ebd., 508.
248 Vgl. K. Jaspers: »Von Heidelberg nach Basel«, 165.

Theologie seiner Zeit wie kaum ein Zweiter prägte. Jaspers' Gesprächsangebot an die Theologie bekam vor diesem Hintergrund eine konkrete Bedeutung. Wenn er in seinen Vorlesungen von »dem« Philosophen und »dem« Theologen sprach, lag es nahe, seine Äußerungen – besonders jene, wonach der Philosoph dem Theologen unmöglich sagen könne, wie er die Verwandlung der christlichen Bekenntnisreligion anzugehen habe – auf sich selbst und Karl Barth zu beziehen.[249] Sollte Jaspers die Hoffnung auf eine Zusammenarbeit (für die es, nebenbei bemerkt, mit Heidegger und Bultmann durchaus ein Beispiel gab) ernsthaft gehegt haben, wurde sie gründlich zerstört, als er in Basel zu leben und lehren begann. Barth dachte nicht daran, Jaspers in irgendeinem Punkt entgegenzukommen, und nahm ihn, nachdem er sich einmal etwas ausführlicher mit ihm beschäftigt hatte,[250] nicht weiter ernst. Die wenige Jahre später geführte und für ihn enttäuschend verlaufene Auseinandersetzung mit Bultmann, dem Gegenspieler Barths, um die Entmythologisierung der Bibel ließ Jaspers zu der Überzeugung gelangen, dass er auf die Gesprächsbereitschaft der Theologen nicht rechnen konnte.

Diese Enttäuschung allein rechtfertigte allerdings noch nicht die Hinwendung zu den Pfarrern. Dass sie nun in den Blick kamen, hing mit der Herausarbeitung des philosophischen Grundwissens zusammen. So, wie Jaspers es profilierte, stellte es eine Herausforderung dar, die anzunehmen der Seelsorger vielleicht eher bereit war als der Dogmatiker. »Das Grundwissen des Umgreifenden, in dem wir die uns vergönnten weitesten Horizonte suchen, hat auch für den Offenbarungsglauben einen Sinn. Es läßt die Offenbarung in ihrer ganzen Fremdheit und, wenn gedacht, als rational absurd fühlbar werden. Der Offenbarungsglaube wird sich bewußt, etwas Außerordentliches, für Menschen, wie sie sich in der Welt unter Menschen finden, Unmögliches zu vollziehen.«[251] Als Seelsorger kommt der Pfarrer ständig in Situationen, in denen er sich nicht hinter der Autorität seines Amtes verstecken kann, sondern als Mensch unter Menschen, als »Gleicher unter Gleichen«[252] gefordert ist. Mit denen, die ihn aufsuchen oder rufen, teilt er das Wissen, wie sie sich in der Welt finden. Auf ihre drängenden Fragen können die Verheißungen des Offenbarungsglaubens durchaus eine Antwort sein. Weil aber der Offenbarungsglaube im modernen Grundwissen nicht mehr selbstverständlich ist, reichen die konventionellen theologischen Redeweisen nicht mehr hin. Der Pfarrer muss Wege finden, die christliche Botschaft in gewandelter Sprache zu artikulieren. Mit

249 In Basel erzählte man sich später, dass Jaspers gesagt haben soll: »Er könne zwar kein Theologe sein und könne die Voraussetzungen nicht anerkennen, unter denen allein man einer sein könne. Aber *wenn* er Theologe wäre, dann wäre er es so wie Barth. Alle anderen Vertretungen der Theologie seien ihm weder verlockend noch glaubwürdig.« (E. Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968,* Göttingen 2011, 172)

250 Vgl. K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik,* Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung, Tl. 2,* Zollikon-Zürich 1948, 128–143.

251 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 222.

252 Ebd., 506.

seinem Gesprächsangebot kommt ihm der Philosoph dabei entgegen. Nimmt der Pfarrer es an, indem er die denkende Vergewisserung des Umgreifenden mitvollzieht, erfährt er die Notwendigkeit einer Verwandlung der christlichen Bekenntnisreligion im Rahmen der umfassenderen biblischen Religion in ihrer ganzen Wucht. Da Offenbarung hier, im philosophischen Denken, »keinen Ort«[253] hat, setzt er sich einer Erschütterung aus, die seinem Glauben einen neuen Ernst verleiht. Welche Worte er dann findet, um glaubhaft noch von Offenbarung zu reden, ist nicht dogmatisch vorgegeben, sondern ergibt sich aus der jeweiligen Situation von Angesicht zu Angesicht: »Die Aufgabe des Pfarrers wird in der Stille gestellt und erfüllt. Sie ist ohne Lärm. Sie liegt dort, wo im Ursprung die menschliche Existenz sich entscheidet.«[254]

Jaspers war überzeugt, dass die Bereitschaft zu dieser Verwandlung auf protestantischer Seite eher bestand als auf katholischer. Nachdrücklich appellierte er an das protestantische Prinzip: »die Möglichkeit, alle Erscheinungen des Glaubens zu durchbrechen zu neuer Verwirklichung aus dem Ursprung«. Dabei ging er so weit, dieses Prinzip noch gegen den Protestantismus selbst zu wenden: »gegen seine eigenen noch im Katholischen verharrenden oder wieder ihm nachgemachten und es doch nie erreichenden Gebilde«.[255]

5. Zur Entstehungsgeschichte

5.1 »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«

Die einschlägige Schrift von 1948 bildete den Abschluss eines Prozesses, innerhalb dessen Jaspers den philosophischen Glauben in seinen wesentlichen Zügen erfasst hatte. Dass er ihn ein Jahrzehnt später noch einmal zum Thema machte, war zunächst durch die Einladung zur Mitarbeit an der Festschrift für Heinrich Barth veranlasst. Gerhard Huber, von 1952 bis 1956 Assistent am Philosophischen Seminar in Basel und inzwischen Professor in Zürich,[256] fragte ihn zu Beginn des Jahres 1958 nach seiner Bereitschaft, an diesem Projekt mitzuwirken und einen Beitrag unter dem Arbeitstitel »Die Philosophie angesichts des Christentums« zu schreiben.[257] Jaspers sagte umgehend und ohne Einschränkung zu: »Grundsätzlich bin ich gerne bereit mitzuwirken bei dieser kollegialen Ehrung. Auch das besondere Thema ›Die Philosophie angesichts des Christentums‹ ist mir willkommen.«[258]

---

253 Ebd., 221.
254 Ebd., 508.
255 Ebd., 505–506.
256 Gerhard Huber, 1923–2007; Schweizer Philosoph und Pädagoge, nach Habilitation bei H. Barth und K. Jaspers in Basel von 1956 bis 1990 Professor für Philosophie und Pädagogik an der ETH Zürich; Hauptwerk: *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit,* Basel 1995.
257 G. Huber an K. Jaspers, 3. Januar 1958, DLA, A: Jaspers.
258 K. Jaspers an G. Huber, 8. Januar 1958 (Durchschlag), ebd.

Eine Zusage war schon aus Gründen der Opportunität geboten. Das Verhältnis zu Heinrich Barth, dem Kollegen am Philosophischen Seminar in Basel, war nicht frei von Spannungen. Gemessen an den Hörerzahlen war Jaspers der weitaus erfolgreichere Lehrer, ganz zu schweigen von seinem Ansehen in der Öffentlichkeit, an das Barth nicht im Entferntesten heranreichte. Das führte auf der universitätspolitischen Ebene, etwa in der Frage von Berufungen und Promotionen, immer wieder zu Konflikten, die Jaspers mit Geschick und Geduld zu entschärfen wusste.[259] Angesichts solcher Spannungen hätte eine Absage die Situation unnötig verkompliziert.

Dennoch gaben inhaltliche Gründe den Ausschlag für die Zusage. Es war das von Huber angeregte Thema, das ihn reizte. Jaspers sah darin eine willkommene Gelegenheit, sein Verhältnis zum christlichen Glauben klarzustellen, nachdem man in der Öffentlichkeit den Eindruck gewonnen hatte, er sei mit den Jahren ein christlicher Philosoph geworden. Für Sartre war er das freilich immer schon gewesen,[260] doch nun hielten ihn auch andere wie Hans Kunz[261] oder Golo Mann[262] dafür. Hinzu kam, dass ihm einige Aspekte seines Denkens, etwa die Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wie »Gott ist« oder die Rede von Gottes Willen, inzwischen selbst problematisch geworden waren, was eine erneute Selbstverständigung des philosophischen Glaubens notwendig machte. Mit dem vorgeschlagenen Thema konnte Jaspers seine Position differenzieren. Dass diese Klarstellung von Anfang an bestimmend war, belegt der einfache Umstand, dass Jaspers den zentralen Ausdruck des von Huber formulierten Arbeitstitels, das Verhältniswort »angesichts«, über den Festschriftbeitrag bis zum Buch beibehielt und dort im Vorwort eigens reflektierte.

---

259 Vgl. die Korrespondenz mit Heinrich Barth in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie,* 33–68.

260 Vgl. J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme,* Paris 1946, 16–17. Darauf hat auch Zahrnt im Gespräch mit Jaspers hingewiesen. Vgl. *Philosophie und Offenbarungsglaube,* in diesem Band, S. 530. Sartres Zuschreibung ist von der Weltöffentlichkeit bereitwillig übernommen worden. In einem Artikel der *New York Times* über Sartre und die übrigen »Prophets of Existentialism« wurde Jaspers als »leader of Christian Existentialists« präsentiert. Vgl. J. L. Brown: »Chief Prophet of the Existentialists. Sartre of the Left Bank has a philosophy that provokes both sermons and fistfights«, in: *New York Times,* 2. Februar 1947, 20–21, 50, 52, hier: 20 (Bildunterschrift). Jaspers kannte den Artikel. Vgl. »Der sogenannte Existentialismus«; »A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«, 199.

261 Im Denken von Jaspers gebe es eine »Akzentverschiebung«, insofern »die Transzendenz seit dem Erscheinen der ›*Philosophie*‹ sowohl einen ›positiveren‹ Gehalt wie eine größere Gewißheit gewonnen hat. Dementsprechend ist der ›Glaube‹ – zumal als Gegenhaltung zum Nihilismus – in den Vordergrund gerückt, obzwar er als ›philosophischer Glaube‹ immer ein tragendes Element bildete.« (H. Kunz: »Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers«, in: P. A. Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers,* 493–514, hier: 504)

262 »Heute, im Alter, scheint Jaspers nicht mehr zu glauben, daß Philosophie uns einen positiven Inhalt geben könne. Sie ist ihm mehr und mehr zur bloßen Wegbereiterin, zum Eingangstor der Religion geworden. Was er den philosophischen Glauben nennt, ist in der Substanz, wenn auch nicht nach Form und Dogma, der christliche Glaube.« (G. Mann: »Freiheit und Sozialwissenschaft«, ebd., 544–555, hier: 554)

Es hatte freilich eine Weile gedauert, ehe Jaspers mit der Arbeit an dem Beitrag begann. Bis zum Erscheinen der Festschrift – sie sollte Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960 überreicht werden – war es noch weit, und die erste Hälfte des Jahres 1958 stand ganz im Zeichen der Fertigstellung des Buches *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Weitere Termine und Verpflichtungen folgten, ohne dass ein Ende absehbar war. Als Huber seinen Gruß zum Jahreswechsel 1958/59 mit der Erinnerung verband, dass der Text bis zum 1. April 1959 bei ihm einzureichen sei,[263] ließ Jaspers mit einer Antwort lange auf sich warten.

In die Sache kam Bewegung durch eine Anfrage Ruth Nanda Anshens[264] vom 27. Februar 1959. Die Freundin und Kollegin Hannah Arendts wollte Jaspers für ihre Buchreihe *Religious Perspectives* gewinnen. In ihrem dreiseitigen Brief stellte sie das Projekt in beschwingten Worten vor und legte eine Liste derjenigen Autoren und ihrer Werke bei, die darin bereits publiziert hatten. Dabei betonte sie immer wieder den universalen, die verschiedenen Weltreligionen umspannenden Anspruch der Reihe. Getragen von der Überzeugung, dass »we are all bound together by a common humanity, a unity more fundamental than any unity of dogma«, strebe man danach, für das Verbindende im Trennenden »a new structure and frame«[265] zu finden. »*RELIGIOUS PERSPECTIVES* is an attempt to define the revolution in thought and a widening of horizons through which mankind is now passing.«[266]

Solche und ähnliche Formulierungen sprachen Jaspers unmittelbar an, zielten sie doch auf das, was er selbst seit Langem mit dem Begriff des Grundwissens zu fassen suchte. Dass neben Autoren wie Gershom Scholem, Karl Barth oder Jacques Maritain auch bedeutende Vertreter der anderen Weltreligionen wie Muhammad Zafrullah Khan, Sarvepalli Radhakrishnan oder Daisetz Teitaro Suzuki schon in der Reihe zu Wort gekommen waren, dürfte ihn zusätzlich motiviert haben. Jaspers war jedenfalls fest entschlossen, die Gelegenheit wahrzunehmen, wie seine weiteren Schritte in dieser Sache zeigen.

---

263 G. Huber an K. Jaspers, 30. Dezember 1958, DLA, A: Jaspers.

264 Ruth Nanda Anshen, 1900–2003; amerikanische Autorin und Herausgeberin mehrerer bedeutender Buchreihen wie *Science of Culture Series* oder *World Perspectives Series,* in denen namhafte Wissenschaftler, Schriftsteller und Intellektuelle publizierten. Für ihren Band *Moral Principles of Action* in der *Science of Culture Series* hatte Jaspers den Beitrag »Nature and Ethics« geschrieben.

265 R. N. Anshen an K. Jaspers, 27. Februar 1959, DLA, A: Jaspers. – An dieser Formulierung wird deutlich, wie sehr Jaspers der thematischen Vorgabe Anshens schließlich entsprach. Dass das philosophische Grundwissen als ein Rahmen fungiert, wurde bereits erwähnt; dass es eine neue Struktur darstellt, geht aus der folgenden Formulierung hervor: »Es gibt bisher nicht eine einzige, allgemein anerkannte Grundstruktur dessen, als was und worin wir uns finden. Jede der großen geschichtlichen Gestalten scheint ihre eigene Struktur zu haben, der gegenüber einer anderen etwas Inkommensurables eigen ist.« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 209).

266 R. N. Anshen an K. Jaspers, 27. Februar 1959, DLA, A: Jaspers.

Anshen hatte einen vergleichsweise kleinen Text von ungefähr 120 bis 180 Druckseiten erbeten und war Jaspers insofern entgegengekommen, als sie auf eine Neuproduktion verzichtete; eine Zusammenstellung aus verschiedenen Vorlesungsmanuskripten würde ihr völlig genügen. Da sie hinsichtlich des Themas keinerlei Wünsche äußerte, mit dem interkulturellen, dogmatische Grenzen überschreitenden Charakter der *Religious Perspectives* aber eine Richtung vorgab, in die auch der Arbeitstitel des Festschriftbeitrags wies, kam Jaspers der Gedanke, beide Projekte zu einem zusammenzufassen. So fragte er am 3. März 1959, unmittelbar nach Erhalt des Briefes von Anshen, bei Huber nach, ob es möglich sei, den Umfang seines Textes zu überschreiten, den Titel in »Philosophischer Glaube angesichts der christlichen Offenbarung« zu ändern und den Abgabetermin über den 1. April hinauszuschieben. Dabei war die Frage nach dem Umfang gewiss die heikelste. Weil 120 Druckseiten das gewöhnliche Maß für einen Festschriftbeitrag um ein Vielfaches überschritt, wollte Jaspers wissen, »welchen maximalen, schlechthin nicht zu überschreitenden Umfang«[267] Huber ihm gewähren könne. Auch der Abgabetermin war nicht unproblematisch, denn Jaspers musste einräumen, dass er aufgrund einer mehrwöchigen Grippe erst jetzt mit der Arbeit begonnen habe.

Huber ging in allen Punkten auf seine Wünsche ein. Er stellte ihm 70 Druckseiten, also mehr als das Doppelte des ursprünglich veranschlagten Umfangs, zur Verfügung (»und auch an dieser Grenze müsste es nicht unbedingt ein Ende haben, falls sich das Thema Ihnen als so ergiebig erweisen sollte«), begrüßte die Titeländerung als eine willkommene Präzisierung und setzte die Abgabe auf Ende April an.[268] Einer Zusage gegenüber Anshen stand nun nichts mehr im Wege. Jaspers teilte ihr mit, dass er wahrscheinlich etwas zum Thema »Philosophischer Glaube angesichts der christlichen Offenbarung« schreiben werde. Allerdings könne er das Manuskript erst bis zum Herbst fertigstellen, und auch beim Umfang müsse er wohl »etwas unter 120 Druckseiten« bleiben.[269]

Damit wurde der ursprüngliche Plan eines Festschriftbeitrags aufgegeben, noch ehe seine Umsetzung begonnen hatte. Als Jaspers an die Arbeit ging, tat er das in dem Bewusstsein, ein Buch zu schreiben, von dem zwar ein Teil zunächst in der Festschrift für Heinrich Barth, das Ganze dann aber als selbständige Publikation in einer englischen Übersetzung sowie im deutschen Original erscheinen sollte. Das erklärt, warum sein Beitrag zur Festschrift mit über 90 Seiten bei Weitem der längste war, im Schnitt fast viermal so lang wie die übrigen Texte.

267 K. Jaspers an G. Huber, 3. März 1959 (Durchschlag), ebd.
268 G. Huber an K. Jaspers, 6. März 1959, ebd.
269 K. Jaspers an R. N. Anshen, 12. März 1959 (Durchschlag), ebd.

5.2 Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung

Um die Buchpublikation auf den Weg zu bringen, informierte Jaspers schon früh seinen Verleger Klaus Piper.[270] Durch dessen geschickte Vermittlung kam es im Sommer 1959 zwischen Jaspers und dem Basler Verlag Helbing & Lichtenhahn, der die Festschrift für Heinrich Barth herausbrachte, zu einer Vereinbarung, die den Festschriftbeitrag auch offiziell als Teil eines Buches auswies und auf diese Weise seine Weiterverwertung rechtlich sicherstellte: »Prof. Jaspers hat den geplanten Aufsatz für die Festschrift für Heinrich Barth nicht, wie er seinerzeit plante, geschrieben. Statt dessen ist ein Buch entstanden«, hieß es darin lapidar. Jaspers behielt »das Recht, dieses Buch selbständig erscheinen zu lassen«, erklärte sich aber bereit, es nicht vor dem 1. November 1960 in deutscher Sprache zu veröffentlichen und auch nicht zu früh zu bewerben.[271] Die mit Helbing & Lichtenhahn vereinbarte Regelung hinsichtlich des Erscheinungsdatums wurde auch in dem Vertrag festgehalten, den Jaspers einen Monat später mit Piper über das Werk »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung« schloss. Dieses Dokument ist zugleich ein Beleg für das vertrauensvolle Verhältnis zwischen Verlag und Autor, denn Piper vermied es, Jaspers mit einem festen Abgabetermin für das Manuskript unter Druck zu setzen: »Der Verfasser rechnet, unverbindlich, damit, dem Verlag bis März 1960 das Manuskript zu übergeben.«[272]

Das Buch *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung* sollte sechs Kapitel haben. Drei davon erschienen Anfang 1960 in der Festschrift für Heinrich Barth, drei weitere, so kündigte Jaspers am Ende seines Beitrags an, sollten noch ausgearbeitet werden, nämlich »Beispiele der Stellung großer Denker der Neuzeit zur christlichen Religion (Descartes, Lessing, Kierkegaard), – Aneignung und Verwerfung der historisch vorliegenden Religionskritik, – Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik«.[273] In der Addition aller sechs Kapitel hätte das ungefähr 180 Druckseiten ergeben und damit den Vorstellungen Ruth Nanda Anshens entsprochen, für deren Buchreihe *Religious Perspectives* das Buch schließlich geplant war.

Bei der Arbeit an den drei noch ausstehenden Kapiteln gelangte Jaspers jedoch zu der Einsicht, dass die bereits vorliegenden drei nicht mehr seinen Ansprüchen genügten. Erste Zweifel äußerte er Anfang März 1960 gegenüber Arendt: »Ich schicke Ihnen als Drucksache das Separatum, das die erste Hälfte des Buches für Nanda Anshen enthält. Sie brauchen es nicht zu lesen. Es wird vielleicht auch dieser Teil noch

---

270 K. Jaspers an K. Piper, 30. März 1959, DLA, A: Piper.

271 Vereinbarung zwischen K. Jaspers und der Firma Helbing & Lichtenhahn, 16. Juli 1959, DLA, A: Jaspers.

272 Verlagsvertrag (Abschrift) zwischen K. Jaspers und R. Piper & Co., 20./22. August 1959, DLA, A: Piper.

273 K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 93.

umgearbeitet.«[274] Jaspers hatte für das Sommersemester 1960 eine Vorlesung über das Thema angekündigt, von deren Fortgang und Ertrag er das weitere Schicksal des Festschriftbeitrags abhängig machte. So legt es zumindest ein Brief an Piper nahe: »Gewiss würden Sie gern eine endgültige Nachricht haben, wann das Manuskript meines kleinen Buches über den ›Philosophischen Glauben angesichts der christlichen Offenbarung‹ bei Ihnen eintreffen wird. Ich weiss es immer noch nicht. Vorläufig schicke ich Ihnen die erste Hälfte im Separatum der Festschrift für Heinrich Barth. Ueber das Thema will ich im Sommer meine Vorlesung halten und dabei die Sache vollenden.«[275] In der Tat brachte die Vorlesung die erhoffte Klärung. Nachdem sie gehalten war, fiel das Urteil über den Festschriftbeitrag eindeutig aus: »Mein Buch allerdings wird völlig umgearbeitet. Die in der Festschrift Barth veröffentlichte Hälfte gefällt mir gar nicht mehr.«[276] Vom gleichen Tag datiert eine Äußerung gleichen Wortlauts an Piper, was den Abschluss des Klärungsprozesses noch einmal zusätzlich unterstreicht: »Der Text aus der Barth-Festschrift wird völlig umgearbeitet. Ich bin darüber froh, weil der alte Text mir gar nicht gefällt.«[277]

Nach der ersten Zäsur vom Frühjahr 1959, als aus dem Festschriftbeitrag ein Buch geworden war, bedeutete das die zweite Zäsur in der Entstehungsgeschichte des Werkes. Aus dem Buch wurde ein anderes Buch, was nicht zuletzt in einer Änderung des Titels zum Ausdruck kam. In der Korrespondenz mit Piper sprach Jaspers nun vom »Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung«.[278] Vor allem aber änderte sich der Umfang des Werkes. Seine Umarbeitung war in Wahrheit eine »Ausarbeitung und Erweiterung«, und das brachte neue Schwierigkeiten mit sich: »Für Nanda Anshen wird die Sache nun vielleicht zu dick.«[279]

Die Sorge war nicht unbegründet, denn die Herausgeberin der *Religious Perspectives* wäre schon mit der Übersetzung des Festschriftbeitrags zufrieden gewesen. Nachdem sie von Arendt den Sonderdruck erhalten hatte, ermunterte sie Jaspers, auf die drei weiteren, am Ende des Textes angekündigten Teile zu verzichten und stattdessen den Text so, wie er war, für die Reihe freizugeben: »In my opinion this text as it now stands is perfect in itself, an organic unity.«[280] Jaspers empfand das als zudringlich und reagierte entsprechend: »Früher schon habe ich Ihnen mitgeteilt, dass ich diesen Vorabdruck in einer Festschrift noch nicht für das Buch selber halte. Ich möchte es vielmehr als

274 K. Jaspers an H. Arendt, 5. März 1960, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 425.
275 K. Jaspers an K. Piper, 10. März 1960, DLA, A: Piper. – Es handelt sich um die Vorlesung »Philosophischer Glaube angesichts der christlichen Offenbarung« des Sommersemesters 1960, die mit 168 Studenten und 42 Hörern sehr gut besucht war. Vgl. P. Meyer-Gutzwiller: »Karl Jaspers und Basel«, in: *Basler Stadtbuch 1970,* Basel 1969, 149–163, hier: 155.
276 K. Jaspers an H. Arendt, 30. Juli 1960, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 433.
277 K. Jaspers an K. Piper, 30. Juli 1960, DLA, A: Piper.
278 K. Jaspers an K. Piper, 18. November 1960, DLA, A: Piper.
279 K. Jaspers an H. Arendt, 30. Juli 1960, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 433.
280 R. N. Anshen an K. Jaspers, 14. April 1960, DLA, A: Jaspers.

ein Ganzes, so wie es mir vor Augen steht, vollenden. [...] Ihr grosser Eifer muss beim Umgang mit einem so zögernden Autor wie mir wohl ein wenig Geduld lernen. Bitte seien Sie damit zufrieden, dass ich Ihnen mein Versprechen gegeben habe, ohne dass Sie mich im Termin drängen.«[281] Wie sehr er sich an sein Versprechen gebunden fühlte, könnte ein Vorschlag gegenüber Piper im Jahr darauf belegen, nachdem das Buch immer dicker geworden war. Jaspers regte an, daraus zwei kleinere zu machen: »Da das Buch, wie ja leider immer bei mir, ständig an Umfang wächst, dachte ich daran, einen Teil herauszunehmen und selbständig zu publicieren, im unmittelbaren Anschluss oder zugleich, mit dem Titel Die Chiffern der Transcendenz.«[282] Da beide Bücher dünner geworden wären, hätte jedes die Umfangsvorgabe Anshens erfüllt.

Zugleich deutet der Vorschlag darauf hin, dass *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* seine abschließende Form noch nicht gefunden hatte. Im Sommersemester 1961 las Jaspers über »Die Chiffern der Transzendenz«,[283] eine Vorlesung, die der Arbeit am Buch neuen Auftrieb gab, aber auch den ursprünglichen Rahmen zu sprengen drohte. Bedenkt man, dass die Konzeption von umfangreichen, nicht selten tausendseitigen Büchern mit entsprechend differenzierten, zehn bis zwanzig Seiten umfassenden Inhaltsübersichten für Jaspers nichts Ungewöhnliches war, kann der Vorschlag, aus dem Buch zwei verschiedene Bücher zu machen, nur bedeuten, dass *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* zu diesem Zeitpunkt noch nicht als das umfassende Werk geplant war, als das wir es heute kennen. Jaspers dachte wohl eher an eine Publikation nach Art und Umfang der Schrift von 1948, die mit dem abschließenden Kapitel »Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik« die politische Ausrichtung noch verstärkt hätte. Dafür spricht auch ein ergänzender Hinweis in einem Postskriptum, wonach das zweite Buch einen eher systematischen Charakter hätte haben sollen: »Beide Schriften gehören eng zusammen. ›Die Chiffern der Transcendenz‹ wären – so wunderlich das klingt – ein ›Analogon‹ zu einer theologischen ›Dogmatik‹ – aber ohne alle Dogmatik.«[284]

Dass Jaspers den Plan, zwei Bücher zu veröffentlichen, letztlich fallen ließ, lag nicht nur an der verhaltenen Reaktion seines Verlegers. Er selbst war unentschlossen, und wie im Jahr zuvor, als er die weitere Arbeit vom Verlauf der einschlägigen Vorlesung abhängig gemacht hatte, verfuhr er auch jetzt: Die Frage, ob zwei Bücher oder eines, werde sich während des Sommersemesters »ganz natürlich«[285] von selbst entscheiden. So war es denn auch. Schon während der Vorlesung kristallisierte sich heraus, dass es nur ein Buch geben würde, und da es seine letzte Vorlesung war, verfügte Jaspers nun über die Zeit, dieses Buch zu schreiben. Erleichtert konnte er Anshen im Herbst 1961

281 K. Jaspers an R. N. Anshen, 22. April 1960 (Durchschlag), ebd.
282 K. Jaspers an K. Piper, 12. April 1961, DLA, A: Piper.
283 Vgl. P. Meyer-Gutzwiller: »Karl Jaspers und Basel«, 155.
284 K. Jaspers an K. Piper, 12. April 1961, DLA, A: Piper.
285 K. Jaspers an K. Piper, 24. April 1961, ebd.

berichten: »Ich arbeite jetzt endlich ständig an meinem Buche, da ich seit dem 1. Oktober im Ruhestand bin und nicht mehr gestört werde. Ich hoffe zur Zeit, das Buch im März an meinen deutschen Verleger abliefern zu können.«[286] Zwar konnte er den Liefertermin nicht halten, doch sein Arbeitspensum blieb über die Monate hinweg unverändert hoch: »Ich arbeite nun kontinuierlich und ausschliesslich an diesem Manuskript. Unterbrechungen, die ich allzu häufig eingegangen bin, lasse ich nicht mehr zu. Ich verweigere alles bis zur Unhöflichkeit.«[287] – »Die Erklärung, dass ich Ende Mai mein Manuskript mit voller Sicherheit abliefern werde, kann ich leider noch nicht geben. Ich kann nur sagen, dass ich nichts anderes tue, bevor dieses Manuskript abgeschlossen ist.«[288] – »Ich tue seit Monaten nichts anderes als die Arbeit an diesem Buche, das ich nun endlich zum Abschluss bringen möchte. Ich hoffe, das Manuskript im Juni an Piper schicken zu können, absolut sicher bin ich nie.«[289] Ende Juni war es dann so weit: Das Manuskript traf beim Verlag ein, die Produktion konnte beginnen.[290] Im Oktober 1962 kam *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* in den Buchhandel.[291]

Was hat sich nun, sieht man einmal vom Umfang ab, gegenüber dem Festschriftbeitrag geändert? In der Sache nichts, wie Jaspers mehr als einmal betonte. Wann immer er die Überarbeitung des Festschriftbeitrags erwähnte, seine Selbstkritik bezog sich allein auf das Formale: »Zwar bin ich im Inhalte natürlich mit dem, was ich gesagt habe[,] zufrieden, aber Formulierungen, Entwicklungen, Anordnungen bedürfen an sehr vielen Stellen radikaler Korrekturen.«[292] Vor allem »literarisch«[293] hatte er einiges auszusetzen. Als Grund für die formalen Unzulänglichkeiten nannte Jaspers einen erhöhten Termindruck. Im Rückblick, als *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* kurz vor der Fertigstellung stand, erschien der Festschriftbeitrag als ein Schnellschuss: »Die Sache in der Festschrift Heinrich Barth war voreilig, unfertig, zum großen Teil auch schlecht geschrieben. Ich habe mich durch den Termin damals verführen lassen.«[294]

Ein Textvergleich bestätigt diese Einschätzung. Inhaltlich hat Jaspers am Festschriftbeitrag kaum etwas geändert. Er hat ihn, rechnet man den im Manuskript vor-

286 K. Jaspers an R. N. Anshen, 25. Oktober 1961 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers.
287 K. Jaspers an K. Piper, 2. Januar 1962, DLA, A: Piper.
288 K. Jaspers an K. Piper, 13. März 1962, ebd.
289 K. Jaspers an R. N. Anshen, 10. April 1962 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers.
290 Vgl. K. Piper an G. Jaspers, 28. Juni 1962, DLA, A: Jaspers.
291 Vgl. K. Piper (Hg.): *75 Jahre Piper. Bibliographie und Verlagsgeschichte 1904–1979,* München, Zürich 1979, 339, sowie K. Jaspers an H. Arendt, 25. Oktober 1962, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 518.
292 K. Jaspers an K. Piper, 30. Juli 1960, DLA, A: Piper.
293 K. Jaspers an O. Hammelsbeck, 7. März 1962, in: *Briefwechsel Karl Jaspers – Oskar Hammelsbeck 1919–1969,* 113; K. Jaspers an R. N. Anshen, 10. April 1962 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers.
294 K. Jaspers an H. Arendt, 18. März 1962, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969,* 508. Ähnlich an anderer Stelle: »Der Termin hat mich damals gedrängt.« (K. Jaspers an O. Hammelsbeck, 7. März 1962, in: *Briefwechsel Karl Jaspers – Oskar Hammelsbeck 1919–1969,* 113)

liegenden, aber kurzfristig ausgeschiedenen Teil »Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik«[295] mit ein, nahezu komplett in das Buch eingearbeitet, dabei aber seine Struktur völlig aufgelöst. Nur wenige Kapitel sind intakt geblieben und, mit geringfügigen Änderungen, am Stück übernommen worden, etwa der historische Abriss über das Verhältnis von Philosophie und Theologie[296] oder die Darstellung der Weisen des Umgreifenden.[297] Der Rest ist, stilistisch überarbeitet und grammatisch an den veränderten Kontext angepasst, auf das ganze Buch verteilt.

Dennoch konnte Jaspers zu Recht behaupten, dass »alles völlig verwandelt«[298] sei. Obwohl nahezu komplett eingearbeitet, machte der Festschriftbeitrag nur ein Fünftel des Buches aus. Dessen Charakter wurde von den anderen vier Fünfteln bestimmt, die den Festschriftbeitrag nicht einfach ergänzten und erweiterten, sondern in einen neuen Entwurf aufnahmen. Inwiefern er dabei »verwandelt« wurde, zeigt der direkte Vergleich. Im Festschriftbeitrag hatte Jaspers noch geschrieben: »Wenn die philosophische Gotteserfahrung Gehalte biblischen Glaubens sich zu eigen macht, so muß sie die Form des Offenbartseins preisgeben.«[299] Im Buch hieß es nun: »Wenn die philosophische Erfahrung der Transzendenz sich Gehalte biblischen Glaubens zu eigen macht, dann muß sie die Form des Offenbartseins preisgeben.«[300] Der Wechsel von der Gotteserfahrung zur Erfahrung der Transzendenz markiert eine Differenzierung der Haltung, aber keine Veränderung des Inhalts. Jaspers setzte damit die im Festschriftbeitrag eingeleitete Zurücknahme von steilen Formulierungen während der Arbeit am Buch konsequent fort. Das wird an den wenigen Stellen, die er in das Buch erst gar nicht übernommen hat, noch deutlicher. So stehen im Festschriftbeitrag etwa noch die Sätze: »Der Gottesglaube der Philosophen und aller mit dem Gottesgedanken philosophierenden Menschen, wie er in uns durch die Bibel und die antike Philosophie

295 Nach der ursprünglichen Disposition sollte *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* acht Teile haben, darunter »Der Glaube in der Politik« als siebten Teil. Im Mai 1962, also kurz vor Abschluss des Manuskripts, entschloss sich Jaspers jedoch, auf seine Publikation zu verzichten, und informierte den Verlag: »Wegen meines Buches ›Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung‹ möchte ich Sie benachrichtigen, dass ich den 7. Teil (Politik) weglassen will in Rücksicht auf den Umfang der Schrift. Ich hoffe, diesen Teil, der schon geschrieben ist, aber erweitert werden sollte, später gelegentlich als Broschüre bei Ihnen herauszubringen, etwa unter dem Titel ›Der Glaube in der Politik‹.« (K. Jaspers an H. Rössner, Piper Verlag, 23. Mai 1962, DLA, A: Piper) Das im Nachlass erhaltene, in der Tat ausformulierte Manuskript trägt den Titel, der schon für das entsprechende Kapitel des Vorgängerbuches geplant war: »Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik«.

296 Vgl. »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 19–24, mit *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 136–141.

297 Vgl. »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 28–36, mit *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 180–188.

298 K. Jaspers an R. N. Anshen, 10. April 1962 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers.

299 K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 90.

300 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 488.

erweckt, von Kind an zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes führte, will Reinheit. Er soll nicht verwechselt und nicht getrübt werden.«[301] Im Buch stehen diese Sätze nicht mehr, auch nicht in einer abgeschwächten Form. Hier wird stattdessen die Idee des philosophischen Grundwissens skizziert, von der Jaspers im Festschriftbeitrag nicht gesprochen hat.[302]

5.3 Philosophie und Offenbarungsglaube

Im April 1962, noch während Jaspers an der Fertigstellung des Manuskripts arbeitete, nutzte man beim Piper Verlag die guten Kontakte zum Norddeutschen Rundfunk, um die Möglichkeit einer Sendung über das Buch auszuloten.[303] Vier Monate später, das Manuskript war mittlerweile im Satz, hatten die Pläne konkrete Form angenommen. Nun wandte sich der Sender mit seinen Vorstellungen direkt an Jaspers: »Wir wollen einzelne, besonders charakteristische Abschnitte aus diesem Buch vorlesen und bitten Sie, sehr geehrter Herr Professor, jeweils im Anschluss an diese Kapitel in einem Gespräch zu einzelnen Thesen nochmals Stellung zu nehmen. Als Partner für dieses Gespräch schlagen wir den theologischen Leiter der Hamburger Wochenzeitung ›Das Sonntagsblatt‹, Herrn Dr. Heinz Zahrnt, vor. Herr Dr. Zahrnt ist ein Kenner und Verehrer Ihrer Schriften und aller engen konfessionellen Orthodoxie völlig unverdächtig.«[304] Damit stand das Konzept, an dem nicht mehr gerüttelt wurde.

Diskussionsbedarf gab es dagegen beim Sendetermin. Der NDR favorisierte Ende Februar, also Jaspers' 80. Geburtstag, Jaspers selbst schlug den November vor: »Wenn Sie für diesen früheren Termin sich entschliessen würden, wäre meinem Buche mehr gedient und ich selber noch mehr bei der Sache.«[305] Ab Mitte Oktober stehe er für Aufnahmen zur Verfügung. Der Sender blieb jedoch bei dem späteren Termin und konnte dabei nicht zuletzt auf den Wunsch des designierten Gesprächspartners verweisen: »Eine Rücksprache mit Herrn Dr. Zahrnt ergab, dass er das Gespräch mit Ihnen nur ungern schon im Oktober führt, da ihm der Piper-Verlag bis jetzt ein Exemplar Ihres neuen Buches noch nicht geschickt hat und er sich etwas Zeit lassen will, um es intensiv durchzuarbeiten.«[306] Der Verlag, der sich zunächst für den früheren Termin eingesetzt hatte, nahm es pragmatisch und konnte auch dem späteren Termin etwas abgewinnen: »Im Resultat ist es wohl kein Nachteil, vielleicht sogar ein Vorzug: die Aufgeschlossenheit der Hörer für die geistigen Zusammenhänge Ihres Buchs ist

301 K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 75.

302 Vgl. ebd., 40, mit *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 208–210.

303 Vgl. K. Piper an K. Jaspers, 18. April 1962, DLA, A: Jaspers.

304 C. Gneuss, Norddeutscher Rundfunk, an K. Jaspers, 30. August 1962, ebd.

305 K. Jaspers an C. Gneuss, Norddeutscher Rundfunk, 4. September 1962 (Durchschlag), ebd.

306 R. Hagen, Norddeutscher Rundfunk, an K. Jaspers, 12. September 1962, ebd.

dann nach Weihnachten, in der ruhigeren Zeit zu Beginn des neuen Jahres, vielleicht stärker als vorher; auch sind vielleicht breitere Hörerkreise dann schon dadurch, daß das Buch seit einiger Zeit erschienen und daß die Presse-Diskussion angelaufen ist, mehr vorbereitet.«[307] Es war also keine Eile geboten. Die Aufnahmen fanden am 12. und 13. November in Basel statt, am 26. Februar, drei Tage nach Jaspers' 80. Geburtstag, wurde das Gespräch gesendet.[308]

Die Resonanz beim Publikum war groß. Das Gespräch habe »ein solches Echo gefunden wie wenige Sendungen«,[309] schrieb Zahrnt, und an diesem Erfolg war er selbst maßgeblich beteiligt. Es zahlte sich aus, dass er genügend Zeit für eine gründliche Lektüre des Buches erbeten hatte. Hinzu kam, dass er bei Jaspers ein Motiv seines eigenen Denkens, die »Hoffnung auf eine totale Erneuerung des Christentums«,[310] wiederfand. Das machte ihn für die Ausführungen des Buches in besonderer Weise empfänglich. Mit sicherem Gespür hatte er einschlägige Textstellen ausgewählt und dazu die richtigen Fragen gestellt. Wäre es nach Jaspers gegangen, hätte man auf die Lesung ganz verzichtet und lediglich ein Gespräch geführt – in dem Buch herrsche »ein Ton und ein Stil, der für Sendungen nicht geeignet ist«.[311] Zahrnt konnte ihn vom Gegenteil überzeugen. Das Buch enthalte »so packende, einfache, klare und ernste Partien, dass sie sich sehr wohl zum Vorlesen eignen und dem Hörer vielleicht sogar einen besseren Eindruck von dem Buch vermitteln, als es ein Gespräch darüber vermag. Darbietung des Stoffes und Erörterung im Gespräch könnten sich so auf eine wirkungsvolle Weise ergänzen.«[312] Der Verlauf des Projekts sollte ihm recht geben. Jaspers war »persönlich ungemein befriedigt. Mit einem Theologen so sprechen zu können, ist gewiss selten.«[313] Deshalb versprach er sich von der Ausstrahlung einiges. »Ich vermute, dass dieses Gespräch für viele Hörer Interesse haben kann. Wir beide hatten das Bewusstsein der Verantwortung, wenn man über so ernste Dinge spricht.«[314]

Wie fast alle Gespräche mit Jaspers war auch dieses schriftlich vorbereitet worden. Zahrnt hatte seine Fragen mit der genauen Angabe der vom Rezitator zu lesenden Partien geschickt und die Stellen markiert, an denen Jaspers antworten sollte. Dem mehrfach geäußerten Wunsch nach einer Publikation des Gesprächs konnte deshalb rasch entsprochen werden. Der Furche Verlag, mit dem Zahrnt als Herausgeber des *Sonntagsblatts* in enger Verbindung stand, wollte es in seiner Reihe *Stundenbücher* bringen.[315]

---

307 K. Piper an K. Jaspers, 14. September 1962, ebd.
308 Vgl. C. Gneuss, Norddeutscher Rundfunk, an K. Jaspers, 7. November 1962, ebd., sowie K. Jaspers: *Provokationen,* 219.
309 H. Zahrnt an K. Jaspers, 26. März 1963, DLA, A: Jaspers.
310 H. Zahrnt an K. Jaspers, 17. November 1962, ebd.
311 K. Jaspers an C. Gneuss, Norddeutscher Rundfunk, 4. September 1962 (Durchschlag), ebd.
312 H. Zahrnt an K. Jaspers, 16. Oktober 1962, ebd.
313 K. Jaspers an C. Gneuss, Norddeutscher Rundfunk, 16. November 1962 (Durchschlag), ebd.
314 K. Jaspers an H. Zahrnt, 16. November 1962 (Durchschlag), ebd.
315 Vgl. H. Zahrnt an K. Jaspers, 26. März 1963, ebd.

Zahrnt zuliebe stimmte Jaspers ohne Einschränkung zu. Als er seinen Verleger Piper über die Entscheidung informierte, wurde noch einmal deutlich, wie sehr er Zahrnt schätzte: »Da er die Sache entworfen hatte und (anders wie sonst bei Interviews) führend beteiligt war, habe ich ihm gleich mein Einverständnis mitgeteilt. Nun kommt der von ihm mit dem Furche-Verlag verabredete Vertrag. Er ist nicht ganz nach meinem Sinne, doch ich unterschreibe ihn ohne weiteres, wegen Dr. Zahrnt.«[316]

Um auf den erforderlichen Umfang eines *Stundenbuchs* zu kommen, verfasste Zahrnt eine kleine Einleitung und brachte die für die Ausstrahlung gekürzten Zitate wieder auf ihre ursprüngliche Länge. Das Gespräch erschien 1963 unter dem Titel »Philosophie und Offenbarungsglaube« – der Verlag hatte »Philosophie und Offenbarung« vorgeschlagen.[317]

6. Zur Rezeptionsgeschichte

Als *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* im Oktober 1962 erschien, gewannen Kritiker und Rezensenten rasch den Eindruck, Jaspers habe seine lebenslange Auseinandersetzung mit der Religion noch einmal in einem abschließenden Werk zusammengefasst. Das schien schon der Titel nahezulegen, mit dem Jaspers offensichtlich an das 1948 erschienene Bändchen *Der philosophische Glaube* anknüpfte, um das dort Gesagte noch einmal auf den Punkt zu bringen. Die Tatsache, dass das neue Buch nur wenige Monate vor seinem 80. Geburtstag erschien, verstärkte diese Tendenz. Es gab kaum eine Rezension, die nicht unter der Hand zu einer Retrospektive geriet.

So schrieb etwa Katharina Kanthack: »In der hohen Reife seiner Schaffensmöglichkeiten akzentuiert der Denker Jaspers noch einmal den wesentlichsten Punkt, zu dem sein Denken kommen konnte: den ›philosophischen Glauben‹. Die jetzt dargebotene umfangreiche Schrift holt vieles zusammen, was schon an früheren Stellen steht, so vor allem im dritten Buch (Metaphysik) der ›*Philosophie*‹ von 1932 und in den 1947 in Basel zu der Thematik gehaltenen Gastvorlesungen. Es ist aber ausweitend Entscheidendes hinzugefügt. Die Erörterungen dehnen sich über den ganzen religiösen Phänomenbereich aus und bändigen diese Fülle in meisterhafter Straffheit und Aufgliederung. Man hat den Eindruck, daß ein endgültiges Fazit gezogen wird.«[318] Ähnlich äußerte sich Hermann Levin Goldschmidt, der das Buch »eine stolze Krönung des gesamten Lebenswerkes«[319] nannte, während Friedrich Heer meinte, Jaspers habe damit

316 K. Jaspers an K. Piper, 14. April 1963, DLA, A: Piper.

317 Vgl. H. Zahrnt an K. Jaspers, 26. März 1963, DLA, A: Jaspers.

318 K. Kanthack: »Philosophie und Glaube. Das Geheimnis des Seins – Karl Jaspers' jüngstes Buch«, in: *Die Welt,* Nr. 75, 29. März 1963, Beilage »Die Welt der Literatur«, o.S.

319 H. L. Goldschmidt: »Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Zu Karl Jaspers' neuem Werk«, in: *Neue Zürcher Zeitung,* Fernausgabe Nr. 53, 23. Februar 1963, Blatt 17.

»eine ›Summe‹ seines Denkens«[320] gezogen. Auf theologischer Seite kam man bei aller Kritik zu vergleichbaren Einschätzungen. Das Buch »darf wohl angesehen werden als zusammenfassender Ertrag der lebenslangen Anstrengung eines Philosophierens, das im Suchen des Seinssinnes durch die scheinbar gesicherten Antworten der Offenbarung herausgefordert und in Atem gehalten wurde«,[321] formulierte Wenzel Lohff vorsichtig. Für Heinz Zahrnt war es schlicht »eine große Ernte. Was Karl Jaspers, zumal seit 1945, gedacht, gearbeitet und geschrieben hat, ist darin zusammengefaßt, ergänzt, erweitert.«[322]

In der Perspektive eines abschließenden Rückblicks auf das Lebenswerk konnten die Innovationen des Buches lediglich als Ergänzung und Verdeutlichung von Bisherigem erscheinen. Das betraf vor allem die umfassende Darstellung der Chiffernlehre, die von Ernst Gerhard Rüsch als eine gelungene Klärung begrüßt wurde: »Ein großer Teil des Buches ist der Entfaltung des Begriffes Chiffer gewidmet; manchem, der sich um das Verständnis der Philosophie Jaspers' von der Theologie her bemüht, mag erst in dieser breiten Selbstäußerung klar werden, was Jaspers darunter verstehen möchte.«[323] Rüsch ging sogar so weit, das Buch als die authentischste philosophische Äußerung von Jaspers anzusehen: »Vielleicht findet man den Zugang zu ihm, zu den ihn im Innersten beschäftigenden Gedankenkreisen sogar besser über dieses Werk als über andere seiner Bücher.«[324] Dass diese Einschätzung nicht ganz falsch war, belegen die Briefe des Amerikaners Charles F. Wallraff. Er hatte 1934/35 ein Studienjahr in Heidelberg verbracht und dort auch Veranstaltungen von Jaspers besucht. Im Frühjahr 1960 nahm er den Kontakt zu ihm wieder auf und vertiefte sich in das Studium

320 F. Heer: »Jaspers' philosophischer Glaube«, in: *Die Furche,* Nr. 8, 23. Februar 1963, 11. – Bereits Klaus Piper hatte in dem Buch »eine Summe von wegweisenden Gedanken und Erkenntnissen« gesehen (K. Piper an K. Jaspers, 10. Oktober 1962, DLA, A: Jaspers). Ähnlich äußerte sich wenige Jahre später Johannes Pfeiffer: Jaspers habe »in erneuter Besinnung aus seinem lebenslangen Nachdenken über das Problem der Religion die Summe gezogen« (J. Pfeiffer: *Existenz und Offenbarung. Die Existenzphilosophie von Heidegger und Jaspers als Weg zur Selbstprüfung des Glaubens,* Berlin 1966, 79).

321 W. Lohff: »Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung«, in: *Lutherische Rundschau. Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes* 13 (1963) 545–548, hier: 545.

322 H. Zahrnt: »Der unendliche Reichtum der Chiffrenwelt. Karl Jaspers' Buch über den philosophischen Glauben«, in: *Die Zeit,* Nr. 37, 13. September 1963, 17. Vgl. K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube,* in diesem Band, S. 524.

323 E. G. Rüsch: »Karl Jaspers und die Theologie« (Zeitungsausschnitt mit nicht verifizierbarer Quellenangabe, DLA, H: Piper-Verlag/Jaspers, Karl).

324 Ebd. – Ähnlich hatte sich bereits Klaus Piper geäußert: »In der gründlichen Lektüre Ihres neuen Buches bin ich an der Hälfte angelangt – mitten im Reich der Chiffren. Ihre Kraft, das eigentlich schon jenseits der Sprache Liegende doch zum ›Sprechen‹ zu bringen, habe ich bisher kaum so eindringlich erlebt wie hier.« (K. Piper an K. Jaspers, 14. September 1962, hs. Postskriptum, DLA, A: Jaspers)

seiner Werke, was sich unter anderem in einer Übersetzung des Nietzsche-Buches[325] sowie in einer Monographie[326] niederschlug. Nicht zuletzt wegen der ausführlichen Darstellung der Chiffernlehre galt ihm *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* als das verständlichste (»the clearest«)[327] Buch von Jaspers, weitaus verständlicher als etwa die *Metaphysik*, der dritte Band der *Philosophie*.[328] »It has helped me more than anything else in connection with your account of philosophical belief and also Chiffern and their relationship to metaphysics.«[329]

Das eigentlich Neue des Buches, die Darstellung des philosophischen Grundwissens und die damit verbundene Zurücknahme der Glaubenssätze aus der einschlägigen Schrift von 1948, blieb den Rezensenten dagegen verborgen. Dabei lag der Zusammenhang auf der Hand. Von der Feststellung, dass die raumgreifende Aneignung der Chiffernlehre, die in den Basler Vorlesungen umgangen worden war, wieder an den dritten Band der *Philosophie* anknüpfte, schien es nur noch ein Schritt zu der weiterführenden Einsicht, dass der im Rahmen des philosophischen Grundwissens stattfindende »Kampf im Reich der Chiffern« jenes achsenzeitliche Spektrum an Glaubensgehalten zur Geltung brachte, das sich gerade nicht auf einige wenige Glaubenssätze reduzieren ließ. Doch dieser eine Schritt blieb aus. Man spürte zwar, dass Jaspers mit dem *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* in neue Horizonte vorstieß, konnte oder wollte ihm dabei aber nicht folgen. Wenn etwa der bereits zitierte Hermann Levin Goldschmidt meinte, das Buch sei »ein Vorstoß zu bisher unerschlossenen Folgerungen«,[330] traf das gewiss zu. Weil er aber offen ließ, worin genau diese »bisher unerschlossenen Folgerungen« bestanden, kam seine Äußerung kaum über jene Floskel hinaus, die in den *Bücherkommentaren* zu lesen war: dass Jaspers' Auseinandersetzung mit theologischen Fragen »in seinem neuesten Buch erheblich erweitert wird, zum Teil gewandelt, im ganzen klärend vertieft«.[331]

Während man die Innovationen des Buches hinsichtlich des Inhalts also übersah, glaubte man sie hinsichtlich der Haltung umso klarer wahrzunehmen. Schon der gegenüber den Basler Vorlesungen erweiterte Titel schien eine gewisse Frontstellung des philosophischen Vernunftglaubens gegenüber dem religiösen Offenbarungsglauben zu signalisieren, die durch die versöhnlicheren Erläuterungen über die Möglichkeit

325 K. Jaspers: *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity,* translated by C. F. Wallraff and F. J. Schmitz, Tucson 1965.

326 C. F. Wallraff: *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy,* Princeton 1970.

327 C. F. Wallraff an K. Jaspers, 26. Juni 1965, DLA, A: Jaspers.

328 »The Metaphysik is a difficult book for me to read« (C. F. Wallraff an K. Jaspers, 2. November 1965, ebd.).

329 C. F. Wallraff an K. Jaspers, 9. November 1964, ebd.

330 H. L. Goldschmidt: »Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Zu Karl Jaspers' neuem Werk«.

331 H. Eich: »Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung«, in: *Die Bücherkommentare. Vierteljahrszeitung für Buchkritik,* Nr. 4, 15. November 1962, 31.

eines Sichtreffens beider Glaubensweisen im Vorwort kaum verdeckt wurde. Nicht wenige Kritiker und Rezensenten wiesen deshalb auf den polemisch-konfrontativen, um Abgrenzung bemühten Ton des Buches hin. Jaspers beziehe endlich eindeutig Position, nachdem er seine Stellung zum Christentum lange Zeit in der Schwebe gehalten habe. Man müsse, so war in der *Süddeutschen Zeitung* zu lesen, »sich atheistischerseits nun keineswegs mehr wundern, wenn man eines jüngsten Tages auf den mannigfachen Pfaden zur Hölle auch dem unchristlichen Schatten Jaspersscher Existenz begegnen würde«.[332] Für Friedrich Heer war Jaspers ein »dezidierter Nichtchrist«, der sich zu einem »letzten Waffengang mit den Theologen« aufgemacht hatte.[333] Diesen Eindruck hatte auch Wolfgang Trillhaas gewonnen: Das Buch lese sich »stellenweise wie eine Abrechnung der Philosophie mit der Theologie«.[334] Einschätzungen wie jene von Helmuth Burgert, wonach alle »Vorwürfe, Fragen, Zweifel, Hoffnungen«, die Jaspers ein philosophisches Leben lang an den Offenbarungsglauben gebunden hatten, »endlich einmal in würdig unpolemischer, streng sachlicher Form laut werden« mussten, blieben selten.[335] Die Äußerung, das Buch sei in einer »fesselnden Mischung von subtiler Ehrfurcht und schroffer Aggressivität«[336] geschrieben, traf seine Wirkung auf das Publikum wohl noch am besten.[337]

War dieser allgemeine Eindruck gerechtfertigt? Völlig unbegründet war er zumindest nicht. Dass Jaspers gegenüber Theologie und Kirche einen verschärften Ton an-

---

332 J. Seidl: »Psalmodien eines Philosophen«, in: *Süddeutsche Zeitung,* Nr. 77, 30./31. März 1963, 76.

333 F. Heer: »Jaspers' philosophischer Glaube«.

334 W. Trillhaas: »Philosophie und Offenbarung. Zu Karl Jaspers' Auseinandersetzung mit dem Christentum«, in: *Lutherische Monatshefte* 2 (1963) 323–328, hier: 323.

335 H. Burgert: »Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung«, in: *Die Zeichen der Zeit. Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche* 17 (1963) 468.

336 K. J. Hahn: »Der Gott der Philosophen. Karl Jaspers – Gegenüber der Christen«, in: *Echo der Zeit,* Nr. 23, 9. Juni 1963, 11.

337 Wie schwankend solche Einschätzungen sein konnten, zeigten bereits die Rezensionen des Festschriftbeitrags für Heinrich Barth. Wenzel Lohff betonte den sachlichen, von Zurückhaltung geprägten Charakter des Textes: »Jaspers faßt hier seine bekannten Einwände gegen den christlichen Offenbarungsglauben, die er an verschiedenen Orten erhoben hat, systematisch zusammen in einer, verglichen mit anderen Äußerungen[,] bemerkenswert unpolemischen Weise.« (W. Lohff: »Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960«, in: *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963) 824–828, hier: 825) Einen ganz anderen Eindruck gewann dagegen Bonifac A. Willems: »Der Beitrag von Karl Jaspers ist geradezu eine Herausforderung für die Theologen. [...] Deutlicher noch als in den Vorlesungen, die unter dem Titel ›Der philosophische Glaube‹ herausgebracht wurden, richtet Jaspers hier scharf profilierte Fragen an die Offenbarungstheologie.« (B. A. Willems: »Zu Karl Jaspers' Philosophie der Transzendenz«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962) 247–255, hier: 247) Auch Walter Hartmann fand, Jaspers habe den philosophischen Glauben »diesmal allerdings in besonderer Konfrontation« mit dem christlichen Offenbarungsglauben thematisiert (W. Hartmann: »Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag«, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens* 51 (1962) 196–197, hier: 196).

schlug, konnte keinem entgehen, der das Bändchen von 1948 gelesen hatte. Schon damals hatte Jaspers im Gestus persönlicher Betroffenheit von seinen enttäuschenden Erfahrungen im Gespräch mit Theologen gesprochen: »Zu den Schmerzen meines um Wahrheit bemühten Lebens gehört, daß in der Diskussion mit Theologen es an entscheidenden Punkten aufhört, sie verstummen, sprechen einen unverständlichen Satz, reden von etwas anderem, behaupten etwas bedingungslos, reden freundlich und gut zu, ohne wirklich vergegenwärtigt zu haben, was man vorher gesagt hat, – und haben wohl am Ende kein eigentliches Interesse. Denn einerseits fühlen sie sich in ihrer Wahrheit gewiß, erschreckend gewiß, andererseits scheint es sich für sie nicht zu lohnen um uns ihnen verstockt scheinende Menschen.«[338] Nachdem dann seitens der Theologie kaum jemand auf sein Gesprächsangebot eingegangen war, fühlte er sich in seinem Urteil, das doch eher den Charakter eines verzweifelten Appells besaß, bestätigt. Karl Barths Haltung in ihrer Mischung aus herablassender Gleichgültigkeit und spitzer Polemik tat ein Übriges. Nun ließ Jaspers jede Zurückhaltung fallen und stellte den Offenbarungsglauben ins Zentrum seiner Kritik. Die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie und ihrem supranaturalistischen Offenbarungsbegriff bestimmte das Buch so sehr, dass Theologen, die gegenüber der Philosophie grundsätzlich aufgeschlossen waren, nur mit Mühe einen Zugang finden konnten. Hinzu kam, dass Jaspers, wenn er die dialektische Theologie meinte, nicht immer von der dialektischen Theologie sprach, sondern das Adjektiv wegließ und auf diese Weise den Eindruck erweckte, über die Theologie als solche und im Ganzen zu sprechen. Der schon erwähnte Theologe und Religionsphilosoph Wolfgang Trillhaas bedauerte das sehr. Man spüre die »spezielle Basler Mühsal des Philosophen« auf Schritt und Tritt. Indem Jaspers den Offenbarungsglauben auf seine »härteste Form«, auf seine »Fremdheit und

338 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* 71. – Wie Jaspers später berichtete, ging dieser Eindruck zunächst auf einen erfolglosen Gesprächsversuch mit Bultmann zurück, wurde dann aber durch ähnliche Erfahrungen verfestigt (vgl. K. Jaspers: »Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort«, 112–113). So äußerte er sich einmal gegenüber Liselotte Richter: »Meine Beziehung zu glaubenden Christen hat bisher mir immer wieder die Erfahrung gebracht: ich kann mich für ihr Denken nicht nur interessieren, ich dränge dazu, dass sie mir etwas sagen, das wirklich ernst ist – aber sie sind geborgen in ihrem Glauben, und was ich höre, sind freundliche Ablehnungen mit allgemeinen, meist bekannten Wendungen« (K. Jaspers an L. Richter, 3. Februar 1941, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie,* 587–588). Aufschlussreich ist hier auch eine Begebenheit, die Helmut Thielicke festhielt. Jaspers hatte ihn im Sommersemester 1937 in sein Seminar über Kierkegaard eingeladen, um mit ihm zu diskutieren. Thielicke schrieb darüber später in seinen Erinnerungen: »Jaspers, der sich bei unserem Streitgespräch für seine Verhältnisse sehr echauffiert hatte, meinte am Ende der Sitzung: Wenn ich ihm Offenheit gestatte, so möchte er bekennen, daß er diese Art des Dialogs bei einem Theologen nicht recht möge. Ich hätte mich auf dem Feld der Argumentation wie ein philosophischer Kollege verhalten, ich hätte auf ihn weniger als Theologe denn als Advokat für hermeneutische Fragen gewirkt, als jemand also, der über die Prämissen des Kierkegaard-Verständnisses reflektiert und sich darin erschöpft. Er, Jaspers, habe gerade *das* nicht herausgehört, was er bei einem Theologen besonders schätze: den Ton des Zeugen.« (H. Thielicke: *Zu Gast auf einem schönen Stern. Erinnerungen,* Hamburg 1984, 113–114)

rationale Absurdität« festlege, schließe er ein Gespräch mit jenen Theologen, die ein weniger orthodoxes Verständnis von Offenbarung haben oder auf den Begriff ganz verzichten, von vornherein aus.[339]

Kaum einer hat das so schmerzlich empfunden wie der in Bern lehrende liberale Theologe Martin Werner.[340] An Albert Schweitzers konsequent eschatologisches Verständnis Jesu anknüpfend, verwarf er die Zweinaturenlehre, wonach Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch sei, und verstand die Rede vom Gottessohn nicht wörtlich, sondern als messianischen Hoheitstitel, der nach biblischer Überlieferung auch anderen Erwählten zuteilgeworden war.[341] Dementsprechend sah er in Jesus nicht die einzige, wohl aber eine einzigartige Offenbarung des Geistes Gottes.[342] Wichtige Impulse für diese in radikaler Gegnerschaft zu Karl Barth entwickelte Theologie empfing er von Jaspers, den er schon früh für sich entdeckt hatte. In seiner Berner Rektoratsrede »Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie« von 1943 schloss er sich ihm ausdrücklich an und begründete diese Wahl – für ihn zugleich eine bewusste Entscheidung gegen Heidegger – mit Jaspers' konsequentem Eintreten für den Glauben gegen den Unglauben des Zeitalters.[343] Fortan sah er in Jaspers einen Bundesgenossen im Kampf für eine moderne, zeitgemäße, durch Karl Barth in ihrer Entwicklung zurückgeworfene Theologie, allerdings mit einer gewissen Tendenz zur Vereinnahmung, in der Jaspers' Berufung nach Basel durchaus eine Rolle spielte. Auf die Zusendung des *Philosophischen Glaubens* antwortete er begeistert: »Es ist bedeutungsvoll, dass Sie so energisch, so offen und in erfrischender Unmittelbarkeit und aufs Ganze gehend von der Philosophie her auch die Religion zum Gegenstand ernsthafter kritischer Besinnung machen und damit zugleich die Theologie der Gegenwart zur Rechenschaft darüber aufrufen, wie sie ihre Sache in der geistigen Lage der Gegenwart führt. Und dass Sie nun gerade in *Basel* in dieser Weise Ihre Stimme erheben und die Theologen zur Sachlichkeit aufrufen können, dafür bin ich besonders dankbar. Ich verspreche mir für die Theologie und für die weitere künftige Entwicklung der religiösen Gegenwartskrise viel davon, dass die Philosophie sich in so sachlicher Weise um diese ganze Notlage mit zu küm-

339 W. Trillhaas: »Philosophie und Offenbarung«, 324. – Lohff meinte gar, dass Jaspers' Offenbarungsbegriff »fester fixiert« sei, »als er in der Theologie je sein könnte« (W. Lohff: »Philosophie und christliche Existenz«, 826).

340 Zu Leben und Werk Martin Werners (1887–1964) vgl. Stellenkommentar, Nr. 617.

341 Vgl. M. Werner: *Der protestantische Weg des Glaubens,* Bd. 1: *Der Protestantismus als geschichtliches Problem,* Bern, Tübingen 1955, 176–185.

342 Vgl. M. Werner: *Der protestantische Weg des Glaubens,* Bd. 2: *Systematische Darstellung,* Bern, Tübingen 1962, 251–254.

343 M. Werner: »Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie«, in: Universität Bern: *Dies academicus 20. November 1943,* Bern 1943, 3–22. Es war daher keine höfliche Floskel, wenn er Jaspers zwei Jahrzehnte später zu seinem 80. Geburtstag mit den Worten gratulierte: »Ihrer Art zu philosophieren begegnet zu sein, gehört zu den bedeutendsten Erlebnissen meiner Entwicklung und meines Schaffens« (M. Werner an K. Jaspers, 21. Februar 1963, DLA, A: Jaspers).

mern hilft.«[344] Jaspers widersprach dem nicht, im Gegenteil, er schien Werner darin zu bestätigen. »Dass ein Theologe sich sachlich so weitgehend mit dem Philosophieren trifft, dem ich zu meinem bescheidenen Teil diene, ist wohl selten«, schrieb er ihm zurück.[345] Fünf Jahre später sah er sich ihm gegenüber sogar veranlasst, seine inzwischen berühmt gewordene Äußerung über die misslingenden Gespräche mit Theologen zu revidieren: »Mein hier in der Schweiz öfters citiertes Wort, mit den Theologen könne man nicht reden, ist falsch geworden. [...] Sie wissen, wie wohl es einem Autor tut, recht verstanden zu werden. Das gilt vor allem, wenn ein Mann wie Sie, dessen Ton in der Sprache schon ich als gesinnungsverwandt spüre, und der durch bedeutende Forschungen auf Gebieten, auf denen ich vollkommen Laie bin, ausgezeichnet ist, meinem Denken einen Sinn abgewinnt.«[346] Als dann 1962 *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* erschien, war Werner überrascht und enttäuscht zugleich. Er musste lesen, dass Jaspers den philosophischen Glauben ganz ohne Bezug zur Offenbarung begründete, nachdem er bisher immer davon ausgegangen war, dass Jaspers' Kritik nur bestimmte Aspekte davon, nicht aber die Sache als solche betraf. Von dieser Position wollte Werner auch weiterhin nicht abrücken: Zwar teile er mit ihm die »Ablehnung des traditionell-kirchlichen Begriffs der Offenbarung, den wir in der Theologie [als] den ›supranaturalistischen‹ zu bezeichnen pflegen«, doch komme er nicht darum herum, die Chiffernlehre, die Jaspers an die Stelle des supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs gesetzt habe, als »eine andere, besondere, nun aber von der Vernunft her zu rechtfertigende Auffassung von Offenbarung zu verstehen«.[347] Im Übrigen wisse doch auch der philosophische Glaube von einem Vernehmlichwerden der Stimme Gottes, erfahre doch auch der philosophisch Glaubende im Sichgeschenktwerden die göttliche Gnade. Werner konnte oder wollte nicht wahrhaben, dass Jaspers ein Verständnis des Sichgeschenktwerdens als Offenbarung erstmals ausdrücklich und in ungewohnt deutlichen Worten abgelehnt hatte.[348]

Die hier zum Ausdruck kommende Enttäuschung über das Buch blieb kein Einzelfall. Sie erfasste nicht nur Martin Werner, sondern die von ihm maßgeblich geprägte Schweizer liberale Theologie insgesamt. Sein Schüler Fritz Buri, Münsterpfarrer und

344 M. Werner an K. Jaspers, 4. Juli 1948, ebd.

345 K. Jaspers an M. Werner, 19. August 1948, zit. n. K. Guggisberg: »Martin Werners Werk im Spiegel seines Briefwechsels«, in: F. Sciuto (Hg.): *Weg und Werk Martin Werners. Studien und Erinnerungen*, Bern, Stuttgart 1968, 9–41, hier: 30.

346 K. Jaspers an M. Werner, 31. März 1953, ebd.

347 M. Werner an K. Jaspers, 25. Oktober 1962, DLA, A: Jaspers. Zu Werners Offenbarungsbegriff vgl. P. Marti: »Das Leben Martin Werners«, in: F. Sciuto (Hg.): *Weg und Werk Martin Werners,* 139–160, hier: 156.

348 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 175. Im entsprechenden Abschnitt des Festschriftbeitrags fehlte diese klare Absage noch. Vgl. K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 10.

Universitätsprofessor in Basel,[349] fand in dem Buch seine über Jahre gewachsene Vermutung bestätigt, dass Jaspers die Erneuerung des religiösen Glaubens aus dem philosophischen Glauben zwar fordere, durch seine Fixierung auf den supranaturalistischen Offenbarungsbegriff aber zugleich verhindere. Im Rückblick des 80-Jährigen markiert *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* eine klare Trennlinie: »Obschon ich aus eigener Erfahrung, die für mich als Pfarrer oft schmerzlich war, Jaspers' Satz: ›Mit ›Glaubensfanatikern‹ kann man nicht reden‹, zustimmen muss, habe ich mich nie dazu verstehen können, wie er es formuliert und praktiziert hat, einen ›philosophischen Glauben‹ bloss ›angesichts der Offenbarung‹ zu vertreten, sondern habe mich für meinen Glauben stets auf Offenbarung berufen – nicht auf die sogenannte biblische Offenbarung einer ›Offenbarungstheologie‹, wohl aber sowohl auf eine in der Bibel bezeugte besondere Offenbarung, als auch auf eine ausserhalb der Bibel erfahrbare allgemeine Offenbarung, und beides mit philosophischer Begründung und in philosophischer Ausführung in Form einer Religionsphilosophie auf dem Boden des Christentums.«[350] Buris Auseinandersetzung mit Jaspers ist vielleicht das faszinierendste Kapitel der theologischen Rezeptionsgeschichte, weshalb es sich lohnt, sie etwas ausführlicher darzustellen.

Wie Werner war Buri durch die frühe Anknüpfung an Schweitzer in eine Dauerkontroverse mit Barth geraten, in deren Verlauf er zunehmend auf die Philosophie von Jaspers zurückgriff.[351] So sehr er dessen periechontologischem, bei der Subjekt-Objekt-Spaltung ansetzenden und in Chiffern sprechenden Denken verpflichtet war, versäumte er doch nicht, kritische Vorbehalte anzumelden, und zwar von Anfang an.[352] Sie

349 Zu Fritz Buri (1907–1995) vgl. P. Schulz, A. U. Sommer: *Fritz Buri: Sein Weg. Leben – Denken – Glauben,* Fribourg 2007.

350 F. Buri: *Mein Weg,* Privatdruck, Basel 1987, zit. n. P. Schulz, A. U. Sommer: *Fritz Buri: Sein Weg,* 99–100.

351 Später ging Buri über die unproduktive Frontstellung zwischen neuprotestantisch-liberaler und altprotestantisch-orthodoxer Theologie hinaus und vertrat ein zwischen Liberalismus und Orthodoxie vermittelndes Selbstverständnis des christlichen Glaubens, das er, angeregt durch eine Provokation Barths und zur Verärgerung Werners, dogmatisch entfaltete. Vgl. F. Buri: »Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus« (1960), in: ders.: *Zur Theologie der Verantwortung,* hg. von G. Hauff, Bern, Stuttgart 1971, 169–188; *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens,* Tl. 1:*Vernunft und Offenbarung,* Bern, Tübingen 1956, Tl. 2: *Der Mensch und die Gnade,* Bern, Tübingen 1962, Tl. 3: *Die Transzendenz der Verantwortung in der dreifachen Schöpfung des dreieinigen Gottes,* Bern, Tübingen 1978.

352 Schon im ersten erhaltenen Brief schrieb er selbstbewusst: »Sie können sich vielleicht nicht vorstellen, wie viel ich mich mit Ihren Gedanken beschäftige, – und wenn ich mich damals bei unserem Zusammentreffen im Sommer 1947 zu einzelnen Punkten auch kritisch geäussert habe, und dies seither auch noch in einer Arbeit, die schon längst beim Drucker liegt, aber leider noch immer nicht erschienen ist, etwas ausführlicher getan habe, so bin ich mir doch bewusst, wieviel ich dem Umgang mit Ihren Werken verdanke.« (F. Buri an K. Jaspers, 23. Januar 1949, KJB, Einlage in: F. Buri: *Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches »Zarathustra«,* Bern 1947)

betrafen die angebliche Unentschiedenheit der Haltung – Buri sprach von der »Gefahr eines Schwebenbleibens im bloß Möglichen«[353] – und zielten auf die praktische Umsetzung der von Jaspers geforderten Erneuerung religiösen Glaubens. Wenn der philosophische Glaube tatsächlich »im Religiösen« verborgen war, wie Jaspers behauptet hatte, musste er dann »dem Religiösen« nicht viel näher sein, als Jaspers wahrhaben wollte? Die Frage wurde dringlicher, nachdem Jaspers in seinem Beitrag zur Festschrift für Heinrich Barth gegenüber der christlichen Offenbarung auf Abstand gegangen war. Buri nahm diese Distanzierung zum Anlass, nach der Christlichkeit des philosophischen Glaubens zu fragen.[354] Ist das Sichgeschenktwerden ein spezifisch christliches, an eine konkrete Heilszusage geknüpftes Phänomen oder lediglich eine allgemein menschliche Erfahrung? Seine Pointe war, dass der philosophische Glaube nur im ersten Fall imstande sei, den christlichen Glauben zu erneuern: Kommt der Impuls nicht von innen, vermag er nicht zu zünden, sondern wird als Bevormundung von außen empfunden. Buri konfrontierte Jaspers mit der Alternative, entweder den Widerstand gegen den christlichen Glauben oder den Anspruch seiner Erneuerung aufzugeben, und da er selbst für eine Erneuerung eintrat, legte er ihm unverhohlen die erste Option nahe.

Nach dem Erscheinen des *Philosophischen Glaubens angesichts der Offenbarung* zwei Jahre später wählte Buri einen anderen Weg, Jaspers für Theologie und Kirche zu gewinnen. Da er die Rezension des Buches mit einer Würdigung zum 80. Geburtstag verband, trat die Kritik naturgemäß in den Hintergrund. Stattdessen äußerte er seinen aufrichtigen Dank für den Beitrag, den Jaspers nicht nur mit diesem Buch, sondern mit seinem gesamten Lebenswerk zur Selbstverständigung des christlichen Glaubens geleistet habe. Nichts, so resümierte Buri, könne diesen Dank angemessener zum Ausdruck bringen, als in den Bahnen von Jaspers über Jaspers hinauszudenken und einzuholen, was ohnehin auf der Linie seines Philosophierens liege: dass Christus eine Chiffer der Transzendenz sei. Buris einnehmende Umarmung gipfelte darin, dass er Jaspers kurzerhand zu einem »Lehrer der Kirche« ernannte: »Weder Barth noch Heidegger, weder Bultmann noch Tillich sind in der Lage, uns heute zu zeigen, wie glaubwürdig von Offenbarung zu reden ist. So paradox es scheinen mag: Der Wirklichkeit der Offenbarung ansichtig zu werden vermag Theologie nur auf dem Wege eines philosophischen Glaubens, der sich ›angesichts der Offenbarung‹ versteht. Darum sehen wir in Jaspers nicht nur den grossen Philosophen, sondern auch einen massgebenden Lehrer der Kirche. Eine grössere Anerkennung könnte ihm ›von der anderen Seite‹ her wohl nicht zuteil werden.«[355] Damit waren Spannungen vorprogrammiert.

353 F. Buri: *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens,* Tl. 1, 42.

354 Vgl. F. Buri: »Theologie mit Jaspers und Heidegger« (1960), in: ders.: *Zur Theologie der Verantwortung,* 71–84, hier: 78–81.

355 F. Buri: »Sich selber geschenkt werden« (1963), in: ders.: *Zur Theologie der Verantwortung,* 57–61, hier: 61.

Auf Initiative von Radio Basel vereinbarten Jaspers und Buri im April 1963 ein Rundfunkgespräch über den *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung*, das im Juli oder August, jedenfalls nach dem Ende des Semesterbetriebs aufgezeichnet werden sollte. Buri, dem wie Zahrnt wenige Monate zuvor die Rolle des Fragenden zukam, arbeitete ein fünf Punkte umfassendes Konzept aus und schickte es Jaspers mit den Worten: »Möglicherweise haben Sie auch noch ganz andere Fragen oder haben welche im Zusammenhang mit Ihren Antworten zu stellen. Vielleicht aber haben Sie überhaupt einen ganz anderen Plan. Das hier ist ein Vorschlag.«[356] Wie nicht anders zu erwarten, wies Buri auf den Widerspruch hin, dass Jaspers sein Gesprächsangebot an Theologie und Kirche mit einer vernichtenden Kritik verknüpfe, was jedes konstruktive Gespräch unmöglich mache. Echte Verständigung zwischen philosophischem Glauben und Offenbarungsglauben könne nur dann zustande kommen, wenn beide davon ausgingen, dass »Glaube durch Philosophie verstehen lernt, was Offenbarung ist«.[357] Jaspers griff den Vorwurf auf, um ihn an Buri zurückzugeben. Der Widerspruch liege nicht bei ihm, sondern in der Sache selbst. Deshalb sei Verständigung, wenn überhaupt, nur möglich, wenn Philosophie anerkennt, dass ihr Offenbarung unzugänglich bleibt. »Wo aber Theologie die Offenbarung philosophisch versteht, bin ich enttäuscht. Dann ist, wie mir scheint, Offenbarung verschwunden.«[358] Aus dieser Haltung heraus verfasste Jaspers, unter Verwendung des Konzepts von Buri, einen eigenen Gesprächsentwurf, in dem er seinerseits unangenehme Fragen stellte, etwa die folgende: »Nun frage ich Sie, glauben Sie [*gestr.:* wirklich] an den Mensch gewordenen Gott, der Jesus Christus heisst. Wenn ja, [*gestr.:* bitte] sagen Sie mir: Ist hier Gott leibhaftig? Ist Gott an einer Stelle in Raum und Zeit und nur hier erschienen?«[359] Auf die Zusendung dieses Entwurfs sagte Buri das Gespräch ab.

Im Nachgang suchte Jaspers zu klären, was schiefgelaufen war, und nahm sich von der Verantwortung nicht aus: »Ihr Angriff auf mein Buch war sehr energisch. Dass ich ihn begriff und entsprechend antwortete, indem ich mich, nun meinerseits angreifend, verteidigte, werden Sie nachträglich vielleicht für selbstverständlicher halten, als es Ihnen beim Niederschreiben bewusst war. Sie werden gewiss nicht auf mich die französische Redensart verwenden, die etwa so lautet: Cet animal est très méchant, si l'on attaque, il se défend.«[360] Buri ließ diesen Brief unbeantwortet und äußerte sich erst, nachdem Jaspers, »etwas besorgt«, einen weiteren geschrieben hatte.[361] Er konnte ver-

356 F. Buri an K. Jaspers, 25. Juli 1963, in: »Briefwechsel Fritz Buri/Karl Jaspers 1949 bis 1963«, 59.

357 »Geplantes, nicht ausgeführtes Radio-Gespräch mit Buri 1963«, DLA, A: Jaspers. (Es handelt sich um ein 30-seitiges Typoskript, in dem Jaspers das in einzelne Teile zerschnittene Konzept Buris mit eigenen Äußerungen neu arrangiert und handschriftlich überarbeitet hat.)

358 Ebd.

359 Ebd.

360 K. Jaspers an F. Buri, 8. August 1963, in: »Briefwechsel Fritz Buri/Karl Jaspers 1949 bis 1963«, 61.

361 K. Jaspers an F. Buri, 27. August 1963, ebd.

stehen, dass Jaspers sich auf die Diskussion möglicher Ambivalenzen in seinem Buch nicht einlassen wollte. Eine Rollenverteilung, in der Jaspers durch seine Fixierung auf den supranaturalistischen Offenbarungsbegriff die Position Barths übernahm, er selbst dagegen in die Position des philosophisch aufgeweichten Subjektivisten geriet, wollte er sich allerdings ersparen: »Wenn ich jetzt an unseren Plan zurückdenke, so bedaure ich es natürlich erneut, dass er nicht zur Ausführung kommen konnte. Aber vor dem Radiopublikum wollte ich natürlich nicht Sie als Verteidiger der Orthodoxie angreifen und mich von Ihnen als Ungläubigen hinstellen lassen.«[362]

Das Scheitern des Gesprächs und die darin zum Ausdruck kommende Gewissheit, dass eine Verständigung in der Sache nicht möglich war, hinderten Buri freilich nicht, mit dem *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* weiterhin zu arbeiten. Als er von Herbst 1966 bis Frühjahr 1967 an der Drew University in Madison, New Jersey, als Gastprofessor unterrichtete, nahm er das Buch, dessen englische Übersetzung noch nicht erschienen war, in einem Seminar durch.[363] Er wird dabei nicht anders vorgegangen sein als in jenem Seminar, das er im Sommersemester 1963 an der Universität Basel über das Buch gehalten hatte. Die Schlussbemerkung am Ende dieser Basler Veranstaltung publizierte er Jahre später in englischer Übersetzung.[364] Auf diese Weise förderte er die nordamerikanische Rezeption des Buches. Sein Verständnis von Jaspers als »Lehrer der Kirche« hat er übrigens nie zurückgenommen. Im Todesjahr des Philosophen veröffentlichte er unter dieser Überschrift einen Artikel, in dem er die Wendung noch einmal verteidigte, aber auch auf sein Verhältnis zu Jaspers und das Scheitern ihres Gesprächs zu sprechen kam.[365] Die Möglichkeit eines abschließenden Fazits bot sich ihm 1983 im Rahmen eines Kolloquiums zum 100. Geburtstag des Philosophen. Inzwischen war der dritte und letzte Band seiner Dogmatik erschienen, so dass er, die eigene Lebensleistung und eine jahrzehntelange Beschäftigung mit Jaspers im Rücken, das Verhältnis zwischen philosophischem Glauben und Offenbarungsglauben noch einmal neu und umfassend entfalten konnte.[366]

Wie weit Jaspers in die Schweizer liberale Theologie hineinwirkte und welche Rolle dabei *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* spielte, sei abschließend an Ulrich Neuenschwander verdeutlicht, ebenfalls ein Schüler Martin Werners und wie

362 F. Buri an K. Jaspers, 3. September 1963, ebd., 62.

363 F. Buri: *Mein Weg,* zit. n. P. Schulz, A. U. Sommer: *Fritz Buri: Sein Weg,* 60. – Die Übersetzung (vgl. K. Jaspers: *Philosophical Faith and Revelation*) erschien noch im selben Jahr.

364 F. Buri: »Concerning the Relation of Philosophical Faith and Christian Faith«, translated by C. D. Hardwick, in: *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 454–457.

365 F. Buri: »Karl Jaspers – ein Lehrer der Kirche« (1969), in: ders.: *Zur Theologie der Verantwortung,* 62–70.

366 F. Buri: »Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl Jaspers«, in: *Theologische Zeitschrift* 39 (1983) 204–226.

dieser Professor in Bern.[367] Mit dem Versuch, die alte liberale Theologie der Aufklärung und des Historismus programmatisch neu zu profilieren, hatte er sich schon früh einen Namen gemacht.[368] Er distanzierte sich vom naiven Fortschrittsoptimismus des 18. wie vom vermittelnden Harmoniestreben des 19. Jahrhunderts, um den Blick auf die Abgründigkeit von Welt, Mensch und Gott zu lenken. Bei dieser existentiellen Neuausrichtung der liberalen Theologie kam Jaspers eine Schlüsselstellung zu: »Der neue Liberalismus wird sich auf weite Strecken hin zu dem bekennen können, was Jaspers in der Schrift ›Der philosophische Glaube‹ über die Funktion der Philosophie der Religion gegenüber äussert.«[369] Dennoch war es weniger die Schrift von 1948 als das Buch von 1962, das Spuren in Neuenschwanders Denken und Glauben hinterlassen hat. So schickte er seiner Vorlesung »Der heutige Mensch und die Frage nach Gott« des Wintersemesters 1966/67 die Bemerkung vorweg, dass man von Gott, dem Umgreifenden schlechthin, nur in Chiffern reden könne,[370] eine Haltung, die ihm so selbstverständlich war, dass er sie, ohne Jaspers ausdrücklich zu erwähnen, auch in anderen Kontexten immer wieder einnahm.[371] Überhaupt entfaltete Jaspers die größte Wirkung dort, wo er nicht selbst, sondern in den von ihm verwendeten Chiffern zur Sprache kam, darunter besonders jene, mit denen er im *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* die fundamentalen menschlichen Sinnfragen veranschaulicht hatte. In einer Osterpredigt übernahm Neuenschwander etwa Jaspers' Darstellung der Ratsszene aus Bedas *Kirchengeschichte der Angelsachsen*, um auf ihrem dunklen Grund die Botschaft von der Auferstehung abzuheben.[372] Oder er zitierte in einem Aufsatz über Glaube und Unglaube Jaspers' Abwandlung des mittelalterlichen »Ich weiß nicht«-Spruchs. Die Verse stehen dort für die »Nachtseite des Lebens«, für das »Bedrohende und Dunkle, das unserem Dasein so entscheidend anhaftet«[373] – und es doch nicht überwältigt. Neuenschwander las den Spruch als Zeugnis einer »verdankten Existenz«, die sich nicht

367 Zu Ulrich Neuenschwander (1922–1977) vgl. H.-H. Jenssen: »Von der ›docta ignorantia‹ zur Vision der providentia dei liberalis. Zum Gedenken an Ulrich Neuenschwander 1922–1977«, in: *Theologische Literaturzeitung* 108 (1983) 91–100.

368 Vgl. U. Neuenschwander: *Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung*, Bern 1953. Eine kompakte Zusammenfassung gibt der Vortrag »Alte und neue liberale Theologie« in: ders.: *Zwischen Gott und dem Nichts. Beiträge zum christlichen Existenzverständnis in unserer Zeit*, Bern, Stuttgart 1981, 80–93.

369 U. Neuenschwander: *Die neue liberale Theologie*, 40.

370 Vgl. U. Neuenschwander: »Der heutige Mensch und die Frage nach Gott«, in: ders., W. Zager: *Gott denken angesichts des Atheismus,* Neukirchen-Vluyn 2001, 181–281, hier: 187.

371 So etwa in dem 1971 gehaltenen Vortrag »Zufall als religionsphilosophische Frage«, in: U. Neuenschwander: *Zwischen Gott und dem Nichts*, 243–252.

372 U. Neuenschwander: »Ostern. Leben aus dem Tod«, in: ders.: *In Freiheit glauben. Ermutigungen zu einem wahrhaftigen Christsein,* hg. von W. Zager, Neukirchen-Vluyn 1999, 114–118, hier: 115. – Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 114.

373 U. Neuenschwander: »Zum Gespräch zwischen Glauben und Unglauben«, in: ders.: *Denker des Glaubens*, Bd. 2, Gütersloh 1974, 143–158, hier: 154.

bloß als »geschenkt«, sondern als »bejaht und angenommen« erfährt.[374] Ihm war bewusst, damit über Jaspers hinauszugehen, aber im Unterschied zu Buri suchte er nicht die positionierende Auseinandersetzung. Mit der Erkenntnis, dass vom Sichgeschenktwerden wohl doch kein Weg zur christlichen Gnade führte, wie auch er zunächst gedacht hatte,[375] ging er anders um. Solange Jaspers nicht thematisch im Zentrum stand, nahm Neuenschwander die von ihm empfangenen Impulse auf und entwickelte sie in seinem Sinne weiter, ohne die Problematik dieser Anverwandlung eigens zu reflektieren. Dass die Dinge bei Jaspers selbst komplizierter lagen, indem er zwischen verdankter und geforderter Existenz changierte, erläuterte Neuenschwander dagegen dort, wo es angebracht war: in zwei Porträts, die den ganzen Jaspers in den Blick nahmen.[376] Dass er von den Schweizer liberalen Theologen als Einziger ein unverkrampftes, von Enttäuschung weitgehend freies Verhältnis zu Jaspers pflegte, zeigt nicht zuletzt sein Nachruf: »Es ist zu hoffen, dass seine Gedanken nach seinem Tode in der Welt – aber auch in der protestantischen Kirche – noch stärker zur Geltung kommen. Wir bleiben dem grossen Menschen und unbestechlichen Denker in tiefer Dankbarkeit verbunden.«[377]

Erzeugte *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* in der Theologie noch eine gewisse Resonanz, kann das für die Philosophie nicht gesagt werden. Hier nahm man von dem Buch schlicht keine Notiz. In den einschlägigen Organen wie der *Zeitschrift für philosophische Forschung*, der *Philosophischen Rundschau* oder dem *Philosophischen Jahrbuch* wurde es nicht besprochen. Als Helmut Fahrenbach 1983 versuchte, Jaspers über die Idee des philosophischen Grundwissens wieder anschlussfähig zu machen und dabei auf den dritten Teil des Buches als die maßgebliche Äußerung zur Sache verwies, musste er einräumen, dass dieser Teil »wohl kaum besonders viele primär philosophisch interessierte Leser«[378] gefunden hatte. Umso höher ist sein eigenes Engagement einzuschätzen, an dieser Rezeptionslage etwas zu ändern. Ausgehend von der geistigen Situation der Zeit, die er durch eine postmoderne Vernunftkritik bestimmt sah, verortete er die Idee des philosophischen Grundwissens in der Tradition

374 Ebd., 154–156.

375 Vgl. U. Neuenschwander: *Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens,* Bern 1957, 231.

376 Vgl. U. Neuenschwander: »Karl Jaspers 1883–1969«, in: ders.: *Denker des Glaubens*, 117–141, hier: 133; »Transzendenz als das Umgreifende. Karl Jaspers (1883–1969)«, in: ders.: *Gott im neuzeitlichen Denken*, Bd. 2, Gütersloh 1977, 218–229, hier: 226–227.

377 U. Neuenschwander: »Karl Jaspers«, in: *Schweizerisches Reformiertes Volksblatt,* Nr. 6, 21. März 1969, 41–42, hier: 42.

378 H. Fahrenbach: »Das ›philosophische Grundwissen‹ kommunikativer Vernunft – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers«, in: J. Hersch u.a. (Hg.): *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg,* München, Zürich 1986, 232–280, hier: 246. Vgl. aber G. Knauss: »Die Dialektik des Grundwissens und der Existenzerhellung bei Jaspers«, in: *Studium Generale* 21 (1968) 571–590.

der kantischen Transzendentalphilosophie. Um deutlich zu machen, wie weitreichend Jaspers diese Tradition fortgeschrieben hatte, brachte er alle wichtigen Äußerungen zur Idee des philosophischen Grundwissens in einen umfassenden Zusammenhang.

Konkret ging es Fahrenbach darum, Jaspers aus der etablierten Rolle eines Vorläufers von Habermas herauszulösen und so zu positionieren, dass dadurch Impulse für dessen Theorie kommunikativen Handelns zu gewinnen waren.[379] Besonders hob er hervor, dass Jaspers die kommunikative Vernunft viel weiter fasse als Habermas, der sie, vom philosophischen Grundwissen aus gesehen, letztlich auf das Muster der Verstandesrationalität des Bewusstseins überhaupt zuschneide und so ihr Anderes aus dem Blick verliere.[380] Damit schien die Voraussetzung geschaffen, Jaspers an einem zentralen Punkt in den philosophischen Diskurs der Moderne einzuführen: Zehrte die kommunikativ entgrenzte, dezentrierte Vernunft nicht von einem Glauben an die Möglichkeit unverkürzter Verständigung, einem Glauben, der in der Theorie des kommunikativen Handelns zwar vorausgesetzt, aber noch nicht eingeholt war? Und wurde nicht erst von diesem Glauben her das Engagement verständlich, mit dem Habermas seit Jahren für die Durchsetzung unverkürzter Verständigungsverhältnisse in Politik und Gesellschaft eintrat?

Bedauerlicherweise erlag Fahrenbach jedoch dem Irrtum, das philosophische Grundwissen erst dann in vollem Umfang anschlussfähig machen zu können, wenn er es vom philosophischen Glauben trennte. Als Gegenbegriff zum wissenschaftlichen Wissen habe der philosophische Glaube, der »dem philosophischen Denken eine allgemeingültige Erkenntnis- und Wissensmöglichkeit gänzlich abzusprechen scheint«, mehr als alles andere »das Bild der Philosophie von Jaspers geprägt und ihre Rezeption sicher auch negativ beeinflußt«.[381] Nachdem Fahrenbach ihn als die eigentliche Ursache für das mangelnde Interesse am philosophischen Grundwissen identifiziert hatte, konnte er dieses umso entschiedener an das wissenschaftliche Wissen angleichen. Dementsprechend forcierte er seinen wissenschaftsanalogen Status und spielte seinen Bezug zur existentiellen Philosophie herunter.[382] Dass auch im Grundwissen ein Glaube wirkte, erwähnte er zwar, doch um was für einen Glauben es sich dabei handeln sollte, wenn es kein philosophischer war, fragte er nicht mehr. Im Blick auf Habermas, an dem Fahrenbach in erster Linie orientiert war, hieß das: Jaspers wurde

379 Vgl. H. Fahrenbach: »Das ›philosophische Grundwissen‹ kommunikativer Vernunft«, 247, sowie in Weiterführung dazu: »Kommunikative Vernunft – ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jaspers und Jürgen Habermas«, in: K. Salamun (Hg.): *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens,* München, Zürich 1991, 189–216.

380 Vgl. ebd., 206–207, 210–211.

381 H. Fahrenbach: »Das ›philosophische Grundwissen‹ kommunikativer Vernunft«, 240. Vgl. auch die folgende Äußerung: »Die *Metaphysik* als Rede über Transzendenz ist, trotz der methodischen Zurücknahme ihres Anspruchs auf ein Lesen und Deuten der Seinschiffern[,] sicher der problematischste Teil der Philosophie von Jaspers.« (Ebd., 242)

382 Vgl. ebd., 254–258.

von der Rolle eines Vorläufers befreit, um sogleich auf die Rolle eines Zuarbeiters festgelegt zu werden. Sein Beitrag beschränkte sich auf die Erhellung »unentwickelter Randzonen«[383] der Theorie kommunikativen Handelns, ohne diese selbst auf eine mögliche Glaubensgrundlage zu befragen.

Anders als Fahrenbach nahm Habermas den philosophischen Glauben durchaus ernst, indem er ihn zum Gegenstand seines Nachdenkens machte. Als er 1995 den Karl-Jaspers-Preis erhielt, thematisierte er in seiner Dankesrede das Verhältnis von philosophischem Glauben und existenzieller Kommunikation vor dem Hintergrund einer radikal veränderten Weltlage.[384] Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Kalten Krieges sei Jaspers plötzlich wieder aktuell geworden, da nun jener Konflikt der Kulturen die Weltöffentlichkeit bewege, den sein Alterswerk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* vorweggenommen habe. Mit der Idee eines philosophischen Grundwissens, so Habermas weiter, habe Jaspers einen beachtenswerten Beitrag zu der Frage geleistet, wie eine »friedenstiftende Kommunikation« zwischen konkurrierenden Glaubensmächten möglich sei, »die im intellektuellen Kampf zugleich versöhnt, indem sie streitende, aber voneinander lernende Parteien verbindet, ohne berechtigte Gegensätze einzuebnen«.[385]

Freilich stand auch bei Habermas die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Glauben unter einschränkenden Bedingungen. Er öffnete sich der Sache nur insoweit, als seine Theorie kommunikativen Handelns es zuließ. Gemäß der Unterscheidung zwischen moralisch-praktischen, ethisch-existentiellen und pragmatisch-technischen Diskursen ordnete er den Kampf der Glaubensmächte dem zweiten Diskurstyp zu: Vorbild sei »das ethisch-existentielle Gespräch, in dem wir größere Klarheit über die eigene Lebensorientierung suchen. [...] In der Begegnung mit fremden Existenzen gewinnen wir Klarheit über die Glaubensmacht, aus der die eigene Existenz ihre Kraft zieht. So vollzieht sich die existentielle Kommunikation als Kampf der Glaubensmächte.«[386]

Schon diese Zuordnung stellte eine problematische Verkürzung dar, denn der Kampf der Glaubensmächte zielt gerade nicht darauf ab, in der Auseinandersetzung mit dem anderen über sich selbst klar zu werden. Treibende Kraft ist vielmehr die »Hoffnung auf Einmütigkeit«[387] jenseits konkurrierender Glaubensmächte, also die

383 H. Fahrenbach: »Kommunikative Vernunft – ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jaspers und Jürgen Habermas«, 207.

384 Vgl. J. Habermas: »Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen«, in: ders.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays,* Frankfurt a.M. 1997, 41–58.

385 Ebd., 42.

386 Ebd., 51. – Zur Unterscheidung der drei Diskurstypen vgl. J. Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik,* Frankfurt a.M. 1991, 100–118.

387 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* in diesem Band, S. 122.

Hoffnung auf einen Konsens, der erst in einem moralisch-praktischen Diskurs in den Blick gerät. Die Pointe daran ist, dass diese Hoffnung nur so lange besteht, wie die inhaltlichen Differenzen konsequent ausgetragen werden. Erst dann nämlich wächst zwischen den Kommunikationspartnern die Einsicht, über die formalen Bedingungen, wie sie sich in der Welt finden, miteinander verbunden zu sein. Im Kampf der Glaubensmächte sind ethisch-existentieller Diskurs und moralisch-praktischer Diskurs auf eigentümliche Weise verschränkt, und zwar so, dass die Verschränkung mit den Mitteln einer Theorie kommunikativen Handelns allein nicht mehr geklärt werden kann. Ist das Telos von Verständigung dissensual und konsensual zugleich, greifen in normativer Absicht rekonstruierte Spielregeln zu kurz. Solche Diskurse lassen sich nicht in die Form eines rationalen Verfahrens gießen. Beschreibbar werden sie erst durch ein philosophisches Grundwissen, in dem ein Glaube an die Möglichkeit unverkürzter Verständigung wirksam ist.

Weitere Verkürzungen schlossen sich unmittelbar an. Ging es im ethisch-existentiellen Kampf der Glaubensmächte lediglich darum, größere Klarheit über sich selbst zu erzielen, musste das philosophische Grundwissen, das diesen Kampf eigentlich zu einem »diskursiven Streit besänftigen«[388] sollte, zwangsläufig als eine »Ethik« erscheinen, »die angibt, wie man das Selbstsein praktiziert«.[389] Seine versöhnende Funktion konnte es dann streng genommen gar nicht mehr erfüllen: »Tatsächlich könnte nur ein unparteiliches Grundwissen die angestrebte Kommunikation *zwischen* verschiedenen Glaubensmächten fördern.«[390] Doch wie sollte das gehen, wenn der im Grundwissen wirksame Glaube selbst Partei war und immer schon in den Kampf eingriff? »Jaspers beschreibt die Bedingungen der Selbstvergewisserung und des Selbstseinkönnens unverkennbar aus der Perspektive einer bestimmten, nämlich der philosophisch angeeigneten reformatorischen Tradition.«[391] So kam Habermas zu dem Schluss: »Den Antagonismus der Glaubensmächte, den die Philosophie untersucht, erfährt sie an sich selbst. Als philosophischer Glaube tritt sie nur noch im Plural auf und beansprucht ebenso wenig Allgemeingültigkeit wie die metaphysischen und religiösen Lehren, deren Wahrheitsgehalte sie retten will.«[392] Indem er daran erinnerte, dass der ethisch-existentielle Kampf der Glaubensmächte von Einsichten zehre, die mit den Mitteln der Existenzphilosophie nicht zu rekonstruieren seien, wies er Jaspers wieder die Rolle eines Vorläufers zu, von der ihn Fahrenbach halbherzig befreit hatte.

---

388 J. Habermas: »Vom Kampf der Glaubensmächte«, 42.

389 Ebd., 52. Ähnlich: »Das philosophische Grundwissen stellt den begrifflichen Rahmen bereit für eine mögliche ethisch-existentielle Selbstverständigung« (ebd., 50).

390 Ebd., 56.

391 Ebd., 52.

392 Ebd.

Dank

Am Zustandekommen dieses Bandes waren viele Personen beteiligt. An erster Stelle sei hier meine Frau Eva Maria Thürmer genannt, die noch einmal alle Texte kollationiert hat und mit ihrem frischen, unverstellten Blick auf deren Inhalt manchen wohltuenden Impuls von außen gab. Ein ebenfalls großer Dank gebührt Dominic Kaegi. Von seinem immensen philosophiegeschichtlichen Wissen habe ich an vielen Stellen profitiert: nicht nur in Einzelfragen der Kommentierung, sondern auch in langen Diskussionen über Jaspers' Philosophie im Ganzen.

Die anregenden Gespräche mit Prof. Jens Halfwassen, der die Heidelberger Forschungsstelle zusammen mit Prof. Thomas Fuchs leitet, haben mir immer wieder klargemacht, dass philosophische Theologie und philosophischer Glaube trotz ihrer grundsätzlichen Differenz enger zusammenhängen als gedacht. Dirk Fonfara hat mir im Rahmen seiner eigenen Editionstätigkeit die Korrespondenz mit Klaus Piper und dem Piper Verlag zugänglich gemacht. Georg Hartmann, mit der Erschließung des Nachlasses im Deutschen Literaturarchiv Marbach betraut, hat mir Einsicht in seine Transkription der Familienbriefe gewährt. Oliver Immel hat mir Informationen aus der Karl-Jaspers-Bibliothek Oldenburg zukommen lassen. Tolga Ratzsch hat neben dem Scannen zahlreicher Jaspers-Texte mühsame Rechercheaufgaben übernommen und, was mich besonders freut, ganz nebenbei ein großes philosophisches Interesse am Denken von Jaspers entwickelt. Daniel Vespermann hat mich bei der Ermittlung von Rechteinhabern unterstützt. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Für Hinweise und Anregungen danke ich außerdem Dr. Hans Saner, Prof. Christoph Strohm und Prof. Gerd Theißen. Dass verbliebene Fehler und Unzulänglichkeiten von mir allein zu verantworten sind, versteht sich von selbst.

Ein Dank gebührt ferner den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Deutschen Literaturarchivs Marbach, besonders Hildegard Dieke, Heidrun Fink und Thomas Kemme aus der Handschriftenabteilung für die Bereitstellung von Archivalien und die oft kurzfristige Beschaffung von Arbeitsräumen.

Angela Zoller vom Schwabe Verlag, die den Band betreut hat, danke ich für die gute, angenehme Zusammenarbeit und ihre unerschütterliche Geduld.

Schließlich danke ich allen Personen und Institutionen, die mir das Zitieren von Briefen an Jaspers genehmigt haben, sowie Thomas Zahrnt für die Publikationsgenehmigung des Gesprächs mit Heinz Zahrnt.

Referenztexte

»Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in: *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960*, hg. von G. Huber, Basel, Stuttgart 1960, 1–92.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München ²1963.

Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch [mit Heinz Zahrnt], Hamburg 1963.

Editorische Zeichen, Indizes und Abkürzungen

Editorische Zeichen

|	Seitenwechsel
/	Zeilen-, Versfall
//	Absatz-, Strophenfall
[...]	Auslassung durch den Herausgeber
[abc]	Einfügung durch den Herausgeber

Indizes

1, 2, ...	Fußnoten in der Einleitung und Endnoten im Stellenkommentar
i, ii, ...	Fußnoten im Original

Abkürzungen

Biblische Bücher werden nach der Lutherbibel abgekürzt.

Abt.	Abteilung
a.d.	an der
a.M.	am Main
Anm.	Anmerkung
Aufl.	Auflage

Bd., Bde., Bdn.	Band, Bände, Bänden
bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
d.h.	das heißt
dies.	dieselbe(n)
DLA	Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar
ebd., Ebd.	ebenda, Ebenda
eigtl.	eigentlich
ff.	folgende
geb.	geboren
gest.	gestorben
gestr.	gestrichen
hg., Hg.	herausgegeben, Herausgeber
hs.	handschriftlich
i.R.	im Ruhestand
KJB	Karl-Jaspers-Bibliothek Oldenburg
KJG	Karl-Jaspers-Gesamtausgabe
n. Chr.	nach Christus
Nr.	Nummer
o.D.	ohne Datumsangabe
o.J.	ohne Jahresangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
o.S.	ohne Seitenangabe
s.	siehe
S.	Seite
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
Tl.	Teil
Tlbd., Tlbde., Tlbdn.	Teilband, Teilbände, Teilbänden
u.	und
u.a.	und andere(n), und andernorts, unter anderem
usw.	und so weiter
V.	Vers
v. Chr.	vor Christus
vgl., Vgl.	vergleiche, Vergleiche
z.B.	zum Beispiel
zit. n.	zitiert nach

Editorische Notiz

Als Forschungsvorhaben des von Bund und Ländern geförderten Akademienprogramms steht die Karl-Jaspers-Gesamtausgabe (KJG) in der gemeinsamen Trägerschaft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Die Ausgabe will Jaspers' Œuvre möglichst vollständig dokumentieren: In der ersten Abteilung (Werke: I/1–27) kommen alle von Jaspers zu Lebzeiten publizierten Schriften zum Abdruck. Die zweite und dritte Abteilung (Nachlass: II/1–11; Briefe: III/1–12) umfassen postume Veröffentlichungen sowie in Auswahl weiteres, bislang unpubliziertes Material, darunter besonders Nachlasstexte, die Buchcharakter besitzen und von Jaspers als eigenständige Veröffentlichungen geplant waren, wie die *Grundsätze des Philosophierens* oder die Monographie über Hannah Arendt. Bei den Korrespondenzen orientiert sich die Auswahl an der werk- und zeitgeschichtlichen Bedeutung der Briefwechsel.

Die KJG versteht sich ausdrücklich als Leseausgabe: Für eine historisch-kritische Edition fehlen grundlegende Quellen. Sehr häufig hat Jaspers Korrekturabzüge vernichten lassen oder – vor allem während papierarmer Zeiten – Typoskripte rückseitig als Notizzettel verwendet. Erst aus den späten 1950er und den 1960er Jahren sind maschinenschriftliche Buchvorlagen überliefert, so beispielsweise zum ersten Band der *Großen Philosophen* oder zum *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung*. Erhaltene Typoskripte werden, wenn einschlägig, bei der Bearbeitung der entsprechenden Bände berücksichtigt, aber nicht als Manuskriptstufen eigens ausgewertet.

Die Textkonstitution *bereits publizierter Schriften* folgt dem tradierten Bestand, maßgeblich ist die letzte von Jaspers autorisierte deutschsprachige Fassung (Referenztext), bei postumen Veröffentlichungen die letzte deutschsprachige Ausgabe vor Beginn des Editionsprojekts (2012). Nicht einbezogen werden Textstücke in diversen Anthologien oder Wiederabdrucke von Jaspers-Texten im Rahmen populärwissenschaftlicher Buchklubs. In (seltenen) Fällen, in denen kein Referenztext vorliegt, wird – soweit auffindbar – zusätzlich zum fremdsprachigen Original das deutschsprachige Manuskript oder Typoskript publiziert. Seitenzahlen der Referenztexte werden als Marginalien wiedergegeben, End- oder Fußnoten der Referenztexte, seitenweise nummeriert, als Fußnoten (kleine römische Ziffern). Interpunktion und Orthographie der Referenztexte bleiben erhalten, Sperrungen werden zur besseren Lesbarkeit in Kursivierungen umgewandelt, es sei denn, ein Text enthält unterschiedliche Arten von Hervorhebungen (Kursivierungen, Sperrungen). Nur offensichtliche Druckfehler werden stillschweigend korrigiert (»Verständnis« statt »Verstädnis«); *Textvarianten*, mit Ausnahme von

Korrekturen der Referenztexte gegenüber älteren Ausgaben, sind in einem gesonderten Apparat dargestellt bzw., bei inhaltlich signifikanten Abweichungen (»Selbstbewußtsein« statt »Weltbewußtsein«), im Kommentar aufgeführt.

Erstmals veröffentlichte *Nachlasstexte* sind nach dem Original transkribiert, ihre Wiedergabe erfolgt zeichengetreu nach der Vorlage, allerdings ohne Rücksicht auf deren Zeilen- und Seitenfall. Unterstreichungen in Manuskripten oder Typoskripten bleiben erhalten.

Jaspers hat gelegentlich darauf hingewiesen, dass seine Zitate »nicht philologisch exakt« sind: »Auslassungen sind durchweg nicht durch Punkte angedeutet. Umstellungen von Worten sind erfolgt, wenn der Zusammenhang meiner Darstellung dies bequem erscheinen ließ. Natürlich ist niemals der Sinn auch nur in einer Nuance verändert.«[393] Die Abgrenzung von der Philologie war methodisch begründet. Jaspers wünschte »die Hingabe des Lesers an das Vorgetragene, nicht die Forscherneugierde, die einer Stelle nachgehen möchte«,[394] weshalb er in seinen Büchern – mit Ausnahme der Monographien über Nietzsche und Schelling – auf Quellenangaben weitgehend verzichtete. Den Editor stellt dieses Zitierverfahren vor die Frage, inwieweit er der Vorgabe des Autors folgt oder dem Informationsbedürfnis des Lesers entgegenkommt. Auch wenn der Lesefluss durch das teilweise dicht aufeinanderfolgende Setzen von Endnoten beeinträchtigt werden mag, haben Quellenangaben neben ihrem Informationswert den Vorteil, dass sie Jaspers' Arbeitsweise, vor allem aber seine Fähigkeit zur synoptischen Prägnanz sichtbar machen. Alle *Zitate* sind deshalb anhand der von Jaspers benutzten Quellen (in der Regel die Bände seiner Privatbibliothek, heute: Karl-Jaspers-Bibliothek, Oldenburg) ermittelt und überprüft, bibliographische Angaben, wo erforderlich, ergänzt und vereinheitlicht.[395] Abweichungen vom Wortlaut der Quelle werden im Kommentar benannt. Bei relevanten Anstreichungen oder Randbemerkungen von Jaspers' eigener Hand wird zusätzlich auf die entsprechenden Ausgaben aus dem Bestand seiner Privatbibliothek hingewiesen.

Die Bände der KJG sind einheitlich konzipiert und enthalten neben den Haupttexten jeweils eine Einleitung, einen Stellenkommentar sowie ein Namenregister. Die Einleitung führt in die edierten Texte ein, verortet sie im Zusammenhang des Jaspers'schen Denkens und analysiert ihre Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte. Der Stellenkommentar belegt Zitate, erläutert die wichtigsten Textstellen und bietet Hintergrundinformationen (Begriffs-, Namen- und Sacherklärungen). Um Doppelungen oder die Häufung von Vor- und Rückverweisen zu vermeiden, erhalten Parallelstellen des Kommentars dieselbe Referenznummer, unabhängig von der fortlaufenden Zählung.

393 K. Jaspers: *Die großen Philosophen,* 101. Vgl. *Schelling,* 346.
394 K. Jaspers: *Die großen Philosophen,* 101.
395 Zur Zitierweise vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis.

Der vorliegende Band enthält als zentralen Text das im Herbst 1962 erschienene Alterswerk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* in der zweiten Auflage von 1963. Flankierend zur Seite gestellt sind ihm der 1960 in der Festschrift für Heinrich Barth publizierte Aufsatz »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, aus dem das Buch hervorgegangen ist, sowie das im Nachgang zu dem Buch mit Heinz Zahrnt geführte und 1963 veröffentlichte Gespräch *Philosophie und Offenbarungsglaube*.

Die typographische Gestaltung der Kapitel- und Absatzüberschriften, die bei Jaspers der inhaltlichen Strukturierung umfänglicher Materialien dienen, wurde sowohl beim Buch als auch beim Festschriftbeitrag im Wesentlichen übernommen. Ebenfalls beibehalten wurde die Kursivierung längerer Zitate des Buches im Gespräch mit Heinz Zahrnt.

Gegenüber der ersten Auflage des *Philosophischen Glaubens angesichts der Offenbarung* brachte die zweite keine inhaltlichen Veränderungen. Die Textsubstanz ist mit 536 Seiten vom Umfang her gleich geblieben. Lediglich »einige Druckfehler« wurden korrigiert, die Jaspers »auf besonderem Blatt« verzeichnet und dem Verlag geschickt hatte.[396] Eine weitere Korrekturliste mit einem knappen Dutzend Zitatfehler und einer falschen bibliographischen Angabe in einem Exkurs zu Karl Barth konnte der Verlag ebenfalls einarbeiten.[397]

Dennoch wird man nicht von einer durchgesehenen Auflage im Vollsinn des Wortes sprechen können: Die verbliebenen Fehler und Normabweichungen sind noch so zahlreich, dass die ausgeführten Korrekturen wohl eher zufällige Funde darstellen. Nicht nur offensichtliche Druckfehler und orthographische Inkonsequenzen kommen weiterhin vor, sondern auch inhaltlich relevante Fehler wie etwa die Rede von der »Denkarbeit« – gemeint ist die »Denkbarkeit« – des Gegenständlichen. Sie alle wurden, den oben genannten Editionsprinzipien entsprechend, in der vorliegenden Ausgabe stillschweigend korrigiert.

Das gilt auch für Unstimmigkeiten, auf die Jaspers durch den Übersetzer des Buches ins Amerikanische, E. B. Ashton, hingewiesen wurde. Er hatte bemerkt, dass im Kapitel »Aufrichtigkeit« die Nummerierung der Abschnitte nicht mit den entsprechenden Angaben im Inhaltsverzeichnis korrespondierte.[398] Seinem Vorschlag, sie in der amerikanischen Übersetzung richtigzustellen, folgte Jaspers gern und fügte hinzu: »Das muss ich in der deutschen Ausgabe bei eventueller Neuauflage ändern.«[399] Dazu kam

396 K. Jaspers an H. Rössner, Piper Verlag, 10. Juni 1963, DLA, A: Piper. – Die Liste ist weder im Nachlass Piper noch im Nachlass Jaspers vorhanden.

397 Vgl. K. Jaspers an D. Mörike, Piper Verlag, 24. Juni 1963, Beilage, ebd. – Die Korrekturen betrafen S. 485–488 der Erstausgabe (in diesem Band, S. 477–479).

398 Vgl. E. B. Ashton an K. Jaspers, 9. November 1965, DLA, A: Jaspers, bzw. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* 18 u. 380–384.

399 K. Jaspers an E. B. Ashton, 26. November 1965 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers.

es jedoch nicht. Eine dritte Auflage erschien erst 1984, Jahre nach seinem Tod, und sie behielt die fehlerhafte Nummerierung bei. In der vorliegenden Ausgabe wurde sie richtiggestellt.

Was die zweite Auflage gegenüber der ersten vor allem auszeichnete, war ein umfangreiches Register: 3 Seiten Namen, 37 Seiten Sachen, beide Register in zwei Spalten pro Seite. Entsprechende Pläne hatte es schon für die Erstausgabe gegeben, blieben aber aus Zeitgründen unrealisiert. Ein Namenregister wäre damals noch möglich gewesen, doch ohne ein Sachregister hielt Jaspers es für überflüssig.[400]

Vielleicht hätte auch die zweite Auflage kein Register bekommen, wäre da nicht ein Oberstudienrat i.R. gewesen, der in seiner Muße und aus Begeisterung für Jaspers einen Versuch in diese Richtung unternommen und das Resultat ungefragt an Jaspers geschickt hatte.[401] Der sah darin, trotz vieler problematischer Punkte im Einzelnen, »eine gute Grundlage«[402] für die weitere, nun erst beginnende Arbeit, mit der er seinen neuen Assistenten Hans Saner – ein »Kenner meiner Schriften«[403] – betraute.

Jaspers versprach sich von dem differenzierten Sachregister einiges. Er war »überzeugt, dass für den nachdenkenden Leser das Buch dadurch viel leichter zugänglich wird«.[404] Dabei dachte er auch an jene Leser, die bereits die Erstausgabe besaßen, aber nur wegen des Registers die zweite Auflage nicht kaufen wollten. Auf seine Anregung, das Register separat als Sonderdruck verfügbar zu machen und über den Buchhandel zu vertreiben,[405] reagierte der Verlag zögerlich. Immerhin erklärte man sich bereit, 200 Stück drucken zu lassen und im Verlag für entsprechende Anfragen vorzuhalten.[406]

Diesen Hoffnungen und Bemühungen zum Trotz haben wir von der Regel, dass die Bände der KJG lediglich ein Namenregister enthalten sollen, keine Ausnahme gemacht: Das Sachregister ist in den vorliegenden Band nicht übernommen worden. Obwohl von Jaspers autorisiert, ist es doch nicht seine Schöpfung. Vielmehr trägt es die Handschrift eines anderen, worauf Jaspers ausdrücklich hinwies: Hans Saner habe es »nach eigenem Entwurf und eigenem Ermessen«[407] erstellt.

Auch wenn die Textkonstitution der Werke nach der Ausgabe letzter Hand erfolgt, ist es ein glücklicher Umstand, dass *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* als Manuskript vorliegt. Der Nachlass enthält ein »spätestes vorhandenes Manu-

400 Vgl. K. Jaspers an D. Mörike, Piper Verlag, 6. August 1962, DLA, A: Piper.
401 Vgl. A. Höltermann an K. Jaspers, 10. Mai 1963, DLA, A: Jaspers.
402 K. Jaspers an H. Rössner, Piper Verlag, 14. Mai 1963, DLA, A: Piper. Vgl. auch den Hinweis am Ende des Registers, Höltermanns Aufstellung habe »gelegentlich gute Dienste geleistet« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* 576).
403 K. Jaspers an H. Rössner, Piper Verlag, 23. Mai 1963, DLA, A: Piper.
404 K. Jaspers an H. Rössner, Piper Verlag, 10. Juni 1963, ebd.
405 Vgl. K. Jaspers an D. Mörike, Piper Verlag, 24. Juni 1963, ebd.
406 Vgl. K. Piper an K. Jaspers, 9. Juli 1963, DLA, A: Jaspers; D. Mörike, Piper Verlag, an K. Jaspers, 22. Juli 1963 (Durchschlag), DLA, A: Piper.
407 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* 576.

skript« in 14 Mappen, von dem »frühere Manuskriptstufen« und »Reste« in 24 Mappen unterschieden sind. Das späteste vorhandene Manuskript ist sehr nah am Text des Buches, aber nicht identisch mit dem fertigen Manuskript, das an den Verlag ging.[408] Das nachgelassene Material dokumentiert vielmehr das Manuskript im Prozess seiner Entstehung, gibt also Einblick in die Art und Weise, wie Jaspers gearbeitet hat. Auf zahlreichen Blättern sind handschriftliche Passagen mit aufgeklebten Textstreifen kombiniert, die Jaspers aus einem Sonderdruck des Festschriftbeitrags oder aus Schreibmaschinenabschriften früherer Manuskriptstufen ausgeschnitten hat. Im darauffolgenden Arbeitsschritt wurden diese Blätter abgetippt, um der nächsten Manuskriptstufe als Grundlage zu dienen. Für den Stellenkommentar waren besonders diese Übergänge aufschlussreich. So hat ein Vergleich von Typoskript und handschriftlicher Vorlage ergeben, dass Zitatfehler häufig auf Lesefehler bei der Abschrift zurückgehen.

Nach den Vorgaben der KJG hätte das Gespräch mit Zahrnt auf der Grundlage der gekürzten, von Jaspers autorisierten Fassung in den *Provokationen* ediert werden müssen.[409] Die Kürzung war allerdings so beträchtlich, dass sie den Charakter des Gesprächs verändert hat. Gestrichen wurden: Zahrnts Einleitung, die von ihm ausgewählten und im Rundfunk von fremder Stimme gelesenen Zitatpartien sowie seine diesbezüglichen Überleitungen. Damit konnte das Gespräch zwar formal an die übrigen Gespräche angeglichen werden, verlor aber die Prägung, die es von Zahrnt erhalten und, nach dem Urteil von Jaspers, zu etwas Besonderem gemacht hatte. Wir haben uns deshalb entschlossen, den Text auf der Grundlage des *Stundenbuchs* von 1963 zu edieren.

408 Nach dem Erscheinen des Buches vom Verlag gefragt, was mit diesem Manuskript geschehen soll, bemerkte Jaspers trocken, dass es für ihn »keinen Wert« besitze: »Ich würde es, wie in früheren Fällen der zurückgeschickten Manuskripte, vernichten. Sollte bei Ihnen irgendein Interesse bestehen es aufzuheben, habe ich nichts dagegen, andernfalls bitte ich Sie, es dort zu vernichten.« (K. Jaspers an D. Mörike, Piper Verlag, 16. November 1962, DLA, A: Piper)

409 Vgl. K. Jaspers: »Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit Heinz Zahrnt«, sowie den Verlagsvertrag über die *Provokationen* zwischen Piper, Jaspers und Saner vom 22. Oktober 1968, DLA, A: Piper. – Nach dem Vorwort hat Jaspers die Redaktion des Gesprächs selbst besorgt, dagegen legen die Nachweise am Ende des Bandes nahe, dass Saner zumindest daran beteiligt war (vgl. K. Jaspers: *Provokationen,* 10 bzw. 220).

Literaturverzeichnis

Schriften von Jaspers werden unter Angabe des Titels (bzw. Obertitels) zitiert. Als Textgrundlage dient, wo nicht anders angegeben, die Ausgabe oder Veröffentlichung letzter Hand, bei Editionen aus dem Nachlass die letzte Ausgabe vor Beginn des Editionsprojekts (2012). In eckigen Klammern erscheint die Jahreszahl der Erstveröffentlichung und gegebenenfalls einer völligen Neubearbeitung *(Allgemeine Psychopathologie)* oder erweiterten Neuausgabe *(Philosophische Autobiographie)*. Platon und Aristoteles werden nach der Stephanus- bzw. Bekker-Paginierung zitiert. Bibelzitate erfolgen einheitlich nach der revidierten Lutherbibel von 1984 in neuer Rechtschreibung 2006. Sekundärliteratur wird in den jeweiligen Anmerkungen bibliographiert, für häufiger zitierte Werkausgaben, Textsammlungen und Lexika werden Siglen verwendet.

Jaspers

Werke

Allgemeine Psychopathologie [1913, [4]1946], Berlin u.a. [8]1965.

Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, hg. von H. Saner, München 1968.

»A Note on Existenzphilosophie and Existentialism« [1957], in: W. Burnett (Hg.): *This Is My Philosophy. Twenty of the World's Outstanding Thinkers reveal the Deepest Meanings they have found in Life*, New York 1967, 198–199.

»Antwort«, in: P. A. Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 750–852.

»Antwort an Sigrid Undset« [1945], in: *Philosophische Aufsätze*, 21–25.

»Antwort auf die Frage: Aus welchen Kräften leben Sie?« [1963], in: *Philosophische Aufsätze*, 238–247.

»Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken« [1962], in: *Aneignung und Polemik*, 485–496.

»Chiffern der Transcendenz. Die Basler Abschiedsvorlesung von Professor Karl Jaspers«, in: *National-Zeitung*, Nr. 323, 16. Juli 1961, Sonntagsbeilage.

»Das radikal Böse bei Kant« [1951], in: *Aneignung und Polemik*, 183–204.

»Das Wesen der Materie bleibt unbestimmbar. Falsche Entzauberung führt zur Seelenblindheit«, in: *Rheinische Post*, Nr. 18, 22. Januar 1966, Beilage »Geist und Leben«.

Der philosophische Glaube [1948], München [5]1963.

»Der sogenannte Existentialismus«, in: *Rhein-Neckar-Zeitung*, Zonen-Ausgabe, Nr. 60, 24. Mai 1947, 6.

»Der Weltschöpfungsgedanke« [1952], in: *Philosophie und Welt*, 139–147.

Descartes und die Philosophie [1937], Berlin [4]1966.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit [1958], München [5]1962.

Die Frage der Entmythologisierung [mit R. Bultmann; 1954], München ²1954.
Die geistige Situation der Zeit [1931], sechster Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1965.
Die großen Philosophen, Bd. 1: *Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna* [1957], München ²1959.
Die Idee der Universität [1923], KJG I/21, 1–68.
»Die Kraft der Hoffnung« [1963], in: *Die Hoffnungen unserer Zeit. Zehn Beiträge*, München ²1964, 9–23.
»Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland« [1954], in: *Philosophie und Welt*, 156–166.
»Die Schuldfrage« [1946], in: *Hoffnung und Sorge*, 67–144.
Einführung in die Philosophie [1950/1953], München ¹²1969.
»Elternhaus und Kindheit«, in: *Schicksal und Wille*, 39–108.
»Erneuerung der Universität« [1945], KJG I/21, 73–80.
»Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort« [1954], in: *Die Frage der Entmythologisierung*, 75–117.
Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. September 1937 [1938], Berlin ³1964.
»Freiheit und Autorität« [1951], in: *Philosophische Aufsätze*, 95–110.
»Geleitwort für die Zeitschrift ›*Die Wandlung*‹« [1945], in: *Philosophische Aufsätze*, 18–20.
Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965, München 1965.
»Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, in: *Schicksal und Wille*, 15–38.
»Kierkegaard« [1951], in: *Aneignung und Polemik*, 296–311.
»Kierkegaard heute«, in: *Aneignung und Polemik*, 322–329.
»Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag« [1955], in: *Aneignung und Polemik*, 312–321.
Kleine Schule des philosophischen Denkens [1965], München ³1967.
»Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph« [1932], in: *Aneignung und Polemik*, 424–484.
»Mein Weg zur Philosophie« [1951], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 381–391.
»Nature and Ethics«, in: R. N. Anshen (Hg.): *Moral Principles of Action. Man's Ethical Imperative*, New York, London 1952, 48–61.
Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], Berlin ³1950.
»Nietzsche und das Christentum« [1946], in: *Aneignung und Polemik*, 331–388.
Nikolaus Cusanus, München 1964.
Philosophical Faith and Revelation, translated by E. B. Ashton, New York 1967.
Philosophie I: Philosophische Weltorientierung [1932], Berlin u.a. ³1956.
Philosophie II: Existenzerhellung [1932], Berlin u.a. ³1956.
Philosophie III: Metaphysik [1932], Berlin u.a. ³1956.
»Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit Heinz Zahrnt« [1963], in: *Provokationen*, 63–92.
Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze [1958], München ²1963.
Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., Hamburg 1967.
Philosophische Autobiographie [1957, 1977], München, Zürich ²1984.
Provokationen. Gespräche und Interviews, hg. von H. Saner, München 1969.
Psychologie der Weltanschauungen [1919], Berlin u.a. ⁵1960.
Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze [1951], München ²1958.

Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.
Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, hg. von H. Saner, München 1967.
»Solon« [1948], in: *Aneignung und Polemik*, 22–31.
Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin [1922], München o.J. [1951].
»Tagebuch 1939–1942«, in: *Schicksal und Wille*, 143–163.
»Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus« [1949], in: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge*, Stuttgart 1965, 21–53.
»Unsterblichkeit« [1957], in: *Philosophie und Welt*, 148–155.
Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen [1935], München 1960.
»Vom europäischen Geist« [1947], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 275–311.
»Vom lebendigen Geist der Universität« [1946], KJG I/21, 85–102.
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte [1949], KJG I/10.
»Von der biblischen Religion«, in: *Die Wandlung* 1 (1945/46) 406–413.
Von der Wahrheit [1947], München ²1958 [= *Philosophische Logik*, Bd. 1].
»Von Heidelberg nach Basel«, in: *Schicksal und Wille*, 164–183.
»Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung« [1953], in: *Die Frage der Entmythologisierung*, 5–55.
»Wahrheit und Wissenschaft« [1960], in: *Philosophische Aufsätze*, 62–77.
»Xenophanes«, in: *Aneignung und Polemik*, 32–42.

Nachlass

»Adolf Portmann«, DLA, A: Jaspers.
Die Chiffern der Transzendenz [1970], mit zwei Nachworten hg. von A. Hügli und H. Saner, Basel 2011.
Die großen Philosophen. Nachlaß 1: Darstellungen und Fragmente, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München, Zürich 1981.
Die großen Philosophen. Nachlaß 2: Fragmente, Anmerkungen, Inventar, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München, Zürich 1981.
»Geplantes, nicht ausgeführtes Radio-Gespräch mit Buri 1963«, DLA, A: Jaspers.
Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben, DLA, A: Jaspers.
Nachlaß zur Philosophischen Logik, hg. von H. Saner und M. Hänggi, München, Zürich 1991.
Notizen zu Martin Heidegger [1978], hg. von H. Saner, Neuausgabe, München, Zürich 1989.
»Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik«, DLA, A: Jaspers.
»Principles for Philosophizing: Introduction to Philosophical Life, 1942/43«, in: H. Wautischer u.a. (Hg.): *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Dordrecht u.a. 2012, 11–34.
»Studium 1901–1907«, autobiographische Schrift, Erstveröffentlichung aus dem Nachlaß, bearbeitet von H. Saner, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 9 (1996) 9–45.

Briefe

H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969* [1985], hg. von L. Köhler und H. Saner, München, Zürich [4]2001.

»Briefwechsel Fritz Buri/Karl Jaspers 1949 bis 1963«, hg. von H. Saner, in: Internationale Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont (Hg.): *Bulletin* 1 (1998) 46–62.

Briefwechsel Karl Jaspers – Oskar Hammelsbeck 1919–1969, hg. und erläutert von H. Horn, Frankfurt a.M. u.a. 1986.

M. Heidegger, K. Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963* [1990], hg. von W. Biemel und H. Saner, München, Frankfurt a.M. 1992.

K. Jaspers: *Korrespondenzen Psychiatrie Medizin Naturwissenschaften*, hg. von M. Bormuth und D. von Engelhardt, Göttingen 2016.

K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, hg. von D. Kaegi und R. Wiehl (†), Göttingen 2016.

K. Jaspers: *Korrespondenzen Politik Universität*, hg. von C. Dutt und E. Wolgast, Göttingen 2016.

K. Jaspers, H. Zimmer: »Briefe 1929–1939«, hg. von M. Rauch und H. Saner, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 6 (1993) 7–32.

Briefe an R. N. Anshen, E. B. Ashton, E. Dugend, G. Huber, H. Jaspers, K. Jaspers senior, H. Thielicke, X. Tilliette, J. Wahl, M. Werner, H. Zahrnt sowie den Norddeutschen Rundfunk (DLA, A: Jaspers).

Briefe an K. Piper und den Piper Verlag (DLA, A: Jaspers; DLA, A: Piper).

Bibeln

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984 in neuer Rechtschreibung 2006, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2012.

Textbibel des Alten und Neuen Testaments, in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten hg. von E. Kautzsch, Tübingen [3]1911.

Novum Testamentum Graece, begründet von E. und E. Nestle, hg. von B. und K. Aland u.a., Stuttgart [28]2012.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgart [5]2007.

Werkausgaben

Meister Eckhart

DW *Die deutschen Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. und übersetzt von J. Quint und G. Steer, Stuttgart 1936ff.

LW *Die lateinischen Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. und übersetzt von E. Benz u.a., Stuttgart 1936ff.

Martin Luther

WA *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009.
WAB *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, Weimar 1930–1985.
WADB *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel*, Weimar 1906–1961.
WAT *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, Weimar 1912–1921.

William Shakespeare

Werke *Werke*, englisch und deutsch, hg. von L. L. Schücking, Berlin, Darmstadt 1961.

Blaise Pascal

Œuvres *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern, Paris 1998 u. 2000.

Immanuel Kant

AA *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen, jetzt Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

Moses Mendelssohn

JubA *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, begonnen von I. Elbogen u.a., fortgesetzt von A. Altmann u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1971ff.

Johann Wolfgang Goethe

MA *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, hg. von K. Richter in Zusammenarbeit mit H. G. Göpfert u.a., München, Wien 1985–1998.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

GW *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968ff.
Vorl. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983ff.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

SW *Sämmtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856–1861.

Arthur Schopenhauer

Werke *Werke in fünf Bänden*, nach den Ausgaben letzter Hand hg. von L. Lütkehaus, Zürich 1988.

Sören Kierkegaard

GW_a *Gesammelte Werke*, hg. von H. Gottsched und C. Schrempf, Jena 1909–1922.

GW_b *Gesammelte Werke. 36 Abteilungen in 26 Bänden und 1 Registerband*, übersetzt und hg. von E. Hirsch u.a., Düsseldorf, Köln 1950–1969. [Die Angabe erfolgt jeweils nach der Ziffer der Abteilung.]

Conrad Ferdinand Meyer

SW *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe, besorgt von H. Zeller und A. Zäch, Bern 1958–1996.

Friedrich Nietzsche

GoA *Werke*, Leipzig 1894–1911 [»Großoktavausgabe«].

KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München u.a. ^{2}1988.

Max Weber

MWG *Max Weber Gesamtausgabe*, im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von H. Baier u.a., Tübingen 1984ff.

Martin Heidegger

GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975ff.

Textsammlungen

CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1966ff.

CCSL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953ff.

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien u.a. 1866ff.

DH H. Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hg. von P. Hünermann, Freiburg u.a. ^{44}2014.

DK H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, hg. von W. Kranz, Bd. 1, Berlin ^{6}1951.

GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hg. von der Kirchenväter-Commission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897–1941.

PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, hg. von J.-P. Migne, Paris 1844–1864.

Lexika

BBKL *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, begründet und hg. von F. W. Bautz, fortgeführt von T. Bautz, Hamm u.a. 1975ff.

HWbPh *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter u.a., Basel 1971–2007.

HWbRh *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von G. Ueding, Tübingen u.a. 1992–2015.

LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von W. Kasper mit K. Baumgartner u.a., Freiburg u.a. 1993–2001.

RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von H. D. Betz u.a., Tübingen 1998–2007.

TRE *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von G. Krause und G. Müller, Berlin, New York 1977–2007.

| Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung

Inhaltsübersicht

I. Der alte Gegensatz von Vernunft und Glaube trifft nicht mehr das Wesentliche

a. Die Situation im Denken des Offenbarungsglaubens 8
b. Die Frage, was natürliche Vernunft sei 14
c. Die Frage, was Christentum sei 17
d. Historische Erinnerung an die Unterscheidung von Vernunft und Glaube (Philosophie und Theologie) 19
e. Wissenschaft, Philosophie, Theologie 24

II. Vergewisserungen philosophischer Logik

a. Die Weisen des Umgreifenden 28
1. Subjekt-Objekt-Spaltung, Erscheinung 28 – 2. Die Weisen des Umgreifenden 29 – 3. Bewußtsein überhaupt 29 – 4. Dasein 29 – 5. Geist 30 – 6. Existenz 31 – 7. Welt und Transzendenz 35 – 8. Vernunft 36

b. Charakteristik dieser Vergewisserung 39
1. Selbstvergewisserung des Erscheinens 39 – 2. Das Erhellen der Wege zum wahren Geheimnis durch das philosophische Grundwissen 39 – 3. Die Absicht, die Gemeinsamkeit des Raums zu vergewissern 40 – 4. Nicht Ontologie, sondern Periechontologie 40 – 5. Die Beziehungen des Ursprungsverschiedenen 40 – 6. Das Umgreifende ist nicht Objekt und kann doch nur auf dem Wege über Objektivierung gedacht werden 41 – 7. Die Paradoxie des wechselweisen Sichumgreifens 41

c. Einige Folgen der Vergewisserung des Umgreifenden 42
1. Das Überschreiten der Subjekt-Objekt-Spaltung 42 – 2. Das falsche Ausspielen von Subjektivität und Objektivität gegeneinander 43 – 3. Der Sprung von der Immanenz zur Transzendenz 44

d. Abwehr der Verkehrungen zur einen Wahrheit 46
1. Der Sinn der Selbstvergewisserung des Umgreifenden im philosophischen Glauben 46 – 2. Die Mehrfachheit des Sinnes von Wahrheit 46 – 3. Verkehrung zur einen Wahrheit. Der positive Sinn des Einen 47 – 4. Fälschlichkeit der einen Wahrheit durch Verabsolutierung einzelner Weisen des Umgreifenden 47 – 5. Der Kampf der Wahrheiten 48

e. Zusammenfassung: die Bedeutung der Vergewisserung des Umgreifenden für den philosophischen Glauben 49
1. Existenz und Transzendenz haben keine ihnen eigentümlich zugehörende Erscheinung 49 – 2. Im Rahmen der Vergewisserung der Weisen des
2 Umgreifenden ist | Inkarnation und Offenbarung nicht denkbar 49 – 3. Wissenschaft, Philosophie, Offenbarung im Unterschied voneinander 51

f. Skeptizismus? 51
1. Vergewisserung des Umgreifenden ist Glaubensvergewisserung 51 – 2. Zerrissenheit und Einheit 52 – 3. Das Leben als Experiment zu nehmen, läßt ein leeres Ich im Skeptizismus übrig 52 – 4. Skepsis als Weg der Philosophie 53 – 5. Skepsis als Weg des Offenbarungsglaubens 53 – 6. Der unentschiedene Skeptizismus 53

III. DER SINN DES KAMPFES IM REICH DER CHIFFERN

a. Die Auffassung des Offenbarungsglaubens vom Philosophieren her 55

b. Die Auffassung des philosophischen Glaubens vom Offenbarungsglauben her 59
1. Der Vorwurf 59 – 2. Antwort des philosophischen Glaubens 60
Exkurs: Philosophie und Theologie, beide gleiten auf eine ihnen zugehörige Weise ab 61

c. Chiffer und Dialektik 61

d. Der Kampf um die Reinheit des Reiches der Chiffern 63
1. Chiffer der Transzendenz oder Chiffer der Offenbarung 63 – 2. Die Feststellung der Offenbarungsrealität durch Bezeugung 64 – 3. Die Zwischenschaltung 65 – 4. Dialektik als Hilfe der Theorie dieses Glaubens 66 – 5. Kultus. Sakrament. Kirche 67 – 6. »Offenbarung« selber nur Chiffer? 69

e. Die Weisen der Chiffern 70

f. Der Kampf im Reich der Chiffern 73
1. Der Kampf um die Offenbarung als Chifferschrift gegen ihre Realisierung als Offenbarung 75 – 2. Die Chiffern der Gottheit. Beispiele: 1) Analogie; 2) Kategorien; 3) Trinität; 4) Menschwerdung 76 – 3. Der Versöhnungsgedanke 79 – 4. Theologia gloriae und theologia crucis 82 – 5. Die Kämpfe der Theologen 84 – 6. Beschwören in Chiffern und Predigen 85

g. Die Respektierung des Offenbarungsglaubens, aber unter Bedingungen ... 86

Der Offenbarungsglaube ist nach seiner Herrschaft von anderthalb Jahrtausenden ständig schwächer geworden. Entweder ist er offen preisgegeben oder er verdeckt als Fassade ein konventionelles Dasein. Selten noch hat er die einst hinreißende pneumatische Kraft. Wohl ist heute eine Tendenz, zur Offenbarung zurückzukehren. Es kann manchmal scheinen, als griffe man nach einem Strohhalm, wenn man sie glauben will, aber doch eigentlich nicht glauben kann.

Die Probleme, an denen in der Welt unser aller Dasein hängt, sind Menschheitsprobleme geworden. Sie sind nicht mehr nur abendländisch und nicht nur christlich. Eine Minorität der Menschheit hängt ihrer Aussage nach dem christlichen Offenbarungsglauben an. Dieser jedoch vermag in seinen bisherigen Gestalten nicht das Ethos zu verwirklichen, das alle verbinden könnte. Für den Fortbestand der Menschheit aber ist es unerläßlich, den Boden zu finden, auf dem alle Menschen, unbeschadet der geschichtlichen Gestalt ihrer Glaubensüberlieferung, sich treffen können. Dazu bedarf es der Klarheit von Denkungsart und Grundwissen, das wir gemeinschaftlich suchen können. Diese Klarheit und der Wille zu ihr ermöglichen die grenzenlose Kommunikation unter Menschen, in | der auch aus anderen Ursprüngen redlich verschieden ge- *3*
glaubt und gelebt werden kann.

Die folgenden Überlegungen gehören der Besinnung an, die in Bezug auf Offenbarungsglauben und Philosophie seit Generationen im Gange ist. In der heute verschärften Situation möchten sie den Blick dorthin lenken, wo mit dem Zerbrechen des Offenbarungsglaubens keineswegs der Nihilismus unausweichlich ist, wo vielmehr von jeher und für immer das bleibt, wohin die Philosophie von ihrem Ursprung her weist.

Wer die Offenbarung nicht zu glauben vermag, braucht ihre Möglichkeit keineswegs überhaupt zu leugnen. Ebensowenig ist es notwendig, bei Verlust des Offenbarungsglaubens auch den ewig wahren Gehalt der Bibel zu verlieren.

Wenn in der geistigen und politischen Situation der Menschheit unserer Tage die notwendige Verwandlung der biblischen Religion und der Philosophie uns fast greifbar vor Augen zu stehen scheint, so sind doch Überlegungen von der Art der hier folgenden keineswegs schon diese Verwandlung selber. Aber sie können vielleicht mithelfen, die Kräfte der Verwandlung zu ermutigen, die in zahllosen Menschen verborgen sind und die wahrscheinlich nicht mehr von Propheten, Führern, Heroen, Gründern ausgehen werden, sondern in den Menschen überall, in den Einzelnen, die sich treffen, in der Anonymität des Tuns und des Sprechens wirklich werden.

I. Der alte Gegensatz von Vernunft und Glaube trifft nicht mehr das Wesentliche

a. Die Situation im Denken des Offenbarungsglaubens

Der *Glaube* an Offenbarung ist als *Tatsache* in der Welt. Was aber Offenbarung sei, versteht nur der Glaubende. Philosophie kann Offenbarung nicht verstehen. Philosophie aber läßt seit Sokrates den philosophisch denkenden Menschen unterscheiden, was er versteht und was er nicht versteht. Was er nicht versteht, verleugnet er darum nicht und braucht er nicht als gleichgültig beiseite liegen zu lassen.

1. *Der Begriff der Offenbarung.* – Kann er wenigstens das Nichtverstandene von außen wiedererkennen als etwas, das für andere da ist? Was ist Offenbarung in diesem Sinne, nach dem auch der Nichtglaubende fragen kann? Von außen sieht ihre Realität so aus:

Offenbarung ist eine direkte Mitteilung Gottes in Raum und Zeit, an bestimmten Orten historisch lokalisiert. Offenbarung ist eine Wirklichkeit, deren eine Seite der profanen Geschichte angehört, während sie selber heilige Geschichte ist. Dem Glaubenden fallen heilige und profane Geschichte in eins. Daher will er aus der geschichtlichen Überlieferung | wissen, wie es war, meint die Realität, aber zugleich meint er 4
darin etwas ganz anderes, das als Wirklichkeit bleibt, auch wenn das Historische ungewiß und unklar wird. Daher das große Interesse für das historisch Faktische, in dem die Offenbarung vorliegen soll, und zugleich die Unwichtigkeit dieses Faktischen, wenn es sich um die Offenbarung selbst handelt. Denn diese wird geglaubt und nicht durch historischen Erweis gewußt.

Wenn die direkte Mitteilung Gottes in der Offenbarung als Realität da wäre, so wie eine Mitteilung von Menschen an Menschen, dann könnte sie wie andere historische Tatsachen mehr oder weniger sicher dokumentarisch bewiesen werden. Da sie aber nur für den Glauben da ist, muß die direkte Mitteilung Gottes von vornherein einen grundsätzlich anderen Charakter haben als direkte menschliche Mitteilung. Sie ist eine Wirklichkeit, die so wenig gewiß da ist, daß es das »Verdienstliche« des Glaubens ist, sie zu glauben (obgleich dieses Glaubenkönnen nicht frei, sondern selber von dem sich offenbarenden Gotte gegeben wird). Aber die Offenbarungswirklichkeit ist doch in dem Maße auch als Realität da, daß es »Schuld« des Menschen ist, sie nicht zu glau-

ben (obgleich dieses Nichtglaubenkönnen auf dem Ausbleiben der das Glaubenkönnen verleihenden Gnade Gottes beruht).

Diese allgemeine Bestimmung der Offenbarung als direkte Mitteilung Gottes an einem Ort in Raum und Zeit, die doch als einzigartige auch wieder nicht direkt ist, genügt nun aber durchaus nicht.

Erstens ist es ein Gattungsbegriff, der es erlauben würde, verschiedene Offenbarungen unter ihn zu subsumieren. Das aber gestattet der christliche Offenbarungsglaube nicht. Die Mitteilung, die dem christlich Glaubenden durch Gottes Gnade zu glauben möglich ist, sprengt den Gattungsbegriff. Nur diese eine eigene Offenbarung ist als wahr anzuerkennen, den anderen »Offenbarungen« aber wird der eigentliche Offenbarungscharakter bestritten.

Zweitens ist die Offenbarung geglaubt innerhalb einer Kirche. Der Glaube ist Element einer Kultusgemeinde, in der Gott – durch Vermittlungen oder selbst – gegenwärtig ist an diesem Ort zu dieser Zeit und in Handlungen, die vom Priester und von der Gemeinde vollzogen werden. Das ist ein Grundzug aller Religionen. Kein Offenbarungsglaube ohne Kultusgemeinde. Die christliche Kultusgemeinde aber ist charakterisiert durch bestimmte Sakramente und eine bestimmte Verkündigung des Wortes und durch ein formuliertes Bekenntnis.

Drittens ist christliche Kirche dadurch, daß sie durch die eine, einzige, bestimmte Offenbarung paradox gegründet ist, *in der Zeit* und *über der Zeit.* Die Kirche ist *in der Zeit,* weil zu bestimmter Zeit gestiftet, nicht von Menschen, sondern von Gott. Sie ist ausgebreitet durch Mission in die Weite des bewohnten Raums, organisiert in immer neuen Gemeinden. Sie hat also Geschichte, bezieht sich auf diese (Tradition) und leitet | die spezifische Vollmacht (Autorität) ihrer beamteten Vertreter (Priester, Pfarrer) 5
von der ursprünglichen Berufung der Apostel her. Aber diese christliche Kirche ist zugleich *über der Zeit.* Denn sie ist in der Zeit die Vorwegnahme des Endes der Zeit und der Geschichte (ist getragen vom eschatologischen Bewußtsein) und macht den Gläubigen heimisch in dem ewigen Reich, das nicht von dieser Welt ist.[119] Es wird hereinbrechen als Weltende und Weltgericht. Aber es ist auch schon da in der sinnlichen Wirklichkeit von Gemeinschaft, Tempel, heiligen Handlungen, Verkündigung.

Das alles hören wir von den Offenbarungsgläubigen. Für rationales Denken zeigen sich bald Widersprüche. Diese Widersprüche aber werden selber zum Element des Glaubens, werden gesteigert und bewußt gemacht (vom credo quia absurdum Tertullians[120] bis zu Kierkegaards[121] Paradox und dem Glauben kraft des Absurden). Die Offenbarung offenbart, aber so, daß sie verbirgt.

Man denkt wohl, die Offenbarung müsse doch im Ursprung zu fassen sein. Aber so weit auch zurückgegangen wird: wir hören sie in menschlicher Sprache. Die Offenbarung wird unterschieden von ihrem Verständnis. Man meint in der ersten Verkündigung der Apostel (dem Kerygma) die Offenbarung zu haben, sie fordert als Gottes Wort Gehorsam und duldet keine Kritik. Wir hören aber: Das Verständnis des Kerygma sei

Theologie. Diese erlaube und fordere Kritik und Diskussion. Doch da schon das Kerygma in menschlicher Sprache mitgeteilt wird, ist es selbst schon Verstehen und damit Theologie, – und da die Theologie an das Kerygma gebunden ist, liegt in ihr selbst das Gehorsam Fordernde. Eine Grenze zwischen dem, dem zu gehorchen ist, und dem, was kritisch zu diskutieren ist, ist nicht zu bestimmen. Natürlich, denn von Anfang an ist der erste Satz der Verkündigung schon in der Gestalt menschlichen Verstehens der Offenbarung. Das aber, was hier das Gehorsam Fordernde ist, liegt jenseits, liegt vor der allgemein verständlichen Sprache. Es ist in der Offenbarung des Kerygma schon von Anfang an verborgen. Es ist der Bezugspunkt, der in der Sprache zwar gemeint wird, aber selbst nicht in dieser Sprache sich mitteilen kann.

Einen klaren Offenbarungsbegriff vermag der Offenbarungsungläubige nicht zu gewinnen. Was ausgesprochen und definiert wird, trifft immer zu wenig oder zu viel. Aber was nicht angemessen definiert werden kann, ist doch als Glaube von Menschen da.

Weder der Offenbarungsglaube noch die Offenbarung ist ein eindeutig feststellbarer Tatbestand, mit dem man operieren kann wie mit einem Gegenstand, einem Gedankenwerk, einem Gebilde von Menschenhand, wie mit Dingen, die in der Welt vorkommen. Daher ist die Betroffenheit vom Offenbarungsglauben grundsätzlich anders als die von dem Gehalt der menschlichen Ordnungen, Kunstwerke, Philosophien, Wissenschaften, Einrichtungen.

6 | 2. *Gegen die Abschwächung des Offenbarungsbegriffs.* – Für den Verstehenden, der unterscheidet, was er versteht und was er nicht versteht, ist nun entscheidend, daß das Nichtverstandene für ihn nicht nichts ist. Es macht ihn betroffen, zumal dann, wenn der Offenbarungsglaube in für ihn hochstehenden und liebenswerten Menschen seit Jahrtausenden wirklich ist und Folgen hat.

Der Begriff der Offenbarung, wie er uns von Glaubenden mitgeteilt wird, darf nicht abgeschwächt, nahegebracht, im Scheinverständnis zugänglich gemacht werden. Eine Abschwächung, mehr noch: eine Nivellierung der christlichen Offenbarung ist die Gleichsetzung mit dem »Offenbarwerden« aller Dinge in der Einsicht, in der dichterischen und künstlerischen Schöpfung, – ist ferner die Gleichsetzung mit der Art der großen Schritte des menschlichen Geistes in der Geschichte, mit dem unvoraussehbaren und auch im Rückblick nicht begreifbaren Neuauftreten menschlicher Grundhaltungen. Eine Abschwächung ist auch schon der Gattungsbegriff der religiösen Offenbarung, der in China, Indien, Persien, im Judentum, Christentum und dem Islam seine besonderen Fälle hat.

Die Abschwächung verwirrt sowohl die im Offenbarungssinn glaubende als auch die in diesem Sinne nicht glaubende Existenz. Hier liegt ein Kierkegaardsches Entweder-Oder: Es ist ohne Einschränkung einzugestehen, daß ich an Offenbarung nicht glaube. Dies ist zwar bedingt durch den nie vollendeten Prozeß der echten Aufklärung, hat aber seinen wesentlichen Ursprung in der Wirklichkeit der Gottheit selbst. Wie

diese erfahren werden kann, ist durch die Bibel, die selber Menschenwerk und daher auch voll von Irrungen ist, durch Plato und Spinoza und Kant bewußt geworden. An deren Maßstab, entscheidend am Maßstab der nicht historisch, sondern der Sache nach recht verstandenen Bibel, habe ich nicht den Antrieb, an Offenbarung glauben zu wollen, nicht den Drang, die Offenbarung in irgendeiner der dargebotenen Formen als Wirklichkeit zu erfahren und dann zu bekennen, daß ich an sie glaube. Wohl aber ist der Antrieb, dies erstaunliche Phänomen des Offenbarungsglaubens immer wieder zu sehen, zu befragen und – vergeblich – zu verstehen. Denn die Betroffenheit von der Tatsache des Offenbarungsglaubens ist untilgbar. Sie bleibt so lange, als im Ernst die praktischen Folgen des Offenbarungsglaubens in der Lebenspraxis gezogen werden. In anderen Gestalten hat er nur Interesse als Gegenstand der Menschenfürsorge und Erziehung zur Wahrhaftigkeit. Denn das Bekenntnis als solches besagt noch gar nichts.

3. *Stufen unseres Verhaltens zum Offenbarungsglauben.* – Die *äußerlichen* Tatsachen sind für uns: Offenbarung wird von einigen Menschen behauptet und geglaubt. Es gibt mehrere Offenbarungsansprüche und den spezifisch christlichen, ausschließlichen Offenbarungsanspruch. Dieselbe | Offenbarung wird von den Konfessionen und den 7
Theologen verschieden interpretiert. Auf Grund der eigenen Interpretation, der vermeintlich wahren Glaubenserkenntnis, an der das Heil der Seele hängen soll, wurden im Namen Gottes Menschen verdächtigt, ausgeschlossen, getötet, wurden Kriege geführt. Es ist ein Zerfall des biblischen Offenbarungsglaubens in verschiedene, sich zu Zeiten auf Tod und Leben bekämpfende Gestalten erfolgt, bis im Erlöschen des Feuers in breitem Umkreis die matte Gläubigkeit übrig blieb, ohne noch wirkliche Macht in der Welt zu haben. Soweit solche matte Gläubigkeit reicht, bewegt sie sich in geistig-theologischer, für die Praxis des Lebens meistens, aber nicht immer gleichgültiger Intoleranz, oder in der hilfs- und sicherheitsbedürftigen Toleranz, oder in der bürgerlichen Konvention, in der die Gläubigkeit, die sich selbst nicht versteht, zum guten Ton des angstvoll sich ordnenden Daseins gehört. Aber das ist nicht alles.

Unbezweifelbare Tatsache sind in dieser Welt des Offenbarungsglaubens auch die seltenen Menschen, besonders im katholischen und zuweilen im protestantischen Glauben, von grenzenloser Güte, von strahlender Kraft reinen Geistes, die furchtlos sich opfern, in der stillen Askese ihres ganzen Daseins, in dem Einsatz des Lebens, wenn ihre tätige Liebe dem Willen des Bösen in der Realität der Gewalt erliegt.

Der Offenbarungsglaube hat das Abendland beherrscht. Er hat gezeigt, wie er in der Welt erscheint und wirkt, im bösen wie im guten Sinne. Weil dieses Gute da war und noch da ist, genügt nicht die Verwerfung des Offenbarungsglaubens auf Grund jener massenhaften schrecklichen Erscheinungen, durch die er die Jahrhunderte erfüllte. Sind wir abgestoßen, so werden wir doch alsbald wieder ergriffen von Gehalten, die aus Menschen des Offenbarungsglaubens sprechen. Was wir nicht verstehen können, respektieren wir. Wir verneinen nicht die Möglichkeit der Offenbarung für an-

dere, wenn sie auch für uns nicht besteht, wir sie weder erwarten noch erhoffen. Unsere Ergriffenheit von dem Faktum des Offenbarungsglaubens verwechseln wir nicht mit diesem selber.

Die Grundtatsache unseres Daseins als Menschen miteinander bleibt: wir finden uns nicht gemeinsam in der einen absoluten Wahrheit und nicht in dem einen einzigen Offenbarungsglauben. Wir stehen im Kampf der Mächte, die wir als Mächte in ihrem Grunde nicht kennen und nicht von einem Standpunkt außerhalb überblicken.

Auch die Macht, die ohne Offenbarungsglauben, aber in Bezug auf Transzendenz führt, kennen wir nicht wie ein Gewußtes. Wir können mit Hilfe der verborgenen Transzendenz vielleicht erreichen, jeweils ohne Eigensinn, Blindheit und Fanatismus in der Helligkeit des Hörens zu wissen, was wir wollen und wofür wir leben, ohne uns bei Begründungen auf Transzendenz berufen zu dürfen. Was wir sind und was wir sollen, an unserer Stelle im All, zeigt sich uns in der eigenen Geschichtlichkeit. Im Fortgang
8 dessen, was wir erfahren, was wir wählen, wozu | wir entschlossen sind, welche Entschlüsse wir verwirklichen, können wir unserer geschichtlichen Mitte treu, dadurch wir selbst und verläßlich sein. Wir wissen es nicht zureichend als ein Allgemeines, aus dem wir für heute und hier deduzieren könnten, was wir wollen.

Das Wissen, im Kampf der Mächte zu stehen, genügt aber gar nicht. Als Menschen leben wir mit Menschen, müssen mit allen Menschen in der Welt zusammenleben. Von Offenbarungsgläubigen hören wir den furchtbaren Anspruch für sich gegenüber ihren Gegnern. Sie berufen sich auf Gottes Willen für ihr Tun und Meinen. »Gott will es«, das gibt nicht nur ihrem Entschluß schweigende Kraft, ohne die nichts Wesentliches geschehen kann. Es wird vielmehr ausgesprochen als Rechtfertigung für das Eigene und als Forderung an die Anderen.

Hier liegt ein unüberschreitbares Entweder-Oder. Zum Glück sehen wir, daß nur ein Teil der Offenbarungsgläubigen sich so verhält. Wo es geschieht, da tut sich der menschenwidrige Abgrund auf: »Mit Glaubenskämpfern läßt sich nicht reden.«[1] Dieser Abgrund aber ist nicht faktisch (wir möchten zweifelnd hoffen: auch nicht grundsätzlich) ein solcher zwischen Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben. Er geht quer durch die Offenbarungsgläubigkeit wie durch andere Menschenverfassungen hindurch.

Die menschliche Aufgabe ist im Dasein: zusammenzuleben, ohne sich gegenseitig total auszurotten, – in der geistigen Wirklichkeit: sich zu begegnen, sich innerlich angehen zu lassen, betroffen zu sein und – wie es biblisches Gebot ist[2] – sich über alle Fremdheiten hinweg lieben zu können. Wer diese Aufgaben anerkennt, muß zwischen Offenbarungsgläubigen und philosophisch Gläubigen eine Gemeinschaft für möglich halten. Sie brauchen sich gegenseitig nicht zu verwerfen.

Im philosophischen Glauben kann der Mensch etwa so zu sich sagen: In der Welt, die ich nicht geschaffen habe, die für meine menschlichen Maßstäbe so durchaus zweideutig ist, die ich im Ganzen nicht übersehe und nicht begreife, gewinne ich Ver-

trauen, weil das Gewissen in meinem Innern fordert und eine Liebe mich bewegt, in dem Maße als ich beiden folge. Diese sind wirklich. Zwar ist des Gewissens Stimme objektiv gültig erfahren, schlechthin verpflichtend. Aber sie ist nicht unmittelbar Gottes Stimme. Zwar kann die Liebe sich nicht als einzige, von Gott gewollte begründen. Aber mit der Liebe und dem Gewissen stehe ich vor der Transzendenz als dem Grund der Welt und meiner Freiheit. Doch sie antwortet nicht dem Menschen, der philosophierend lebt, wie sie dem Offenbarungsgläubigen nach dessen Aussage antwortet, so daß er weiß, was Gott je und je will. Wenn wir die Glaubensvorstellungen von Gott als persönlichem Willen uns als Chiffernsprache schwebend zu eigen machen, so kann das Vertrauen (»doch will er treu sich alle Zeit mit uns verbünden«)[3] nach ständiger Selbstprüfung sich aussprechen, im Innern, nur für sich selbst: Gott will, daß dies von mir getan werde, daß | dies in der Welt sei, daß ich hierfür leben solle (obgleich doch 9
Wille und Zweck nur endlichen Wesen, nicht der Transzendenz eigen sind). Was aber – in der Chiffer weiter zu reden – Gott will, bleibt mit dem Vertrauen zugleich in der Frage. Es ist nie absolut gewiß, was ich tun solle. Auf eigene Verantwortung muß ich es finden. Ich bin mir dessen gewiß, aber unter Gefahr nicht nur des rationalen, sondern auch des existentiellen Irrens. Wenn ich redlich mich bemüht habe – nie darf ich wissen, daß ich es genügend getan habe –, dann vertraue ich, daß ich in der Transzendenz gleichsam »angenommen« wurde, daß dort trotz allem Unheil in der Welt und der Fragwürdigkeit meiner selbst eine Geborgenheit sei.

Der Offenbarungsgläubige weiß mehr. Er kann sich aber mit allen Menschen nur dann verbinden, wenn er das allgemein menschliche Medium anerkennt, die grenzenlose Kommunikation, aufsteigend mit Gründen des Verstandes, mit Antrieben der Vernunft, mit dem Erwecken existentieller Möglichkeiten. Dann ist die Folge: Seinen Offenbarungsglauben wird er nur in freier Verkündigung mitteilen, aber ohne Forderung und erst recht ohne Zwang, sei dieser in der direkten Gewalt durch Drohung mit Waffen vollzogen, sei er indirekt ausgeübt durch Anbieten materieller Vorteile zugleich mit dem Glaubensangebot an Menschen in der Not, oder durch politische Ämterpatronage seitens der Konfessionen usw. Seinen Offenbarungsglauben wird er nie als Rechtfertigung und Begründung verwenden. Denn was dieser ihm innerlich ist, das kann er nicht nach außen sein, weil die Kommunikation in dem Augenblick abgeschnitten ist, wo einer mit dem Anspruch auf Geltung für alle sagt: Gott will es. Dann ist das allgemeine, alle Menschen der Möglichkeit nach verbindende Medium verlassen. Es bleibt das furchtbare Wort: wir können nicht miteinander reden, wir können miteinander beten (wenn ich mich recht erinnere von Luther).[4] Furchtbar, weil es das menschlich Mögliche aufhebt zugunsten einer Unterwerfung unter einen Gott, der doch faktisch nur von menschlicher Instanz in der Welt vertreten wird, und weil es die Betenden in verschiedene Glaubensgruppen trennt, die gegeneinander allzu oft in der Vergangenheit nur noch Gewalt kannten: Sie beten alle und schlagen sich tot. Sie dienen alle Gott, und jede nimmt Gott für sich allein in Anspruch.

b. Die Frage, was natürliche Vernunft sei

Verschleiernd für unser Problem ist die Selbstverständlichkeit, mit der man von natürlicher Vernunft und vom Christentum spricht, als ob feststände, was beides sei.

1. Ist der Offenbarungsglaube oder die ihm gewisse Offenbarung unnatürlich, widernatürlich, übernatürlich?

10 Die Entgegensetzung ist nur möglich, wenn man weiß, was man unter | »Natur« versteht und unter »Offenbarung«, die nicht Natur ist. Die Unterscheidung ist gedacht vom Offenbarungsglauben her.

So hat die Offenbarungstheologie ihre Gegner und die Gleichgültigen unter Kategorien gebracht, in deren Gestalt sie sie angreift, und zwar so, daß diese Gegner manchmal selber, gedankenlos, diese Kategorien, durch die sie treffend charakterisiert sein sollten, annahmen:

Sie sind die, die sich auf das Natürliche beschränken, das im Denken als solchem, in dem Verstand, in der Welterkenntnis, in der Vernunft und in der Spekulation des Seins liegt. Das letztere heißt dann natürliche Theologie. Dieses ganze Natürliche aber sei, wenn es sich selbst genügen wolle, Verlorenheit. Erst im Übernatürlichen, das die Offenbarung ist, und das in der Offenbarung gegeben, im Glauben ergriffen wird (und zwar im Gehorsam gegen die in der Welt sprechende Vollmacht), sei das Heil. Erst von dort her wird auch das Natürliche im Ganzen begriffen, während der glaubende Gehorsam sich unterwirft geschichtlich einmaligen Propheten und Aposteln und einer dauernden, sich überliefernden Autorität der mit magischen Fähigkeiten amtlich ausgestatteten Priester einer Kirche, die oft, wenn auch nicht überall, das letzte Fundament ist (ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas).[i5]

2. Was aber heißt »Natur«, wie sie von sich selbst her gedacht wird? Der Begriff in seiner Vieldeutigkeit stammt aus der stoischen Philosophie. Er umfaßt alles, was im Menschen und was in der Welt liegt, das Sein und das Sollen, die Notwendigkeit und die Freiheit, den Logos, der eins ist mit der Gottheit, als Pneuma die Welt durchströmt, im Denken und in der Praxis dem Menschen als Menschen zugänglich ist durch das, was er selbst als Wirkung und Teil der Gottnatur ist. Dieser Naturbegriff war allumfassend. Er ließ nichts außer sich, kannte keine andere Möglichkeit. Auch das, was als Gegensatz von Natur und Übernatur in christlicher Theologie auftritt, liegt selber in dieser einen »Natur«. Die Stoiker meinten die religiösen Kulte, die Götter, die Magie, die Divination in ihrer Möglichkeit natürlich zu begreifen.

Weit entfernt, diese stoische Seinsinterpretation für die wahre zu halten, sehen wir doch hier die historische Herkunft des so unbestimmten, alle Gegensätze in sich

---

i *Augustin,* Migne 8, 176.

schließenden, geläufigen Naturbegriffs. Wir eignen uns nur die These an: Für Philosophieren ist zugänglich, was Menschen überhaupt, überall in der Welt, zugänglich ist, weil sie Menschen und allem Sein und der Welt offen sind.

Demgegenüber ist eine Übernatur, wie sie die Theologie des Offenbarungsglaubens denkt, faktisch nicht in den Menschen als Menschen gelegt. Die Offenbarung kommt von außen, indem der Gott an einer Stelle in Raum und Zeit sich offenbart. Der Mensch kann ihn nicht finden, | er zeigt sich ihm niemals, außer wenn er Bezug zu diesem Ort *11*
und dieser Zeit und diesen Menschen in der Welt gewinnt, die historisch da gewesen sind, und wenn er bei dieser Beziehung zu jener Weise der Umkehr gelangt, die Bekehrung heißt. Diese Bekehrung bleibt den anderen Menschen auf dem Erdball entweder auch äußerlich (weil sie nie davon hören) unbekannt, oder sie wird im staunenden Blick auf diesen Vorgang nicht begriffen. Obgleich psychologisches Verstehen weit reicht, so trifft es hier doch gewiß nur die allerdings massenhaften Abgleitungen oder täuschenden Ersatzbildungen jenes Etwas, das im Kern geschehen ist und geschieht, und das wir angesichts der außerordentlichen, für uns faßlichen Folgewirklichkeit von Jahrtausenden nicht leugnen können, auch wenn es uns ganz fremd bleibt. Wenn wir für Augenblicke geneigt werden, es doch mit psychologischer Erklärung als weltgeschichtliche Illusion aufzulösen, so spüren wir alsbald unser Versagen (auch wenn wir noch so häufig gegenüber Realitäten, die sich christlich nennen, und Menschen, die die Offenbarung zu glauben behaupten, recht haben mögen).

3. In jedem Falle bleibt das Faktum: Dieser Kern, den wir nicht begreifen, ist entgegen seinem universalen Anspruch faktisch beschränkt auf Menschengruppen, die kirchlich organisiert sind. Sie behaupten den spezifisch heiligen Charakter ihres Glaubensinhalts und ihrer damit zusammenhängenden religiösen Handlungen in Unterscheidung von allem anderen in der Welt.

Dabei geschieht es, daß im apologetischen und polemischen Denken und im Aufbau ihrer Glaubenserkenntnis die offenbarungsgläubige Theologie der Philosophie, die sie »natürlich« nennt, die meisten ihrer Denkformen und viele ihrer existentiellen Impulse entnimmt. Denn was in diesem natürlichen Denken die Transzendenz, die Gottheit, das Umgreifende, die Wirklichkeit heißt und in sublimen Gedankenoperationen seit den Anfängen der griechischen Philosophie berührt wurde, das nimmt sie als ihr Eigentum. Dann pflegt die Theologie ihre Gegner zu charakterisieren als auf tieferer Stufe stehend, nur in halber Wahrheit, im Entscheidenden ohne Wahrheit bleibend. Diesem Gegner wird abgestritten, was ihm selbst zu eigen ist, und dessen Denken von der Theologie übernommen wurde. Das ist heute nicht anders als in den ersten christlichen Jahrhunderten und wird auch heute von Theologen in schärfsten Formulierungen ausgesprochen.

4. Wie ist das möglich? Nur dadurch, daß die Philosophie außer Sicht geraten ist, und daß dazu sie selber, sich vergessend, nicht mehr dem genug tut, woraus der

Mensch lebt. Das heißt dann, wenn Philosophie abgleitet in bloße Sachlichkeit gegenständlichen, vermeintlichen Wissens, in das endlose Diskutieren ohne erfüllenden Gehalt, in eine Mattigkeit und in ein Gleichgültigwerden, in ein Denken ohne die Kraft
12 des mit | ihm vollzogenen inneren Handelns, ohne den Ursprung in der totalen Ergriffenheit.

So war es schon einmal in der Spätantike, im Zeitalter Augustins. Dem Ernste Augustins konnte die Philosophie damals in ihren bequemen rationalen Geläufigkeiten, in der Endlosigkeit der Gedanken, in Dogmatismus und Skepsis sich wiederholend, verfallen an bloße Formulierungen schulmäßiger Lehren und Lernbarkeiten, nicht mehr genug tun, trotz der von ihm hoch geachteten neuplatonischen Spekulation. In Augustin fand das philosophische Denken, mit dem sein Werk, trotz aller im Laufe der Jahre ihn immer mehr beherrschenden christlichen Dogmatik, erfüllt ist, in seiner neuen, ursprünglichen Philosophie gleichsam die Blutauffrischung durch den christlichen Glauben, der damals noch in der Lebendigkeit des Werdens war. Das Denken wurde wieder ernst, weil es nun ausging von der biblischen Offenbarung und dem ganzen Umfang der biblischen Texte.

Damals wurden nicht Philosophie und Theologie – nicht einmal Natur und Übernatur – so wie später getrennt: Philosophie und Theologie waren eins nicht nur bei Augustin, auch bei Scotus Eriugena, bei Anselm. Ist die Offenbarung nicht selber natürlich? Ist das Natürliche nicht selber übernatürlich? Die natürliche Einsicht (das lumen naturale) hat selber einen übernatürlichen Grund.

Die radikale Unterscheidung von natürlicher Erkenntnis und Offenbarung wurde erst seit dem 13. Jahrhundert endgültig vollzogen. Damals ging die Philosophie langsam verloren einerseits an Verstandeserkenntnis, andrerseits an das Mysterium.

Nun mußte die Philosophie ihrerseits sich wieder besinnen, daß das innere Zeugnis des Geistes, der Vernunft, des Verstandes – in allen Stufen und Weisen des Erkennens – für Menschen der alleinige Ursprung und die in der Zeit letzte Instanz von Einsicht und Entscheidung sein kann. Das »von außen« durch Gott, der in der Welt an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit sich geoffenbart hat, ist für den Offenbarungsgläubigen, nicht für den Menschen als Menschen entscheidend. Die Philosophie mußte angesichts des Offenbarungsglaubens und seiner Urteile nun sich klar werden, daß sie mit ihm nicht eins werden kann, wie sie es einmal war.

5. Wenn jetzt die Philosophie und ihre Sache »natürlich« genannt wird, so ist solche Natürlichkeit nicht in einem unterscheidenden Begriff zu fassen. Die Philosophie darf nicht in falscher Enge einer unterschiedenen Natürlichkeit absterben. Was der natürliche Mensch sei, ist offen. Die natürliche Vernunft ist nicht erschöpft mit dem bloßen Verstand als Punkt des Bewußtseins überhaupt, das in den Formen endlicher denkender Sinneswesen zu richtiger zwingender Erkenntnis partikularen Charakters fähig ist. Die »Natur« des Menschen ist nicht schon das, was er als Gegenstand physiologi-

scher und psychologischer Erforschbarkeit | ist. Die »Natur« des Menschen ist vielmehr 13
sein Wesen, das im Sichgeschenktwerden als Existenz die Welt erblickt, von den Chiffern bewegt wird, einsieht, was ist, sich entscheidet im Entschluß.

Der vor dem Offenbarungsglauben staunende und ihn für sich nicht anerkennende Mensch verweigert sich dem von dort erhobenen Anspruch nicht als aufgeklärter Verstand, auch nicht als besondere Weise seines Nun-einmal-so-Seins, sondern aus seinem existentiellen Bezug zur Transzendenz, die ihm so unfaßlich, unvorstellbar, allumgreifend ist, daß sie nur in Chiffern, immer ungemäß und auf vielfache, unendlich abwandelbare Weise vorgestellt werden kann. Die Persönlichkeit eines Du, die Gott genannt wird, und mit der Gottheit der Transzendenz nicht identisch ist, ist eine solche Chiffer, durch die die Gottheit gleichsam beschränkt, faßlich, nahegebracht wird. Die Wahrheit der Chiffern darf nicht verwechselt werden mit der Wirklichkeit der Transzendenz. Denn der Bezug dessen, was wir als mögliche Existenz sind, auf Transzendenz, ist das, woraus wir leben, wenn wir auf dem rechten Weg uns fühlen oder ihn suchen und Vertrauen gewinnen. Diese Transzendenz scheint durch ihre Wirklichkeit dem so Glaubenden zu verwehren, die persönliche Offenbarung Gottes an Ort und Zeit als etwas anderes denn als Chiffer anzunehmen. Eine spezifische, von Gott ausgehende Offenbarung als Realität scheint ihm gegen die Gottheit selbst zu stehen. Sich dem Offenbarungsglauben zu versagen, ist nicht die Folge der Gottlosigkeit, sondern des philosophischen Glaubens. Dieser, folgend der ihm zugänglichen Wahrheit und der erhabenen Ferne der allen Menschen zugewandten Transzendenz, verzichtet auf die tröstliche reale Offenbarung zugunsten der Chiffern in der Bewegung ihrer Vieldeutigkeit. Dieser philosophische Glaube tritt in vielen Gestalten auf, wird nicht Autorität in einem Dogma, bleibt angewiesen auf Kommunikation unter Menschen, die notwendig miteinander reden, aber nicht notwendig miteinander beten.

c. Die Frage, was Christentum sei

1. Es ist zu unterscheiden: erstens der Offenbarungsglaube, der den Menschen eignet, die selbst eine Offenbarung empfangen zu haben meinen (was auch heute der Fall sein kann), zweitens der durch kirchliche Autorität bestätigte und garantierte Offenbarungsglaube (alle Offenbarung liegt in der Vergangenheit), drittens der biblische Glaube, der gegründet auf biblische Überlieferung, die Offenbarung nicht als Realität spezifischer Handlungen Gottes, sondern nur als Chiffern glaubt.

Die erste Form des Glaubens ist nicht nur christlich, sondern ein universales, psychologisches und historisches Phänomen als ein unscharf heraustretendes Moment aller kultischen und priesterlichen Religionen. Die zweite Form des Glaubens hat den Offenbarungsgedanken herausgearbeitet und in einer Ausschließlichkeit so klar bestimmt, daß es nur | christliche Offenbarung gibt. Die dritte Form des Glaubens bedarf 14
der Offenbarung nicht und kann sich doch geschichtlich auf die Bibel gründen.

2. Das Christentum umfaßt alles, was, gegründet auf die Bibel, in Ostkirchen und Westkirchen, in vielen Konfessionen, in liebestätigen, undogmatischen Quäkern und in fanatischen Calvinisten, in Franz von Assisi und in dem im Namen Gottes als Inquisitor mordenden Konrad von Marburg[6] wirklich ist. Der geschichtliche christliche Raum umfaßt das ganze Abendland und noch mehr.

Wir Abendländer alle sind Christen, weil in diesem Raum geprägt, durch die Herkunft in unserer Seele bewegt, in unseren Entschlüssen und Zielsetzungen bestimmt, und mit Bildern und Vorstellungen erfüllt, die auf die Bibel zurückgehen. Man spricht besser von biblischer Religion, die die Juden nicht weniger als die Christen aller Art und noch in einem gewissen Sinne, wenn auch weiter ab liegend, den Islam umfaßt. Dessen wird man sich bewußt, wenn man sich eine Weile in indische und chinesische Geisteswelt vertieft, Abstand gewinnt und nun von fern her das Gemeinsame dieser ganzen biblisch bestimmten Welt sieht.

3. In diesem Raum aber, der das Gemeinsame hat, auf die Bibel gegründet zu sein, ist die Frage nach dem Wesen des Christentums nicht zu beantworten ohne die Gewaltsamkeit einer es für sich beanspruchenden Sondergruppe. Die meisten dieser Sondergruppen glauben, verkünden und vertreten nach ihrer Meinung die eigentliche unverfälschte Offenbarung.

Die Menschheit ist Zeuge eines Jahrhunderte währenden, immer unentschiedenen Kampfes um das wahre Christentum, eines oft, ja zumeist sehr »unchristlichen« Kampfes. Juden und Christen stoßen sich ab und Christen untereinander. Vergeblich nennen sich Kirchen katholisch (griechisch-katholisch, römisch-katholisch). Sie bleiben doch nur besondere Erscheinungen. Vergeblich trennen sich die Protestanten, um allein auf das Bibelwort gegründet gemeinschaftlich die wahren Christen zu sein. Sie spalten sich schnell in eine Menge von abweichenden Denominationen. Es gibt kein gemeinsames Merkmal wahren Christentums, nicht einmal den Glauben an Jesus als menschgewordenen Gott.

Das alles hat einen Grund darin, daß die Bibel der literarische Niederschlag der einzigartigen religiösen Erfahrungen eines Jahrtausends ist, der seinen Abschluß fand im ersten oder zweiten Jahrhundert nach Christus mit der endgültigen Fixierung des Kanons. Die Bibel ist wie das Leben selber, unendlich vieldeutig, für jede Situation und jede Position mit Texten bereit. Stets haben Gegner sich mit Bibeltexten rechtfertigen können, gleichen Rechtes. Die Bibel selber verlangt Aneignung, Wahl, Abstoßung, Deutung, Vergegenwärtigung, Verwandlung. Sie ist für den Gedanken kein fester Ausgangspunkt, sondern für die Existenz des Menschen die Kraft, ihn im Innersten zu bewegen, zum Ernst zu bringen, an das Äußerste, an die totale Infragestellung zu gelangen, die Not des | Menschen nicht zu verschleiern. Vielmehr führt sie das redliche 15
Bewußtsein erst recht an den Abgrund, erweckt dann aber im Menschen die Möglichkeit eines unbegreiflichen Vertrauens.

Daher dürfen wir Abendländer aus der biblischen Religion zu leben glauben, für dieses Leben viele Möglichkeiten zulassen, den Besitzanspruch aber jeder Gruppe, welche auch immer sie sei, verwehren.

Ein Theologe mag verachtend sagen: wer die Bibel liest, ist noch kein Christ.[49] Ich antworte: niemand und keine Instanz weiß, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen, und jedem ist es zuzubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit einem Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird.

Es kann sein, daß ein Mann wie Kierkegaard allen Zeitgenossen bestreitet, Christen zu sein, am meisten den Pfarrern und Theologen, und daß er selbst für sich das Christsein nicht einmal in Anspruch nimmt.[50] Es kann sein, daß Kirchen und Theologen uns das Christentum absprechen, aber für sich in Anspruch nehmen.[51] Man muß den einen wie den andern stehen lassen, aber bei Bereitschaft des Zuhörens ihm widersprechen. Die Scheu verlangt, historisch die biblischen Religionen in ihrer ganzen Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit zu sehen, dann (trotz allen Gegenteils) anzuerkennen, was in ihnen an grenzenloser Wahrhaftigkeit, Liebeskraft und Freiheit wirklich war. Es ist vielleicht das, was gemeinsam sein könnte und dann selber das Blut der Philosophie wäre. Nur das Eine dürfen wir verwehren: daß eine Instanz die Entscheidung darüber in Anspruch nehme, was Christentum sei und wer ein Christ sei. In der Welt soll als Christ gelten, wer sich dafür hält.

4. Da die Überlieferung an Organisation gebunden ist, die Überlieferung der biblischen Religion an Kirchen, Gemeinden, Sekten, so wird, wer sich als Abendländer dem Grunde verbunden weiß, einer solchen Organisation zugehören, damit die Überlieferung stattfinde und der Ort bleibe, von dem möglicherweise das Pneuma, wenn es wieder wirksam würde, in die Völker gelangte.

Die Konfession wird gleichgültig, ist nur geschichtlich für die eigene Herkunft von Belang. Das Verbindende ist die von Vernunft durchglühte biblische Religion, die niemand für sich allein hat. Quer durch alle Konfessionen hindurch geht die der Möglichkeit nach tiefere Verbindung, durch die die unausweichliche Enge jeder Konfession gesprengt wird.

d. Historische Erinnerung an die Unterscheidung von Vernunft und Glaube (Philosophie und Theologie)

Wort und Sache der Theologie ist eine Schöpfung der griechischen Denker. Aristoteles nennt die alten von Göttern kündenden Dichter und | Kosmogoniker, zumal die *16*
Orphiker, Theologen.[53] Er selbst nennt seine Philosophie, wo sie vom ersten unbewegten Beweger handelt, Theologie.[54] In der Stoa wird die Theologie zur höchsten Disziplin innerhalb des von Logik und Ethik als Physik unterschiedenen Gebiets. Die Stoiker

in Rom (seit Panaitios) unterschieden im Blick auf die Realität eine dichterische (mythische), eine politische (praktische) und eine physische (spekulative) Theologie.[55]

Als die Christen mit der griechischen Philosophie in Berührung und in der antiken Bildungswelt zur Geltung kamen und selbst denkend zur Klarheit ihres Glaubens gelangen wollten, hielten sie ihre Lehre für die wahre Philosophie und nannten sie so. Mit dem Begriff Theologie trafen sie zunächst die heidnischen philosophischen Lehren, dann aber die an deren Stelle tretende christliche Gotteslehre.

Eusebius von Cäsarea hat für sein Buch über die christliche Lehre von Gott den Titel »Über die kirchliche Theologie« gewählt.[7] In der Ostkirche hieß Theologie die Trinitätslehre im Unterschied von der Lehre von der Inkarnation.

In der Westkirche hatte das Wort Theologie weder bei Augustin noch in den Jahrhunderten nach ihm eine spezifisch kirchliche Bedeutung. Eine Scheidung von Theologie und Philosophie wird gar nicht erwogen, weil sie sachlich ausgeschlossen ist. Denn alles Erkennen ist durch Erleuchtung von Gott her, darum alle Erkenntnis in Gott gegründet. Das vernünftige Denken, selber durch das göttliche Licht erhellt, führt von sich aus auch zur offenbarten Wahrheit, wenn der Glaube bewegt. Von Augustin bis Anselm ist es bei den großen christlichen Denkern das gleiche.[56] Im Denken als solchem liegt der Zug zur Gottheit, wird der Weg durch die Bestimmung von ihr her geführt. Eine Scheidung von Philosophie und Theologie würde der Philosophie den Gehalt, der Theologie die Vernunft nehmen. Es ist die eine große Einheit in der Allgegenwart Gottes, die ewige Wahrheit in allem hochgemuten Denken.

Das wurde langsam anders seit dem 12. Jahrhundert. Abälard spricht gelegentlich von der Theologie als der sacra eruditio, die sich mit der Schrift befaßt, im Unterschied von den philosophischen Gebieten.[57] Hugo von St. Viktor unterscheidet die theologia mundana, die höchste der philosophischen Disziplinen, von der theologia divina, die Gott aus der Inkarnation und den Sakramenten erkennt.[58] Aber hier ist noch nirgends ein Gegensatz im Erkenntnisbegriff selbst.

Bei Bonaventura wird der methodische Gegensatz vielleicht schärfer bewußt. Die Theologie als sacra doctrina geht von Gott aus. Die Philosophie führt zu Gott hin. Jedoch ist der Wortgebrauch von Theologie auch noch anders, so wenn ihm Theologie (Reden von Gott) mit der heiligen Schrift zusammenfällt, oder wenn alle Wissenschaften auf die Theologie zurückgeführt und die Philosophie nach trinitarischen Prinzipien gegliedert wird.[59]

17 | Bis dahin blieb doch immer noch die fraglose augustinisch-anselmische Einheit von Denken und Glauben. Ein Gegensatz im Sinne von Schwierigkeiten war zwar längst in ketzerischen Denkern (Berengar von Tours u.a.) entstanden, hatte aber nicht zu grundsätzlichen methodologischen Überlegungen geführt.[60] Die Widersprüche und ihre Überwindung zugleich wurden (auf dem Weg von Abälard her) in einer bis heute bestimmenden Form von Thomas von Aquino begriffen. Die sacra doctrina führt zwar bei ihm nur selten den Titel Theologie.[61] Aber bei ihm wird der bis dahin

im Hintergrund gebliebene und unbestimmte Gegensatz von Glauben und Wissen zu dem einer Offenbarungswissenschaft vom Übervernünftigen (Theologie) und einer Wissenschaft der menschlichen Vernunft (Philosophie). Aber der Gegensatz wird zugleich in einer bequemen Weise überwunden. Wie das Reich der Natur überwölbt ist vom Reich der Gnade, so das philosophische Erkennen vom theologischen Erkennen. Ein endgültiger Widerspruch beider kann nie (denn beides kommt von Gott) und darf daher nie auftreten. Die grundsätzliche Unterscheidung konnte aber nur gewonnen werden durch Preisgabe des augustinischen Erkenntnisbegriffs. Das Denken ist nicht mehr selber schon Erleuchtung durch Gott, sondern natürliche Verstandesarbeit. Das Denken verliert den in ihm selber liegenden Glanz des Übersinnlichen und wird als eigener Schöpfungsbereich, gleichsam als der richtige, gesunde, natürliche Menschenverstand anerkannt. Die Rettung der Theologie vor den sich gegen sie kehrenden Widersprüchen des Denkens geschieht um den Preis, dieses Denken selber zum bloßen Verstand zu erniedrigen. Zwar wird dadurch die Rezeption der aristotelischen Welterkenntnis ermöglicht, aber in einer Stimmung der unphilosophischen Rationalität. Die entwertende Freigabe hat zur Folge, daß Thomas in der Theologie faktisch philosophische Methoden anwendet, und daß die Theologie dieselben Gegenstände wie die Philosophie hat (mit Ausnahme der Mysterien der Offenbarung und der Sakramente), aber diese Gegenstände nun in Beziehung auf die im Lichte der durch Offenbarung gegebenen höheren Prinzipien betrachtet.

Durch Thomas ist die Theologie als kirchliche Wissenschaft auf dem Boden der Offenbarung im Gegensatz zur Philosophie als menschlicher Wissenschaft auf dem Boden von Sinneswahrnehmung und Verstandesdenken konstituiert. In der Folge wird dann Theologie zur allgemeinen Bezeichnung der kirchlichen Wissenschaft.

Die scheinbar so klare thomistische Scheidung und Verbindung von Theologie und Philosophie erwies sich als trügerisch. Es gab keine Ruhe. Das Denken und das weltliche Erkennen brandeten unablässig gegen den Fels kirchlichen Denkens und unterhöhlten ihn. Ein neuer Rettungsversuch trat auf mit der Lehre von der doppelten Wahrheit: Vernunft und Glaube haben keine Beziehung zueinander. Sie haben beide in ihrem Felde recht. Sie können sich widersprechen, aber das ist gleich|gültig, da die *18*
eine Wahrheit im Bereich der anderen keine Geltung beansprucht. Praktisch hat die Lehre von der doppelten Wahrheit, klar betont oder unklar verschleiert, in den folgenden Jahrhunderten bis heute eine große Rolle gespielt. Sie ist nur ein Moment in dem großen Gegensatz von Gottesreich und Welt, von Christentum und Kultur.

Die schöne, harmonische Ordnung des Thomas bestätigte die Welt und alle ihre Bereiche, dachte ihre Maße und Grenzen, ließ sie strahlen in dem Glanze ihres Geschaffenseins. Sie ließ die Welt frei in jedem zu ihr gehörenden positiven Sinn und hielt sie unter Führung des durch die Kirche sprechenden Gottes, der die Welt gut geschaffen und außerdem sich selbst direkt offenbart hat. Nun konnten, scheinbar ohne Widerspruch, Gott und Welt, Offenbarung und Vernunft, gebunden in ihre Rangord-

nung anerkannt werden. Die Welt in der Vielfachheit und Eigengesetzlichkeit ihrer Bereiche, der Mensch in seiner Humanität, die Kultur als der von ihm hervorgebrachte, auf Gott bezogene Sinn seiner Gebilde und Einrichtungen durften sich entfalten (und bekamen alle das Beiwort christlich). Die große Harmonie wurde möglich, obgleich der Sündenfall mit seinen Folgen den tiefen Schatten warf. Der Sündenfall konnte alles Üble und Böse begreiflich machen, die Glaubenserkenntnis aber zugleich die Befreiung von ihm zeigen, ohne daß eine totale Verderbnis der Welt und des Menschen behauptet und darum beide verneint werden mußten.

Aber im neutestamentlichen Denken lagen Motive (vom Protestantismus betont), die anders lenkten. Die Welt wird in ihren Eigengesetzlichkeiten freigegeben als das Reich der Sünde. Für die Ewigkeit gibt es die Rechtfertigung durch den Glauben. In dieser Welt, die durch den Sündenfall radikal, ganz und gar verdorben ist, müssen wir leben, indem wir den Eigenschaften der weltlichen Bereiche unterworfen sind und in ihnen sündigen. Allein im Glauben, außerhalb der Welt in der Ewigkeit erlöst zu werden, ist die Hoffnung, die hier in dieser Welt tapfer im unausweichlichen Sündigen sein läßt (pecca fortiter, Luther).[62] Die Welt ist zwar nicht, wie in antiker Gnosis, geradezu ein feindseliges Gegenprinzip. Aber sie ist durch die Verderbtheit infolge des Sündenfalls in dem jetzigen Zustand davon kaum wesentlich unterschieden. Die ganze menschliche Geschichte gilt als eine Reihe der Akte menschlichen Hochmuts und Eigenwillens. Eine Führung in der Welt kann es nicht geben außer dem Glauben, der unabhängig von der Welt, in der Welt den Menschen zwar weltlich da sein, aber über sie hinaus anderswo sein Leben haben läßt. Vernunft ist selber verdorben. Wahr ist nur das weltlose einsame oder gemeinsam betende Bezogensein auf Gottes Ewigkeit.

Solche Verantwortungslosigkeit gegenüber der Welt, die im Namen Gottes auftritt, war unerträglich. Darum kehrten immer wieder die Versuche eines Denkens im Ganzen, das die Welt als Welt anerkennt. Darum lebt Thomas so kräftig bis heute. Darum
19 war man immer wieder ange|sprochen von philosophischen Denkungsarten, die, wie Aristoteles den Nus, die Stoiker den Logos, das eine göttliche Prinzip dachten. Der größte harmonisierende Versuch war der Hegels, umso eindrucksvoller, als er alle Negativitäten, alle Schrecken sieht und deutend hineinnimmt. Er läßt die Offenbarung, für die Vernunft durchsichtig geworden und begriffen, aufgehen in dem vernünftigen Gang des Geistes durch die Geschichte. Gott ist der Geist, die Vernunft, die im Grund aller Dinge liegt. Dieser Geist ist einer und kommt, sich selbst entfaltend, in Natur, Mensch und Geschichte zur Erscheinung. Auch der Glaube hat seinen Ort in der Stufenreihe der Wahrheitsmomente, die sämtlich in dem einen spekulativen Denken der Philosophie zur durchsichtigen Gegenwärtigkeit kommen. Alles ist versöhnt. Was immer es gibt, es hat seinen Ort und sein Recht, seine Grenze und seine Aufhebung. Vernunft ist nicht ein verderbtes, widergöttlich gewordenes Denken, nicht Auflehnung gegen Offenbarung, sondern der eine allumfassende Ursprung.

Alle historisch gegebenen Weisen, in denen das Verhältnis von Vernunft und Glaube zuerst aufgestellt, dann durchgedacht und gelöst oder als unlösbar statuiert wird, können nicht befriedigen. Kann man wagen, hier zu besserer Einsicht zu gelangen? Die gewaltige Leistung der Theologie kann entmutigen. Sie hat ein außerordentlich reiches, geistig intensives, verstandesscharfes und systematisches Denken entwickelt und als Glaubenserkenntnis eine bewunderungswürdige Literatur erzeugt. Obgleich dies nur geschehen konnte unter Aneignung der griechischen und weiterhin aller für sie brauchbaren späteren Philosophie, hat sie doch eigene Topoi und Bahnen des Denkens hervorgebracht, die wie selbstverständlich bleiben und ihren Sinn behalten, auch wenn der Offenbarungsglaube verschwunden ist.

In den folgenden Abschnitten wird versucht, wenigstens einige Momente der besseren Einsicht zu zeigen, *die die Geschichte schon gezeitigt hat.* Das entscheidende Ereignis, das das frühere Denken nicht kennen konnte, und dessen Kunde – so wunderlich das klingen mag – die moderne Theologie und manche Philosophie noch nicht erreicht hat, ist die Verwirklichung und das Bewußtsein der spezifisch modernen Wissenschaften. Die Einsicht in Methode, Charakter, Grenzen dieser eigentlichen Wissenschaften [läßt][8] die im Kampf von Glaube und Vernunft aufgetretenen Schwierigkeiten zu einem wesentlichen Teil verschwinden. Eine Unklarheit im Grunde der jahrhundertelangen Diskussion über Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie kann sich aufhellen und allgemeingültig begriffen werden.

Vorher noch eine Zwischenbemerkung über den mehrfachen Sinn der Rede von »christlicher Philosophie«:

1. Wenn Philosophie und Offenbarungsglaube im Bewußtsein des Denkens nicht getrennt sind – wie es großartig bei Augustin oder Anselm war –, so kann man in historischer Anschauung solches Denken christliche Philosophie nennen. Für uns ist | es Philosophie, in die die 20
christliche Offenbarung als ein wesentlicher Grund hineingenommen wurde.

2. Wenn Philosophie und Theologie für das Bewußtsein des Denkens grundsätzlich getrennt sind, wie seit Thomas von Aquino und erst recht im Bereich der neueren Philosophie, dann nennen manche noch gewisse Gestalten scheinbar selbständig gewordener Philosophie doch christlich.[9] Aber eine solche »christliche Philosophie« ist keine eigentliche Philosophie mehr.

Man könnte an eine Rückkehr zu den hohen Wegen des einheitlichen Denkens eines Augustin, Anselm, Cusanus denken. Doch das ist in der heutigen geistigen Situation unmöglich, es sei denn, daß der Denker von den Unumgänglichkeiten dieser Situation, besonders von dem Sinn und der Wirklichkeit der Wissenschaften keine Kenntnis nimmt und dann nur ein romantisch beschränktes, heute skurril anmutendes Denken erreicht.

Anders die durch Thomas charakterisierte Linie: Diese »christliche Philosophie« verläßt das umgreifende Denken der Vernunft und beschränkt sich auf bloßen Verstand und Erfahrung. So meint Thomas, daß seine Philosophie nur solche Sätze enthalte, »die mit natürlichen Mitteln zu beweisen sind«.[10] Sie meint theologische Sätze auszuschließen, greift aber fortwährend in das Gebiet des Offenbarungsglaubens über, da dieses ganze Denken seinem Motive nach, in Auswahl und in der Bearbeitung der Probleme, dorthin gerichtet ist.[11]

Und diese Philosophie ist dazu ausdrücklich abhängig. Sie will grundsätzlich nie in Gegensatz zum formulierten Glauben der Kirche treten, unterwirft sich, wo ein Konflikt auftritt, behauptet aber, daß sie kein sacrificium intellectus vollziehe, da philosophische Wahrheit und Glaubenswahrheit sich, weil beide von Gott stammen, nicht widersprechen können.

Diese Philosophie, wenn sie in ihrer Abhängigkeit noch so heißen soll, obgleich sie weder Philosophie im ewigen Sinn noch Wissenschaft im modernen Sinne ist, wird notwendig beschränkt. Sie ist traditionsgebunden, nimmt im Sinne des Typus der großen »Summa« des Mittelalters die Philosophie als wesentlich abgeschlossen, ihr System als Lehrbuch. Aber sie bleibt unvollständig, weil sie erst mit der Theologie ein Ganzes ist.

Sie ist darum als Philosophie nicht ernst. Die unabhängige Philosophie, das Denken des philosophischen Glaubens aus drei Jahrtausenden, nennt sie Religionsersatz.[12] Als abhängige Philosophie ist sie eine intellektuelle Bemühung des Zurechtrückens, hinter der als Ernst allein die Kirche und der von ihr bezeugte Offenbarungsglaube steht.

3. Philosophie kann christliche Philosophie heißen, weil sie dem Raum des Abendlandes angehört. Sehen wir sie von der griechischen oder gar von der indischen und chinesischen Philosophie her, so spüren wir die alldurchdringende Atmosphäre, die noch bis zu den Skeptikern und Materialisten fühlbar ist. Diese Benennung als christliche Philosophie ist daher von unbestimmt weitem Sinn und trifft eine historische Lokalisation.

Im Unterschied zu diesen drei Weisen, von »christlicher Philosophie« zu sprechen, hat es keinen Sinn, wenn diese Bezeichnung etwa besagen soll: in solcher Philosophie begründe die Philosophie den Offenbarungsglauben (das ist unmöglich und vergeblich von Apologeten versucht) oder: der Offenbarungsglaube begründe in ihr die Philosophie (das ist ebenso unmöglich; der Schein in dem philosophisch großen Denken Augustins, Anselms, des Cusanus trügt).

e. Wissenschaft, Philosophie, Theologie

Philosophie ist ein selbständiger Ursprung zwischen Wissenschaft und Offenbarungsglauben. Die Wahrheit dieses Satzes ist entscheidend für unsere Frage.

21 | 1. In den letzten Jahrhunderten sind folgende Schritte getan: Die moderne Wissenschaft stellte sich auf sich selbst, und zwar am auffälligsten als mathematische Naturwissenschaft (der Repräsentant ist Galilei). Der tiefe Eindruck dieser neuen, durch mathematische Denkentwürfe, Experiment und Erfahrung vorgehenden Erkenntnisweise hatte die der Sache nach keineswegs notwendige Folge ihrer Verabsolutierung zur einzigen Wissenschaft oder zum Vorbild für alle anderen.

Aber der Sinn der modernen Wissenschaft war von Anfang an umfassender: die Idee des mit jeweils spezifischen Methoden vorgehenden, zwingenden und allgemeingültigen Erkennens, das universal auf alles gerichtet ist, was uns in der Realität vorkommt, gegenständlich wird und denkbar ist, aber stets partikular auf Dinge in der Welt gerichtet bleibt und ins Unendliche fortschreitet. Was auf diese Weise erkannt wurde, setzte sich, im Unterschied von den meisten früheren Wahrheitsbehauptungen, auch faktisch als richtig allgemein durch. Nicht nur mathematische Naturwissenschaft, auch Biologie und Geisteswissenschaften gelangten auf diese Wege.

Überall trat nun die Spannung auf zwischen dem unmittelbaren Genuß, der schauend und denkend die sich darbietende Wirklichkeit formuliert, und der Exaktheit der Wissenschaft. Dem Forscher kam es darauf an, das wissenschaftlich Mögliche rein herauszuarbeiten.

Diese Spannung hatte und hat bis heute ihren Grund in einem unumgänglichen Grundtatbestand allen Forschens. Die modernen Wissenschaften sind erwachsen je in einem von eigentümlicher philosophischer Substanz erfüllten Raum: in der weltfrommen Liebe zur Natur erwuchsen die Motive zu den Naturwissenschaften, in der tiefsinnigen Naturphilosophie der Alchimie die Chemie, in der Anschauung des Allebens die Biologie, in dem humanistischen Bildungswillen durch geschichtliche Aneignung des Klassischen die philologischen und historischen Wissenschaften. Überall ist die Freude an Wirklichkeiten der Ursprung für den Willen, sie genau zu kennen und zu erkennen. Dann aber können sich die Wissenschaften, unter Preisgabe der Spannung, von diesem Grunde lösen. Sie werden zu Betrieb, Technik, philologischer Stoffkonsumtion. In gesteigerter methodischer Akribie kann ihr Sinn verloren gehen. Wo die Wissenschaften Sinn bewahren, bleiben sie im Forscher getragen von dem, was nicht Wissenschaft, sondern Philosophie ist, und das er überwindet, indem er es verwandelt, nicht vernichtet.

Diese Spannung führt in jedem Erkenntnisgebiet zu eigentümlichen Schwierigkeiten. So in den Geisteswissenschaften: Diese bewegen sich gleichsam auf zwei wissenschaftlichen Ebenen. Mit dem philosophischen Humanismus erwuchs zugleich die Philologie, die Kritik, die Feststellung historischer Realitäten, die Editionstechnik, die Sprachforschung, das antiquarische Wissen. Dies alles wurde der wissenschaftlich klare, unerläßliche Unterbau. Langsamer wurde die zweite Ebene, das Sinnverstehen | selber in seinem ganzen Umfang, zur Wissenschaft. Angewiesen auf das kongeniale 22
Dabeisein und auf das Formulierenkönnen, brachte es außerordentliche hermeneutische Leistungen, etwa in Hegel und der Romantik hervor, suchte in der historischen Schule Wissenschaft zu werden, aber blieb noch verstrickt in willkürliche Anschauungen, weil die Methoden zur Kontrolle der Richtigkeit des Verstehens und das Bewußtsein der Vielfachheit der Verstehensmöglichkeiten noch mangelhaft und nicht ständig gegenwärtig waren. Einer der wesentlichen Schritte modernen Erkennens ist daher die Konstituierung der sinnverstehenden Wissenschaften des Geistes durch die faktische und theoretische Klärung der bis dahin genial geübten, aber wissenschaftlich unklaren Methoden des Verstehens (ein Repräsentant dieses Schrittes ist Max Weber).

Das Ergebnis der letzten Jahrhunderte ist: Durch große Forscher wurde die Selbständigkeit, die Unabhängigkeit, die Richtigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis in dem spezifischen modernen Sinn auf allen Gebieten, also universal, erstrebt und auf vielen erreicht, wenn auch keineswegs allgemein verwirklicht und verbreitet.

Mit dieser Verwirklichung aber wurde bedrängend fühlbar, daß die Frage nach dem Sinn dieser Wissenschaften (warum sie sein sollen, was dazu treibt, ihnen zu dienen) nicht durch die Wissenschaft selber beantwortet werden konnte. Die Antwort, sie sei

Selbstzweck (in der Tat der Hinweis auf einen Glaubensgrund), genügte nicht gegen die Angriffe auf die Wissenschaft: sie ergehe sich in überflüssigen Mühen, sie erzeuge für das Leben verderbliche Denkungsweisen, sie höhle die menschliche Substanz aus, und schließlich: sie sei der Weg zur Zerstörung des Daseins der Menschheit überhaupt.

Aus ihrer Selbstkritik erfuhren die Wissenschaften ihre Grenzen. Dadurch erst zeigte sich nun auf neue Weise die Eigenständigkeit der Philosophie. Diese ist nicht Wissenschaft im Sinne der modernen Wissenschaften. Was zu diesen gehört, scheidet vielmehr aus der Philosophie aus. Was der Philosophie bleibt, und was von jeher ihre Substanz war, ist Erkennen nicht im Sinne der Allgemeingültigkeit für jeden Verstand, sondern ist Denkbewegung der Erhellung philosophischen Glaubens.

Historisch hat Philosophie bis in die neueren Jahrhunderte die Wissenschaften in sich getragen, als ob Philosophie und Wissenschaft dasselbe seien. Solange beide in ihrer Betätigung natürlicher Vernunft als Einheit galten, gab es die Frage nach der Eigenständigkeit der Philosophie und der Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft nicht. In der Tat gehören beide auch nach nunmehriger methodischer Trennung im Ursprung unlösbar zusammen. Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, der Ernst und die Gefahr des Wissenwollens (das sapere aude),[117] die Unbedingtheit des Dabeiseins sind nur philosophisch zu erhellen und entspringen dem Glauben.

23 Als aus ihrer Ursprünglichkeit die Philosophie zu neuer Selbstbehaup|tung kam, war auch die Anerkennung des Offenbarungsglaubens seitens des philosophischen Nichtgläubigen möglich. Denn die Gegnerschaft gegen den Offenbarungsglauben differenzierte sich:

Wo der Offenbarungsglaube in seiner Theologie Behauptungen aufstellt über empirisch allgemeingültig feststellbare Tatsachen, da ist er immer im Unrecht gegen die Wissenschaft, wenn diese wirklich den methodischen und zwingenden Charakter moderner Wissenschaft hat. Wo diese Wissenschaft widerspricht und man selber als wissenschaftlicher Mensch bei Aneignung der Methode einsehen muß, da bleibt nur: der Wissenschaft folgen oder das sacrificium intellectus vollziehen. Während das letztere für die Vernunft unerträglich ist, ist das erstere keineswegs das Ende des Offenbarungsglaubens. Denn dieser selbst ist damit gar nicht erreichbar, bleibt vielmehr unberührt. Er ist weder erkennbar noch bekämpfbar, wenn er verzichtet auf die Verkehrungen, die ihm, wenn er sich selbst mißversteht, ständig unterlaufen sind. Wenn Wissen der Wissenschaft gegen Glaube steht, so hat der Glaube verloren, aber er hatte dann vorher schon sich in eine Erscheinung eingelassen, die nicht mehr er selbst ist.

Anders aber, wenn Philosophie sich gegen Offenbarungsglauben wendet. Da steht nicht Wissen gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube. Dann aber bedeutet Gegnerschaft nicht Verneinung, sondern nur Verweigerung der Aneignung und Gefolgschaft. Nur dogmatische Theologie und dogmatische Philosophie, beide unheilvoll pochend auf die unwahre Absolutheit ihres vermeintlich gewußten Grundes, schließen sich aus. Offenbarungsglaube und Vernunftglaube als solche stehen polar zuein-

ander, sind betroffen voneinander, verstehen sich zwar nicht restlos, aber hören nicht auf im Versuch, sich zu verstehen. Sie verneinen nur in den je einzelnen Menschen für sich selbst, was sie im Anderen als dessen Glauben doch anerkennen.

2. Die Reinigung des erkennenden Bewußtseins ist unter den Bedingungen der modernen Wissenschaft und aus dem Ursprung der dreitausendjährigen Philosophie vielleicht grundsätzlich vollzogen. Aber sie ist noch nicht wirklich in der Breite der modernen Bildung, nicht bei allen Forschern, nicht bei den Dozenten der Philosophie und gar nicht im Denken der Völker. Daher ist das grundsätzlich schon Überwundene noch faktisch gültig als geläufige Meinung.

So wird die Philosophie heute zumeist sowohl in der Theologie wie in der noch fortdauernden Schulphilosophie wie in der konventionellen Auffassung in die falsche Stellung gedrängt, als sei sie eine Wissenschaft, klassifiziert als Fach in einer Fakultät. Man behandelt die Philosophie als eine objektive Forschung, die mit den Mitteln des Verstandes ihre Gegenstände allgemeingültig erkennt. So erwartet man sie wie andere Wissenschaften im Fortschreiten, in dem sie ihren neuesten und höchsten | bisherigen Standpunkt hat. So nimmt man die Haltung an, sie um ihre Ergebnisse zu befragen, möchte sie nutzen, – oder verachtet sie, da jener Fortschritt gar nicht stattfindet und sie ja doch nichts »weiß«, verschweigt dies aus Höflichkeit und kümmert sich um diese veraltete Angelegenheit nicht mehr. *24*

Solches Bild der Philosophie hat diese in den letzten Jahrhunderten und heute noch sich nicht selten gefallen lassen. Sie geriet dahin durch ihre eigene Selbstvergessenheit. Es wurde möglich durch die Meinung, der Mensch gründe sich und alles, was er denkt und tut, auf den reinen Verstand. Diese Gründung im Ganzen soll Philosophie sein. Ihr gegenüber, außerhalb des Verstandes steht dann das, was man Mysterium des Glaubens nennt, etwas Unbegreifliches, das man, wie Hobbes sagte, schlucken müsse wie Pillen, die einem gut tun, aber nicht zerkaut werden dürfen.[118]

Wahr ist, daß Philosophie sich gründet auf denkende Vergewisserung, auf etwas, was dem Menschen einsichtig wird durch Vernunft, die den Verstand gebraucht, und daß dies nicht aus dem Leeren geschieht.

3. *Der selbständige Ursprung der Philosophie* ist durch die Jahrtausende seit den Anfängen der griechischen Philosophie da. Er wurde in das Denken des Offenbarungsglaubens hineingenommen, dann aber von diesem her geleugnet. Die Philosophie hat ihre große Überlieferung auf Grund ihrer Schriften, die wie ein Analogon der heiligen Bücher sind, und sie fließt innerhalb des Offenbarungsdenkens als Strom aus eigener Quelle trotz des Offenbarungsgedankens weiter.

Gegen die Tendenzen, die Philosophie verschwinden zu lassen einerseits zugunsten der exakten und zwingenden eigentlichen Wissenschaft, andererseits zugunsten von Glaubensgehorsam und Glaubenserkenntnis, stützen philosophierende Men-

schen sich vermöge eigener Einsicht auf diese ihre große und einzige Überlieferung, aus der auch fast das ganze theologische Denken als Denken lebt.

Die Reduktion der Philosophie auf bloße Wissenschaft macht bereit zum Glaubensgehorsam, welcher Art auch immer dieser sei, ob kirchlich glaubenstotalitär oder politisch herrschaftstotalitär.

II. Vergewisserungen philosophischer Logik

Unsere Darstellung des Dreierschemas: Wissenschaft, Philosophie, Offenbarungsglaube operierte wie mit festen Punkten. Wenn auch in dem gemeinten Sinne nicht falsch, bedarf sie einer Vertiefung. Es bedarf eines Hintergrundes, vor dem die festen Punkte in die Schwebe kommen. Auf ihn kann hier nur mit einigen Bemerkungen hingewiesen werden.[i]

25 | *a. Die Weisen des Umgreifenden*

1. *Bewußtsein* ist das Grundphänomen der *Spaltung in Subjekt und Objekt:* wir sind bewußt auf Gegenstände, sie meinend, gerichtet. Es ist ein einzigartiges Gegenüber, das mit keiner Beziehung zwischen Gegenständen vergleichbar ist.

Was nicht in diese Spaltung tritt, ist für uns, als ob es nicht wäre. Ohne diese Spaltung *erscheint* nichts für uns und wird nichts denkbar. Wovon immer wir sprechen, es ist durch das Sprechen in die Spaltung getreten.

Was *unbewußt* oder bewußtlos ist, wird aus den Erscheinungen im Bewußtsein erschlossen. Nur soweit es ins Bewußtsein wirkt, sich in ihm zeigt, ist es für uns eine Weise von Realität.

Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist die Stätte, an der alles, was ist und sein kann, für uns erscheint. Durch die Vergewisserung der Subjekt-Objekt-Spaltung als dieser Stätte wird uns zugleich die *Erscheinungshaftigkeit* von allem, was an ihr auftritt, bewußt.

Diese Stätte ist grundsätzlich zu erhellen: was und in welchem Sinne hier Erscheinungen sind; in welchen ursprünglich verschiedenen Dimensionen die Erscheinungen in das Licht dieser Stätte und damit zu Tage kommen.

---

i Ich habe wiederholt versucht, von ihm zu sprechen, am ausführlichsten in »Von der Wahrheit«, 2. Aufl. 1958, S. 47–222, 602–709.

2. Was in Subjekt und Objekt gespalten die Stätte der Erscheinung wird, nennen wir das *Umgreifende*.

Wenn wir es vergegenwärtigen, so denken wir es, als ob es selber – wider seine Wirklichkeit – Objekt werden könnte, oder als ob es das Subjekt wäre, das wir als Objekt vor Augen bringen. Gestatten wir uns diese Unumgänglichkeit des Denkweges, so zeigt sich:

Das Umgreifende denken wir entweder von der Subjektseite her: dann ist es das Sein, das wir sind und worin uns jede Seinsweise vorkommt, unser *Dasein,* das *Bewußtsein überhaupt,* der *Geist.* Oder wir denken es von der Objektseite her: dann ist es das Sein, in dem und wodurch wir sind: die *Welt.*

Dies gesamte, nirgends sich schließende, daher ungeschlossen Schwebende heißt das Sein der Immanenz. Erst durch einen *Sprung* von dorther betreten wir den Boden, auf dem nach der Subjektseite das Umgreifende das Selbstsein der *Existenz* ist, nach der Objektseite das Umgreifende der *Transzendenz*.

Wir vergegenwärtigen diese Weisen des Umgreifenden (Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, Existenz, – Welt und Transzendenz):

3. *Bewußtsein überhaupt* nennen wir im individuell variierenden, erlebenden, wirklichen Bewußtsein das allen *gemeinsame Bewußtsein.* Es ist nicht die zufällige Subjektivität der Vielen, sondern die eine Subjektivität, die das Allgemeine und Allgemeingültige *gegenständlich* erfaßt. Dieses Bewußtsein überhaupt ist der Punkt, in dem jeder jeden anderen vertre|ten kann, ein dem Sinne nach einziger, an dem alle mehr oder weniger teil- *26*
haben. Ihm zeigt sich, was denkbar ist und erkennbar wird, in den ihm eigenen Formen der Denkbarkeiten überhaupt, in den zu ihm gehörenden Strukturen und Kategorien.

Als *individuelles* Bewußtsein unseres lebendigen Daseins sind wir, in der Enge der Vereinzelung, umgreifend nur als dieses jeweilige Dasein. Als Bewußtsein *überhaupt* dagegen nehmen wir teil an einem Unwirklichen, aber Gültigen, der allgemeingültigen Richtigkeit des Erkennens, und sind als solches Bewußtsein grundsätzlich ein der Möglichkeit nach grenzenlos Umgreifendes.

Bewußtsein überhaupt ist das Umgreifende, das wir sind nicht als das mehrfache, ähnliche und artweise verschiedene lebendige Bewußtsein, sondern das wir sind als das eine, mit sich identische, Identisches meinende und richtig erkennende Bewußtsein, das allen endlichen denkenden Wesen gemeinsam ist.

4. *Dasein* ist in seiner *Umwelt,* auf die es reagiert und in die es hineinwirkt. Es vollzieht als solches noch kein denkendes Meinen von Gegenständen, macht dieses Denken aber, das Bewußtsein überhaupt, wenn es im Menschen aufgetreten ist, es sich unterwerfend, zum Mittel seiner Interessen.

Dasein findet sich als das Erleben eines Lebens in seiner Welt. In der Unmittelbarkeit dieses Sichfindens ist es fraglos da, ist die Realität, in die alles treten muß, was für uns real werden soll.

Wollen wir uns seiner, es umkreisend, vergewissern, so sagen wir etwa: Dasein als Leben in einer Welt ist ein Ganzes aus Innenwelt und Umwelt (von Uexküll),[123] – je relativ in sich als Dasein geschlossen, aber ungeschlossen, sofern es nur durch anderes und in Bezug auf anderes Dasein möglich ist, – es entsteht und vergeht, hat Anfang und Ende in einer objektiven Zeit, während es selber seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum hat und, in beiden erfüllt und in beiden bewegt, nicht darüber hinausgelangt, – es ist Drang, Trieb, Begehren, will sein Glück, erlebt Augenblicke der Vollkommenheit und den tötenden Schmerz, – es steht in der Unruhe des Kämpfens, sich zu behaupten, sich zu erweitern und jenes ungreifbare Glück zu erreichen, – es ist je einmaliges, einzelnes Dasein, in das es, zum Bewußtsein erwacht, hineinblickt wie in eine Unendlichkeit unergründlichen Dunkels, – es könnte auch nicht da sein und wird sich des Geheimnisses des Zufalls, daß es als dieses da ist, bewußt.

Wir beziehen das Dasein unwillkürlich auf ein Verengtes, den lebendigen Leib, die Innerlichkeit des Erlebens, die Subjektivität des Wahrnehmens eines Außen durch ein Innen, das Finden und Hervorbringen einer Umwelt. Aber wir sollen das Staunen nicht verlieren vor dem »ich bin da«. Unsere Besinnung soll das Geheimnis weder verschleiern noch bewegungslos stehen lassen.

27 | 5. *Geist* sind wir als das Umgreifende, als das wir durch Phantasie Gebilde entwerfen und in Werken die Gestalten einer sinnerfüllten Welt verwirklichen. Er ist unterschieden von der rationalen Berechenbarkeit und dem Machen von Werkzeugen und Maschinen durch das Bewußtsein überhaupt. Im Gegensatz zum Dunkel des Irrationalen des Daseins ist er das Offenbarwerdenlassen in der Bewegung des Verstehens und Verstandenwerdens.

Das *rationale* Verstehen trifft den Sinn des vom Bewußtsein überhaupt Gedachten. Das *psychologische* Verstehen trifft die Daseinsmotive. Das *geistige* Verstehen trifft die Sinngehalte, die im schöpferischen Hervorbringen gefunden werden als ein entgegenkommendes Gültiges.

Die Gehalte werden mitteilbar, indem der Geist sich des gegenständlich Wißbaren, des sinnlich Anschaubaren, des zweckhaft Getanen als der ihn aufnehmenden Medien bedient. Er wird darin (Sinnlichkeit, Gegenstand, Zweck übergreifend) schauend seiner Gehalte inne.

Das Subjekt des Geistes ist die Phantasie. Sie spielt in ihren Schöpfungen. Sie schafft die Bedeutungen. Sie macht greifbar in Symbolen. Sie gibt allem, was sein kann, Sprache. Das Subjekt des Geistes ist nicht das »ich denke« des Bewußtseins überhaupt, sondern das jeweils unvertretbare Individuum, das sich in der persönlichen Gestalt von einem unpersönlichen Objektiven ergriffen weiß.

Das Objekt des Geistes ist das im Schaffen nicht eigentlich Geschaffene, sondern Gefundene. Diese seine objektive Form ist die Macht eines zusammenhaltenden Ganzen, wirksam durch Ordnung, Grenzsetzung und Maß.

Die Phantasie des Geistes, als nur subjektive chaotisch, bewältigt als objektive die Realität unseres Daseins, die Endlosigkeit des Denkens und seine eigene Fülle dadurch, daß sie alles zu einem jeweilig Geschlossenen werden läßt. Ihre umgreifende Wirklichkeit eignet verstehend an, gliedert ein, aber scheidet das jeweils Fremde aus.

So verwirklicht der Geist als Ganzheit eine je von ihm durchdrungene Welt im Kunstwerk und in der Dichtung (geschlossen gewordenes Unendliches), im Beruf, im Bau des Staates, in den Wissenschaften (offen im unendlichen Fortschritt).

Das Ganze heißt Idee. Geschlossen ist sie die eigentliche Idee des Geistes (die Hegelsche Idee). Offen ist sie die Vernunftidee (die Kantische Idee). Dort ist sie als unendliche, aber geschlossene Vollendung und Vollendbarkeit. Hier ist sie die unendliche Aufgabe, die, im vorwegnehmenden Gegenwärtigsein ihres Gehalts, unabschließbar ins Offene drängt.

6. *Existenz:* Das daseiende Leben, das »ich denke« des Bewußtseins überhaupt, die schaffende Phantasie des Geistes gehören, obgleich auseinander unableitbar, zusammen. Geist ist nicht ohne denkendes Bewußtsein überhaupt und ohne lebendiges Dasein möglich. Nur das Dasein | scheint – im Leben der Tiere, nicht im Menschen – ohne *28*
die beiden anderen Umgreifenden dessen, was wir sind, allein sein zu können. Denn die objektive Phantasie des Lebendigen in seinen Gestaltungen ist nur ein Analogon der Phantasie des bewußten Geistes.

Mit diesen drei Ursprüngen sind wir noch nicht das, was wir sein können. Es überfällt uns ein Ungenügen:

Dasein ist das zerrinnende Leben aus nichts in nichts. Nach dem Jubel des sich einen Augenblick vollendenden Lebens, nach dem Schmerz der Hinfälligkeit überfällt es die Langeweile der Wiederholung und das erschreckende Wissen, als Dasein schon den Keim des Verderbens in sich zu haben.

Bewußtsein überhaupt denkt endlos auch das Gleichgültige. Nach der Befriedigung an zwingender Richtigkeit ergreift es die Öde des bloß Richtigen.

Geist kann in dem Zauber seiner Schöpfungen die Herrlichkeit von Seifenblasen sehen. Die Fülle der in der Phantasie sich abschließenden Harmonie kann den Bruch aller Vollendung an der Realität erfahren. Der Reichtum der sich häufenden Ganzheiten wird schal, die Freiheit des schönen Spiels zur Spielerei.

Wir sind mit den drei Umgreifenden noch nicht wir selbst, bleiben ohne Führung, gewinnen keinen Boden. Oder sind sie alles? Bin ich am Ende nirgends ich selbst? Ist die Grenze der drei (Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist) nur die Leere des Nichts? Falle ich in diesen Abgrund? Bin ich nur der rücksichtslose Eigenwille meines lebendigen Daseins, nur ein vertretbarer Punkt richtigen Denkens, nur das Blühen eines Geistes in schöner Täuschung?

Der Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der ich mir entgegenkomme, das, als was ich frei mich selbst hervorbringe, indem ich mir geschenkt werde, ist in jenen

drei Umgreifenden, wenn sie nichts als diese sind, verschwunden. Diesen Grund aber, diese Freiheit, dies, daß ich ich selbst sein, für anderes Selbst als Selbst in Kommunikation werden kann, nennen wir mögliche Existenz.

Existenz ist in keiner Anschaulichkeit als solche zu beobachten. Während Dasein ist als Realität der biologischen Erscheinung, das Bewußtsein überhaupt sich zeigt in den aufzeigbaren Kategorien und Methoden des Denkens durch das Werk der Wissenschaften, der Geist sichtbar ist in seinen Schöpfungen, hat Existenz keine zu ihr gehörende faßbare Objektivität. Sie ist auf die drei Weisen des Umgreifenden als ihr Medium der Erscheinung angewiesen. Existenz kann nicht Objekt werden, daher nicht Gegenstand einer Wissenschaft (wie Leben, Denken, Geist).

In den drei Weisen gibt es eindeutige *Mitteilbarkeit.* Existenz kann sich in diesen drei Medien nur indirekt mitteilen. Daher gibt es die unbestimmbare Grenze der Mitteilung und die unbegreifliche Kommunikation. Zur existentiellen Mitteilung gehört das unbe-
29 absichtigte Schweigen als er|fülltes Schweigen, in dem in der Tat die verläßlichste Kommunikation erfolgt. Darum gibt es in ihr auch durch Unoffenheit und absichtliches Schweigen den Verrat, der jedoch niemals objektiv nachweisbar ist und niemals vorgeworfen werden kann. Im Augenblick, in dem man ihn beim Partner feststellen möchte, begeht man selbst den Verrat, der darin liegt, daß man nicht offen bleibt, nicht bereit, daß man aus der Situation in der Zeit ein Endgültiges macht. Etwas ganz anderes als absichtliches Schweigen (als absichtliche, auf das Schweigen und bloße Andeuten ein Verstehen und Antwort erwartende, daher fälschliche indirekte Mitteilung) ist die stumme Weise des Nichtmitteilenkönnens, die sich selbst wie dem anderen nicht sagen kann, was ist, sehnsüchtig und ratlos ohne Sprache bleibt. Aber dies Schweigen kann eine Tiefe gegenwärtig werden lassen, die durch direkte Mitteilung, weil sie nicht möglich ist, auch nicht bestätigt zu werden braucht. Sie ist beschränkt auf die intimste Gemeinschaft. In der Welt gewinnt Erscheinung nur das, was mitteilbar ist, was Sprache wird. Sonst ist es in der Welt wie nichts, bleibt außer der Welt auch dann, wenn es in seinen Folgen aus der Intimität der Kommunikation heraus vielleicht außerordentlich, aber unnachweisbar sich zeigt. Was in indirekter Mitteilung geschieht, kann bei objektiver Erörterung geleugnet werden. Es darf nicht erwartet werden. Aus ihr kann nichts gerechtfertigt werden.

Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist zeigen sich ohne weiteres, wir brauchen uns in ihnen nur dessen zu vergewissern, was wir schon sind. Die Vergewisserung der möglichen Existenz aber ist selber schon ein Moment des Erscheinens eines Andersgewordenseins, einer Umkehr. Jener Weisen inne zu werden, brauchen wir nicht anders zu werden. Existenz aber ist nicht von gleicher zwingender Gegenwärtigkeit wie jene. Existenz kann ausbleiben, aber bezeugt sich auch dann noch durch eine Unruhe, die aus der Verlorenheit zurückdrängt.

Wir vergewissern uns jedes Umgreifenden nur dadurch, daß wir es sind, der Existenz aber dadurch, daß wir sie sein können. Sie muß der Möglichkeit nach in uns wach sein, wenn wir von ihr, sie umkreisend, sprechen. Umkreisen wir, was Existenz sei:

1) Existenz ist *nicht Sosein, sondern Seinkönnen,* das heißt, ich bin nicht Existenz, sondern bin mögliche Existenz. Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir.

Existenz steht ständig in der Wahl, zu sein oder nicht zu sein. Ich bin nur im Ernst des Entschlusses. Ich bin nicht nur da, nicht nur der Punkt eines Bewußtseins überhaupt, nicht nur der Ort geistiger Schöpfungen, sondern in diesen allen kann ich ich selbst oder in ihnen verloren sein.

2) Schon das Bewußtsein überhaupt ist das Dreisein: das *Subjekt* des »ich denke« ist auf *Gegenstände* gerichtet und ist darin auf sich selbst bezogen im *Selbstbewußtsein.*

In dieser Struktur liegt existentiell eine tiefere: Existenz ist das *Selbst, | das sich zu* 30
sich selbst verhält und *darin* sich *auf die Macht bezogen* weiß, *durch die es gesetzt* ist (Kierkegaard).[124]

Sie ist Freiheit (nicht die Freiheit der Willkür des Daseins, nicht das Einstimmen in die Richtigkeit des Bewußtseins überhaupt, nicht die in Ordnungen des Geistes schaffende Phantasie) auf eine unfaßliche Weise: sie ist Freiheit, die nicht durch sich selbst ist, sondern die sich ausbleiben kann. Sie ist Freiheit nicht ohne die Transzendenz, durch die sie sich geschenkt weiß.

Der Ort der Transzendenz oder die Transzendenz selbst ist das Allumgreifende und als solches Verborgene, das für Existenz und allein für Existenz in der Erfahrung ihrer Freiheit Wirklichkeit ist. Existenz ist nicht ohne Transzendenz. Dies ist gleichsam die Struktur der Existenz, abgesehen davon wie Transzendenz im Raum des Bewußtseins überhaupt und des Geistes auch immer vorgestellt und gedacht wird.

3) Existenz ist als der *je Einzelne,* als dieses Selbst, unvertretbar und unersetzbar.

In den Kategorien »das Allgemeine und das Individuum« scheint die Existenz als das Individuum bestimmt. In den Kategorien »Wesen und Wirklichkeit« (essentia und existentia) scheint die Existenz als Wirklichkeit bestimmt. In diese Kategorien aber ist der Sinn der Einzigkeit und Unvertretbarkeit hineinzunehmen.

Das geschieht nicht, wenn das Allgemeine und das Wesen als das Erste, Bleibende, eigentlich Seiende gilt, und das Einzelne als verschwindender Fall. Wenn man aber umkehrt und sagt: das erste ist die Existenz, sie geht dem Allgemeinen, dem Wesen vorher – so ist auch das falsch, sofern der Einzelne er selbst nur durch das Allgemeine ist.

Sowie man unter Existenz den Gegenstand der Erfahrung als die Realität des Individuellen, der Einzeldinge versteht, die in der Welt vorgefunden werden, so ist das nicht die Existenz des Selbstseins, sondern das brutale Vorhandensein von Einzelnem in der Welt, das als Existenz fälschlich verklärt wird. Das Faktum ist noch nicht »Existenz«.

Das »individuum est ineffabile« gilt für beides. Aber die »Existenz« ist nicht Einzelding, dessen Realität als objektiver Gegenstand unendlich ist, sondern Wirklichkeit, die als Aufgabe ihrer selbst unendlich ist. Existenz ist nicht nur Vorgang in der Welt, sondern Ursprung von anderswoher, der in der Welt zur Erscheinung kommt.

Sowie man die Existenz als das Umgreifende des je einzelnen umgreifenden Daseins nimmt, blickt man zwar tiefer als im bloßen Anschauen des gegenständlich vor-

kommenden Faktischen. Aber Dasein ist noch nicht Existenz. Daß ich da bin, dies Geheimnis des Sichfindens als Leben in der Welt, ist noch nicht die Selbstvergewisserung der Existenz.

Sowie ich mein Entscheidenkönnen bemerke, nicht bloß als Wahlfähigkeit der Willkür im Dasein, sondern als die Möglichkeit des Entschlusses, durch dessen Notwendigkeit ich ich selbst bin, sehe ich im | Grunde dieses Entscheidenkönnens die mögliche *31*
Existenz: was ich bin, das werde ich durch meine Entscheidungen. Wenn ich aber die Freiheit der Existenz schon in der Willkür sehe oder in der Bejahung des richtig Gedachten, so habe ich die existentielle Freiheit verfehlt. Denn die Wahl im Seinkönnen der Existenz heißt: eigentlich sein können vor der Transzendenz. Eine Schöpfung seiner selbst aus dem Nichts der Willkür oder der allgemeinen Richtigkeit ist phantastisch.

Denn wenn das Seinkönnen der Existenz als absolutes Sein verstanden wird, als ob es aus dem Nichts durch seine Wahl erst Sein und dieses Sein würde, so widerspricht dies der Grunderfahrung: Existenz ist Seinkönnen des Entschlusses im Sichgeschenktwerden, nicht aus dem Nichts, sondern vor der Transzendenz.

Im Rahmen der Kategorien von essentia und existentia, und des Allgemeinen und des Individuums wird also dann eine falsche kategoriale Simplifikation gefunden, wenn die Existenz ins Dasein, in die Willkür, in die Zustimmung zum Allgemeingültigen gesetzt wird. Dann wird sie fallen gelassen in das Nichts. Die Existenz selbst ist mehr. Sie kann mit Kategorien nie angemessen getroffen werden.

Was »ich bin« heißt, wenn darin mögliche Existenz liegt, spricht Dante aus[i] von der Seligkeit der Engel, in denen kein Rest der möglichen, sondern nur wirkliche Existenz ist (für uns nur ein Gleichnis): »In ihnen kann der Glanz Gottes rückglänzend sagen: ich bestehe (subsisto).«[125] Subsistere ist synonym mit existere. Der Satz will sagen: nicht »ich bin da«, unbezüglich, sich selbst genügend, sondern das »ich bin« (subsisto), auf Transzendenz bezüglich, trifft, was wir seit Kierkegaard Existenz nennen.

4) Die Existenz ist geschichtlich. Dasein und Geist sind geschichtlich als bloße Vielfachheit des endlos Besonderen im Werden durch Kausalitäten und Verstehbarkeiten, die ins Unendliche, niemals abgeschlossen, erforschbar sind (objektiv historisch), dann als für sich begründet durch ein Schon-vorher-sein in dieser Besonderheit des Überkommenen in dieser Situation (subjektiv geschichtlich). Die Geschichtlichkeit der Existenz aber ist das Übernehmen der Gestalt des Daseins, des Geistes, des Bewußtseins überhaupt, an die sie als diese gebunden ist. Existenz durchdringt das Dasein in seiner Zufälligkeit, dieses zu mir Gehörende, das ich in seiner Objektivierung zugleich erkennen kann (ins Unendliche). Bin ich aber existentiell in der Zeitlichkeit des Daseins, so bin ich zugleich darüber hinaus. Existenz im Kleid ihrer zeitlichen Verwirklichung ist Geschichtlichkeit, die (im Unterschied von der objektiven und subjektiven Geschichtlichkeit von Dasein und Geist) die Koinzidenz von Zeitlichkeit und Ewigkeit

---

i Paradies 29, 15.

ist. Im Unterschied von Geschichte als dem bloß Vergehenden mit der Kontinuität und mit dem Abreißen von | Überlieferungen ist Existenz das Zusichkommen des Selbst 32
in der Zeit als ein Gegenwärtigwerden von Ewigem.

5) Existenz ist nur in Kommunikation von Existenzen. Als sich isolierendes Fürsichsein ist Selbstsein nicht mehr es selbst. Es kommt zu sich nur, wenn, in der Kommunikation mit anderem Selbst, dieses zu sich kommt. Daher gehört zur Existenz die kämpfende Liebe. In ihr verzichtet der Mensch auf die bloße Selbstbehauptung, holt sich aus jedem Zorn wieder heraus, bändigt den Stolz des Verletztseins. Denn in keiner sich isolierenden Wahrheit ist noch Wahrheit.

6) Ich kann nicht durch Wissen, daß ich existiere, wirkliche Existenz sein. Will ich es wissen, so verschwinde ich als Existenz. Alles inbezug auf Existenz Gesagte, Getane, Gestaltete bleibt indirekt. Das Indirekte ist nicht eine Veranstaltung, die ich unternehme, sondern bleibt die unüberwindbare Indirektheit auch vor mir selbst. Nur im rückhaltlosen Willen zu jeder möglichen Direktheit, zum Aufheben jeder Indirektheit, wird die Indirektheit wahr.

Daher wird unter Menschen immer auch wieder das Bewußtsein auftreten: das Wesentliche sei noch nicht gesagt, das Eigentliche noch nicht getan. Nicht weil es versäumt wäre, sondern weil auch dann, wenn alles möglich Scheinende gesagt und getan wurde (was nie geschehen kann), es doch nie ausreicht.

7) Existenz, *weil sie sich geschenkt weiß,* ist *im Grunde verborgen.* Warum liebe ich? Warum glaube ich? Warum bin ich entschlossen?

Diese Fragen sind nie, mag man auch noch so viele Voraussetzungen, Bedingungen, Motive des Erscheinens in der Welt angeben, beantwortbar. Jede Antwort macht die radikale Unbeantwortbarkeit bewußt.

Es gibt zwar kein sinnvolles Verbot zu fragen, wohl aber die Erfahrung des Klarwerdens: die Wirklichkeit der Existenz ist für unser Erkennen grundlos.

Was sich so in seiner Grundlosigkeit zeigt, ist Ursprung für uns, aber kein Gegenstand, keine Feststellbarkeit, keine Sichtbarkeit.

Will man etwa abwehren: man solle nicht durch Reflexion an das Unergründbare rühren; – Frage und Forschung zerstörten hier das, was wirklich sei; – so ist vielmehr umgekehrt zu sagen: das Eigentliche offenbart sich in seiner Verborgenheit nur um so entschiedener dem Denken (wenn es philosophisch, nicht abstrakt und nicht rationalistisch ist): das wesentliche Bleibende, quer zur Zeit, – es ist unantastbar, – mit dem Denken (im inneren Handeln) kommt es nur wirksamer hervor; zwar ist die bloße Unmittelbarkeit des Vergänglichen der Zersetzung durch Frage und Reflexion ausgesetzt, aber durch Denken im Sichselbstoffenbarwerden wird das Ursprüngliche nur wirklicher in der Erscheinung.

7. Welt und Transzendenz: Das Umgreifende, das das Sein selber ist, | umgriffen von 33
dem, was wir als Umgreifende sind, heißt Welt und Transzendenz.

Für das natürliche Verhalten sind sie das erste. Sie sind nicht von uns hervorgebracht. Sie sind nicht bloßes Ausgelegtsein durch die Auslegung, die wir vollziehen. Sie bringen uns hervor, die wir ein winziger Teil der Welt, ein verschwindend Vorübergehendes in ihr sind, und die wir als Existenz uns nicht durch uns, sondern durch die Transzendenz gesetzt wissen.

Das Umgreifende, das das Sein selbst ist, ist zugleich ein solches, das auf keine Weise für uns Objekt wird. In der Welt gehen wir nach allen Seiten und finden in ihr ins Unendliche die uns erkennbaren Dinge. Die Welt selber im Ganzen ist nicht verstehbar und nicht ihr angemessen denkbar, sie ist für unser Wissen kein Gegenstand, sondern nur eine Idee als Aufgabe für das Forschen. Die Transzendenz aber erforschen wir überhaupt nicht, wir werden von ihr – im Gleichnis gesprochen – berührt und berühren sie als das Andere, das Umgreifende alles Umgreifenden.

8. *Vernunft:* Der Weisen des Umgreifenden sind *viele.* Nur die Formel vom Umgreifenden alles Umgreifenden trifft, aber erreicht nicht das Eine.

1) Jede Weise des Umgreifenden läßt *in sich wieder eine Vielfachheit* erscheinen. Dasein und Geist sind in der unübersehbaren Individualisierung unendlich vieler. Das Bewußtsein überhaupt ist zwar dem Sinne nach eines, aber in der Erscheinung gebunden an die Zahllosigkeit der an ihm teilnehmenden denkenden Punkte. Existenz ist in dem Zueinander und Gegeneinander vieler Existenzen. Die Welt ist zerrissen in die Mannigfaltigkeit der Aspekte, Erforschbarkeiten, Gegenstandssphären. Die eine Transzendenz spricht in der Vielfachheit der geschichtlichen Erscheinung der Chiffern für die sie hörenden und sehenden Existenzen und ist, als das Eine der Wirklichkeit selbst, unzugänglich.

Die Weisen des Umgreifenden schließen sich für uns nicht zu einem geschlossenen Organismus eines einen Ganzen. Wir sehen in ihnen nicht die Harmonie einer Vollendung. Ihre Vergegenwärtigung ist *nur ein Werkzeug,* uns im Sein, in dem wir uns finden, nach den Weisen seiner Gegenwärtigkeit zu vergewissern.

Wir begreifen mit ihnen die Unabschließbarkeit des Ganzen und die Unlösbarkeit des Problems des einen Ganzen für unser Erkennen.

Wir sehen die radikalen Widersprüche. Wir mögen sie in allen Weisen der Dialektik (entweder in der im Widerspruch der Paradoxie sich öffnenden, oder in der im Kreis der Vollendung sich schließenden, oder in der im Streit sich bewegenden Dialektik) uns vor Augen bringen. Es bleiben die radikalen Spannungen. Wir gelangen an den Grenzen zum Äußersten einer jeden Weise des Umgreifenden.

34 | Das Werkzeug weitet unser Bewußtsein aus in jede mögliche Sinndimension, aber es ist als Werkzeug selber unabgeschlossen.

2) Indem wir dies alles aussprechen, fühlen wir doch den untilgbaren Willen zum Einen, dorthin, wo alles zu allem gehört, miteinander in Verbindung steht, wo nichts umsonst, vergeblich, überflüssig ist, wo nichts herausfällt und nichts vergessen wird.

Dies Ziel ist als erreicht für uns nicht denkbar und nicht vorstellbar. Es vorwegnehmend zu behaupten, zerstört es.

Aber, daß wir den Traum des Einen entwerfen und dabei scheitern, hebt nicht auf, daß er geträumt wird, und daß er für uns ein Gewicht hat, als ob sein Gegenstand wirklich, er selber ein Wahrtraum wäre. Da diese Wirklichkeit aber doch nur im Traum besteht, haben wir in uns ein anderes: die Vernunft, die uns ständig bewegt, das Band zu finden, und die uns beschwingt, es zu verwirklichen, im kleinsten Umkreis dessen, in dem wir da sind, im weitesten Horizont dessen, was wir als möglich denken und dadurch fördern können.

Ist die Transzendenz das Umgreifende alles Umgreifenden, die Existenz der Boden, so die Vernunft das in der Zeit sich verwirklichende Band. Sie setzt sich dem Zerfallen entgegen. Was immer uns als getrennt entgegenkommt, und was wir im Denken trennen, und was sich in radikalen Unvereinbarkeiten abzustoßen scheint, das soll aufeinander bezogen werden. Wir sehen unsere Aufgabe, die Aufgabe der Philosophie darin, auf den Weg des Verbindens, der Kommunikation zu gelangen. Alle Weisen des Umgreifenden, im Sein selbst umgriffen von der Transzendenz, werden in uns umgriffen vom Band aller Weisen des Umgreifenden, der Vernunft.

3) In der Philosophie ist das Höchste die Vernunft, die doch für sich allein nichts ist.

In jeder Weise des Umgreifenden treten Kräfte auf, die zum Durchbruch drängen, als ob Fesseln wären, in deren Zerreißen erst die Wahrheit sich zeige.

Die Vernunft aber ist das umgreifende Band, das, was auseinanderfallen will, uns vereinigen läßt. Sie weist den Weg, auf dem wir bauend verwirklichen.

Sie ist, wie in der Transzendenz das Umgreifende alles Umgreifenden ist, so in der Immanenz das, was allem voraus ist, das sich verabsolutieren möchte. Sie läßt kein absolutes Auseinanderfallen, kein Zerrissenbleiben, das endgültig wäre, zu. Sie will nicht dulden, daß etwas unwiderruflich durchbräche, aus dem Sein herausfiele, ins Bodenlose versänke und verschwände.

4) Das aber, was jeden Durchbruch wieder auffangen kann, ist für uns keine gegebene Ordnung, die als die ewig feststehende erkannt werden könnte. Es ist kein Gebäude, das, wie wir es auch fänden, doch immer wieder zu sprengen wäre. Es ist kein System, das, wie es auch kon|struiert würde, doch überschritten werden müßte. Für 35
uns, in der Zeit, in allen Weisen des Umgreifenden, ist die Vernunft werdend, aber so, daß sie sich in einer Ewigkeit, die ist, zu finden meint.

Alle möglichen und wirklichen Standpunkte, auch das Vernunftlose und Vernunftwidrige, gewinnen gleichsam ihren Ort in dem Raum, der selber kein Standpunkt mehr ist.

5) Wie ist denn im Umgreifenden der Vernunft das Subjekt-Objekt-Verhältnis? Was ist hier Subjekt, was Objekt in der Spaltung? Die Antwort muß sein: Hier ist die Struktur grundsätzlich anders als in allen Weisen des Umgreifenden. Die Vernunft tritt in

alle Weisen der Subjekt-Objekt-Spaltung mit ein, aber in sich selbst ist sie ohne solche Spaltung. Daher ist sie wie nichts, wenn sie nicht in den Medien der anderen Weisen des Umgreifenden zur Wirksamkeit kommt. Sie findet nicht eine neue andere Objektivität als ein neues Subjekt, das dieser gegenüberstände.

Sie wirkt im Bunde mit der Existenz, die ihr den Ernst verleiht. Sie ist Bewegung in der Welt, gezogen von dem Einen, das über alles Denkbare hinaus ist und worauf alles gerichtet ist.

6) Verstand ist noch nicht Vernunft. Daß im Sprachgebrauch verständig und vernünftig kaum unterschieden werden, erschwert die philosophische Formulierung dessen, was der Mensch als Mensch denkend tut oder doch zu tun vermag.

Der Verstand bestimmt, fixiert, beschränkt und macht dadurch klar und deutlich. Die Vernunft öffnet, bewegt, kennt kein Ausruhen in einem Gewußten.

Aber die Vernunft tut keinen Schritt ohne Verstand. Sie will die unablässige Erweiterung des Bewußtseins überhaupt. Sie gibt den Verstand nirgends preis. Verstandesverachtung ist zugleich Vernunftverachtung. Unter dem Antrieb der Vernunft kann der Verstand durch sich selbst sich überschreiten, indem er bis an seine Grenzen dringt, an denen der Überschritt stattfindet, der den Verstand weder verläßt noch vergißt, sondern mit ihm mehr als Verstand, eben Vernunft ist.

7) Das klingt außerordentlich. Ist Vernunft vielleicht eine Imagination wie so manche Träume der Philosophie? Wird hier einem Ungreifbaren nicht Unmögliches aufgebürdet? Wird nicht nach der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden in der Immanenz und in der Transzendenz, nach der Erörterung dessen, was ist und was wir sind, noch einmal ein Schritt getan dorthin, wo von einem Bande die Rede, aber in der Tat nichts ist? Es scheint uns der Atem auszugehen, wo nicht einmal mehr ein Objekt und ein Subjekt einander gegenüberstehen. Denn nicht so, wie das »ich denke« dem Gedachten, wie Dasein der Umwelt, wie Phantasie der geistigen Gestalt, wie Existenz der Transzendenz gegenüberstand, steht hier Vernunft einem Vernunftgegenstand gegenüber.

Und hier in der Unfestigkeit soll alles Philosophieren einen festen Punkt haben, wo
36 doch kein Nagel ist, an den man die Dinge hängen kann, | wo nur Bewegung ist und kein Substrat, wo unfaßlich ist, was alles fassen soll?

In der Tat: Hier in diesem Umgreifenden liegt der Raum der Bewegung, in die zu gelangen Aufgabe des Philosophierens ist. Aber es kann sich hier im luftleeren Raum nicht erfüllen, sondern tritt ein in alle Weisen des Umgreifenden, deren Gehalte erst klar und rein werden, indem sie nach allen Seiten das Band suchen, an dem sie zum Einen gelangen.

b. Charakteristik dieser Vergewisserung

1. Diese Selbstvergewisserung ist weder idealistisch noch realistisch, weder metaphysisch noch ontologisch. Sie besagt nichts über das, was man wohl wissen möchte: ob und was Gott sei, was der Grund der Welt, was das Grundgeschehen und was das ewige Sein sei.

Sie ist nur der Versuch des Vergewisserns dessen, wie und worin wir uns finden. Sie zeigt die *Weisen des Erscheinens* für uns und unserer selbst. Alles, was ist, muß dorthin gelangen, wenn es für uns sein soll. Es muß darin präsent (gegenwärtig) werden.

Hobbes schreibt:[i] »Von allen Erscheinungen, die uns vertraut sind, ist das Erscheinen selbst, das phainesthai, das Wunderbarste, nämlich daß von den Körpern in der Natur einige (die Menschen) Bilder von fast allen Dingen, andere dagegen keine davon besitzen«[127] (für Hobbes zwar liegt das Erscheinen nur in den Sinneswahrnehmungen; daher schreibt er nicht nur Menschen, sondern auch Tieren dieses Erfahren der Erscheinung zu; dies aber ist eine offensichtliche Beschränkung des Erscheinens). Das Erscheinen nennt Hobbes, der solche Ausdrücke selten gebraucht, »wunderbar«. Es ist das, wovon wir stets ausgehen und wohin wir zurückkehren. Diese Gegenwärtigkeit des Erscheinens ist aus nichts anderem zu begreifen.

Dieser Grundtatbestand, daß etwas erscheint (oder anders: sich zeigt, sich offenbart, da ist, Sprache wird), ist, so gewiß er gegenwärtig ist, so sehr Geheimnis.

2. Dies Geheimnis wird uns heller, wenn wir das Erscheinen als solches zum Bewußtsein bringen: wie es stattfindet in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten, in den Grundzügen, die ihm als Erscheinen zukommen.

Aller Mühe dieses Denkens meinen wir vielleicht uns überheben zu können, wenn wir uns ergreifen lassen von dem Unmittelbaren der Sinne und des Verstandesdenkens, der Anschaulichkeiten, des Mythus, von dem, was in technisch verwertbarer Gegenstandserkenntnis und was in der Dichtung und Kunst, im Kultus ohne weiteres für uns da ist, | unbezweifelbar in seiner Fülle und Wahrheit. Man sagt, dies alles werde durch *37*
Reflexion nur verunklärt und eigentlich schon in Frage gestellt.

Diese Haltung verweigert sich dem Weg des Menschen. Sie ist eine Versuchung. Denn sie scheint uns zu retten. Aber in der Form der unbefragten Unmittelbarkeit ist Wahrheit immer auch täuschend. Sie läßt in Verwirrung geraten. Wenn sie einmal trotz Reflexionslosigkeit rein bleibt, so ist sie doch schutzlos gegenüber einbrechenden Verkehrungen. Sie bedarf der Prüfung durch Denken im Grundwissen von dem, worin wir uns finden.

Wenn die Unmittelbarkeit des Ergriffenwerdens aufgenommen ist in die Weite aller Weisen des Umgreifenden, dann schwindet der Trug blinder Selbstbehauptung

i De corpore, Kap. 25.

des Daseins, der bloße Zauber des Geistes, das bloße Behaupten des argumentierenden Verstandes, der Stolz des Schon-in-der-Wahrheit-Stehens eines Glaubens.

Die falschen Geheimnisse werden durchsichtig in dem Maße, als das wahre große allumfassende Geheimnis gegenwärtig wird im Denken.

3. Mit der Vergegenwärtigung der Weisen des Erscheinens erhellen wir den uns Menschen *gemeinsamen Raum,* in dem wir einander mitteilen, was wir meinen und was für uns ist.

Der Absicht nach liegt solche Selbstvergewisserung vor aller gehaltvollen Philosophie. Sie möchte das gemeinsam zu Erfassende, das gemeinsam Mögliche.

Obgleich diese Selbstvergewisserung nicht wie Wissenschaften zur zwingenden allgemeingültigen Einsicht führt, will sie doch selber noch keinen Glauben aussprechen. Sie liegt auf der Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis und existentieller Philosophie.

Die Ausarbeitung der Weisen des Umgreifenden bedeutet nicht, dadurch im Grund der Dinge Bescheid wissen zu können. Sie entwirft ein Schema, das immer einen vorläufigen, daher einen abwandelbaren, zu erweiternden und zu vertiefenden Charakter haben muß. Der Entwurf geschieht nicht aus einem Prinzip, hat keine Garantie seiner Vollständigkeit, hält sich an die faktisch erfahrenen Weisen der Gegenwärtigkeit, wird kein geschlossenes System, obgleich er im Schema sich diese Gestalt vorübergehend geben kann.

Die Einsicht in die Weisen des Umgreifenden bringt in die Schwebe und ist selber in der Schwebe.

4. In der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden suchen wir nicht die Stufen in Kategorien eines objektiv Vorkommenden (wie die großen metaphysischen Stufenlehren seit Aristoteles), sondern die Räume des Umgreifenden. Das heißt: wir suchen nicht Seinsschichten, sondern die Ursprünge des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, nicht *ontologisch* eine Welt gegenständlicher Bestimmungen, sondern
38 *periechontolo|gisch* den Grund dessen, woraus Subjekt-Objekt entspringen, ineins miteinander und aufeinander bezogen.

5. Unsere Darstellung der Weisen des Umgreifenden zeigte in der Kürze nur eine Reihe. Aber keineswegs stehen diese Weisen als ein Aggregat auf einer gleichen Ebene nebeneinander. Zwischen den Weisen des Umgreifenden der Weltwirklichkeit (Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, – Welt) und den Weisen des Umgreifenden der die Welt überschreitenden Wirklichkeit (Existenz – Transzendenz) liegt ein Sprung. Die Beziehung aller Weisen aufeinander, ihr gegenseitiges Sichdurchdringen ist eine vielfache, hier nicht zu entwickelnde. Jede Weise kann sich zum Mittelpunkt aufwerfen und damit alles falsch werden lassen. Zwar ist am Ende das Umgreifende eines, das Umgreifende alles Umgreifenden, die Transzendenz; als solche sprechen wir sie an, auf sie

beziehen wir uns unmittelbar, sofern wir mögliche Existenz sind. Aber gegenwärtig wird sie uns in den vielen Weisen des Umgreifenden, die alle sich gegenseitig zur Ergänzung fordern, nicht aus sich bestehen und nicht in sich abschließbar sind.

Aber aus der Transzendenz vermögen wir sie nicht abzuleiten und die Transzendenz selbst nicht angemessen im Gedanken zu erreichen.

Die Weisen des Umgreifenden sind die Grundwirklichkeiten, in deren Spannung wir faktisch leben.

6. Das Umgreifende ist nicht Objekt, zu dem es, wenn wir es denken, scheinbar wird. Im Denken des Umgreifenden müssen wir es uns unausweichlich einen Augenblick zum Objekt machen, weil wir aus der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht heraus können. Indem wir denken, sind wir schon in ihr darin.

Wir denken daher das Umgreifende mit der Absicht, im Rückgängigmachen dieses Objektseins, durch das fälschende aber unumgängliche Verfahren selber, uns des Umgreifenden zu vergewissern.

Das ist die Paradoxie, daß wir, das Umgreifende denkend, doch im Denken, also in der Spaltung bleibend, es als ein Gegenständliches denken, während wir das Umgreifende meinen. Dieser Versuch ist der einzig mögliche, im Bewußtsein der Grenze, die man denkend nicht überschreiten kann, trotz dieser Grenze sich dessen zu vergewissern, was ist, ohne Gegenstand zu werden. Dadurch, daß es offenbar wird, ist es vielmehr immer Gegenstand (Objekt) und Ich (Subjekt) zugleich.

Die Objektivierung der Existenzerhellung zu einem Wissen von Existenz ist die eigentliche Zerstörung des Philosophierens. Dann werden die als Anruf zum Freiseinkönnen entwickelten Begriffe verkehrt zu einem Mittel, Menschen (menschliches Handeln und Denken) existentiell beurteilend zu subsumieren. Dann will einer töricht wissen, ob er auch wirkliche Existenz sei. Dann wird das innere Handeln, als das und
für | das das existenzerhellende Philosophieren erfolgt, aufgehoben zugunsten eines *39*
vermeintlichen (wenn auch phantastischen) Wissens von etwas, wird die Philosophie zu einer Art Psychologie.

7. In der Vergegenwärtigung des Umgreifenden geraten wir also sogleich wieder in die Subjekt-Objekt-Spaltung. Aber nicht nur dies. Sie wird uns auch noch zum Leitfaden der Gliederung dessen, was der Gedanke des Umgreifenden trifft. Das Umgreifende, das wir sind, stellt sich gegenüber dem Umgreifenden, das das Sein selber ist: das eine Umgreifende umgreift das andere. Vom umgreifenden Sein her wird umgriffen das Sein, das wir sind. Vom Umgreifenden, das wir sind, wird das Sein umgriffen.

Dieses wechselweise Umgreifen – das eine Umgreifende, das im Ausgesagtwerden sich sogleich wieder in die unausweichliche Doppelheit aller Denkbarkeiten fangen lassen muß –, wird auf großartig einfache Weise von Dante ausgesprochen, als er das Verhältnis Gottes zu den ihn umgebenden Engelchören vor Augen hat: Gott, der »von

dem, was er umschließt, selbst umschlossen scheinet« oder dasselbe: »umschlossen scheints von dem, was es umschließt«.[i126]

c. Einige Folgen der Vergewisserung des Umgreifenden

1. Im Umgreifenden erfolgt die Selbstvergewisserung des Subjekts zugleich mit der des Objekts, und beider in der Vielfachheit ihres Sinnes. Selbstvergewisserung ist zugleich Seinsvergewisserung.

Wenn wir uns der Erscheinungen als ermöglicht durch die Spaltung bewußt werden, so wissen wir uns in der Subjekt-Objekt-Spaltung, in der allein sich uns zeigt, was ist, doch zugleich wie in einem Gefängnis. Obgleich erst durch die Spaltung die für uns mögliche Klarheit entsteht, möchten wir doch aus dem Gefängnis heraus. Wir möchten die Subjekt-Objekt-Spaltung überschreiten, in ihren Grund, in den Ursprung aller Dinge und unserer selbst gelangen. Dies Hinausschreiten aus dem Gefängnis scheint auf zwei Wegen möglich:

Erstens durch den Eintritt in die *mystische* Erfahrung. Die mystische unio von Subjekt und Objekt läßt das Ich in jeder Gestalt zugleich mit den Gegenständen verschwinden. Dort aber hört mit der Spaltung zugleich auch die Sprache und mit ihr die Kommunikation auf und das, was in Kommunikation treten könnte. Von unserer Welt der Erscheinung in der Spaltung her gesehen ist dort nichts, sind es nur wunderliche Erlebnisse, psychologisch zu beschreiben, ohne einen gemeinschaftlichen Sinn. Denn jeder versinkt in die als unendliche Seligkeit, als vollendete Klarheit reinen Lichts ge-
40 schilderte Zuständlichkeit als in seine | eigene, in der die Eigenheit zwar aufgehoben, aber durch keine Gemeinschaft erfüllt ist.

Zweitens erfolgt das Hinausschreiten über die Spaltung durch das Innewerden des Umgreifenden als solchen. Wenn dies Hinausschreiten, statt in abstrakten Hinweisen, in der Verfassung des denkenden Menschen selber vollzogen wird, dann ist durch diese philosophische Grundoperation eine Umwendung des menschlichen Seinsbewußtseins eingetreten. Während wir faktisch in der Subjekt-Objekt-Spaltung bleiben, wird uns diese doch auf eine Weise bewußt, daß wir an die Grenze gelangen, an der wir unseren Zustand im Umgreifenden als die Wirklichkeit spüren, deren bewußt zu werden uns verwandelt. Denn im Gefängnis vom Gefängnis zu wissen, befreit zwar nicht von der Realität in der Zeit, aber befreit durch das Denken dahin, wo wir Ursprung und Ziel zwar nicht erkennen, aber als einer uns bestimmenden Macht inne werden. Dadurch werden in der Spaltung die Erscheinungen selber heller, wird in ihnen das Umgreifende gegenwärtiger. Das Gefängnis wird nicht gesprengt, wie durch die unio mystica, die in eine Unzugänglichkeit fallen läßt. Aber, wenn als Gefängnis erkannt, gleichsam

---

i Paradies 30, 12.

auch von außen gesehen, wird es selber durchstrahlt. Die Entfaltung der Erscheinungen in der Zeit im Lichte des Umgreifenden läßt das Gefängnis immer weniger Gefängnis sein.

2. Es ist ein häufiger Streit: der eine wirft dem anderen vor, daß er die Objektivität in der Subjektivität verschwinden lasse, oder daß er als er selbst verschwinde in der behaupteten Objektivität.

Ein Beispiel: Ich hatte geschrieben: »Fanatiker überhören die Vieldeutigkeit in allen Erfahrungen von Gottes Stimme. Wer gewiß weiß, was Gott sagt und will, macht Gott zu einem Wesen in der Welt, über das er verfügt, und ist damit auf dem Wege zum Aberglauben.«[128] Damit wollte ich sagen: Wenn ich weiß, was Gott sagt und will, und mich darauf berufe zur Rechtfertigung meiner Forderungen an andere, so habe ich Gott zum Objekt gemacht, wie das »ich denke« im Bewußtsein überhaupt seinen Gegenstand, den es erkennt. Gott zum Objekt in diesem Sinne machen, ist Gott zum Götzen machen. Dies Tun heißt Aberglaube. Die Forderungen Gottes als gewußte, allgemeingültige aussprechen ist die Begründung von Ansprüchen durch das Absolute, das die Ansprüche selber absolut macht, also weiterer Prüfung entzieht. Dies Tun heißt Fanatismus. – Ein Theologe[i] übt daran Kritik. Er meint, bei der Auffassung, daß ein Glaube, der in ein bestimmtes Credo festgelegt werde, dann in eine Gegenständlichkeit, in ein Wissen verwandelt und nicht mehr reiner Glaube sei, »stehen wir vor der eigentümlichen Tatsache, daß die Wahrheit, vollständig als Überzeugung verstanden, ihr objektives Korrelat vermißt. Ich bin nicht überzeugt hinsichtlich einer | Wahrheit, die von sich aus gilt, sondern meine Überzeugung selber ist die Wahrheit. *41*
Gerne bezieht sich Jaspers auf den Satz Kierkegaards: die Subjektivität ist die Wahrheit.«[129]

Bei solcher Kritik kann man – denke ich – sich sehr wohl verständigen, wenn man nur die spezifische Subjekt-Objekt-Beziehung ins Auge faßt. Nicht die »Überzeugung« nur subjektiven Charakters ist die Wahrheit, sondern die Überzeugung zusammen mit ihrem Objekt. Im Bewußtsein überhaupt, das richtig oder unrichtig von Gegenständen weiß, ist dieses Subjekt der allgemeine, vertretbare Punkt dieses Bewußtseins. Für den Gottesglauben aber ist dieses Subjekt die mögliche Existenz. Wenn den Chiffern der Transzendenz nicht die Unbedingtheit einer geschichtlichen Existenz entspricht, sind sie ein Rascheln vertrockneter Blätter. Wenn von Chiffern gesprochen wird wie von erkennbaren oder offenbarten objektiven Gegenständen, ohne daß im gleichen Augenblick das Subjekt als Existenz in ihrem Ernst gegenwärtig ist, dann bleibt allerdings übrig Aberglauben und Fanatismus. Kierkegaards Satz »Die Subjektivität ist die Wahrheit«[130] ist bei ihm bewußt provozierend geschrieben gegenüber den Philoso-

i *Hendrik van Oyen, Theologische Zeitschrift 1957.*

phen, Theologen und Pfarrern, die nur »dozieren«. Grade Kierkegaard hat die Objektivität in dieser existentiellen Subjektivität festgehalten, indem er ihren hier grundsätzlich anderen Charakter bewußt machte.[131]

Die Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden ermöglicht es, das Ausspielen von Subjekt und Objekt, von Subjektivität und Objektivität gegeneinander abzuwehren. Es ist erstens falsch, Subjekt und Objekt auf eine einzige Weise zu nehmen. Es ist zweitens falsch, den der Subjektivität zu bezichtigen, der auf die zu einer spezifischen Objektivität gehörende Subjektivität hinweist, oder eine vermeintlich subjektfreie Objektivität für die Wahrheit zu halten. Jedesmal ist vielmehr zu fragen: welches Subjekt und welches Objekt? Immer gehören beide zueinander und sind nicht ohne einander.

In jeder Weise des Umgreifenden ist die Spaltung von Subjekt-Objekt und die Beziehung beider aufeinander eine eigentümliche: Im *Bewußtsein überhaupt:* das meinende Gerichtetsein auf Gegenstände. Im *Dasein:* als Bezug von Innenwelt und Umwelt. Im *Geist:* der Bezug von Phantasie und Gebilde. In der *Existenz:* ich selbst als Freiheit inbezug auf die Transzendenz, durch die ich bin.

Immer gilt für die Erscheinungen: kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt. Denn das Umgreifende, das in der Spaltung erscheint, läßt stets eine Weise des Subjektseins einer Weise des Objektseins gegenüberstehen, so das Dasein der Umwelt, das Bewußtsein überhaupt den denkend gemeinten Gegenständen in der Welt, den Geist den Gestalten. Nach dem Sprunge aus dieser Immanenz stehen sich analog Existenz und Transzendenz gegenüber: keine Existenz ohne Bezug auf Transzendenz.

42 | Die Erscheinungen, die uns in der Spaltung vorkommen, haben durchaus verschiedene Weisen ihrer Objektivität, die den entsprechenden, durchaus verschiedenen Weisen der Subjektivität sich zeigen.

3. Die Welt ist für unsere Erkenntnis kein in sich geschlossenes Ganzes, kein harmonisches Totalgeschehen, keine durchgehende Zweckhaftigkeit in einem eindeutigen Verursachungsgewebe. Sie ist nicht aus sich begreifbar. Wäre die Welt die Einheit dieser Totalität, so wäre sie das Sein selber, außer dem nichts anderes wäre. Die Welt wäre eines mit Gott, Gott nichts anderes als dieses Ganze der Welt.

Das wird klar nur dann, wenn wir Gegenstände der Erkenntnis (die immer innerhalb der Welt liegen, immer etwas nach Sache und Methode Partikulares, nie das Weltganze sind) nicht verwechseln mit den Chiffern, die uns ein Bild des Weltganzen vorstellen. In diesen Chiffern (den Weltbildern oder Weltvisionen) wird keine Erkenntnis gewonnen. Es kann nur entschieden werden, welche für die existentielle Selbstgewißheit in einer Situation die wesentlichere Sprachkraft haben.

Für die wissenschaftliche Erkenntnis ist die Welt bodenlos. Diese Einsicht erst schafft dem Denken den Raum für die Freiheit der Existenz, und der Existenz das Bewußtsein der Möglichkeit ihres Sprunges von der Welt zur Transzendenz.

Dieser Sprung hat außerordentliche Folgen: Wir werden zuerst *frei für die Welt*. Denn erst wenn die Welt als Ganzes sich nicht schließt, brechen wir durch jedes Weltbild, jedes Weltgehäuse, das uns einfangen und die Welt beschränken möchte, hindurch, um voranzuschreiten zur unbeschränkten Erkenntnis dessen, was in der Welt entgegenkommt, fortschreitend ins Unabsehbare.

Damit werden wir zugleich *frei für uns selbst in der Welt*. Obgleich wir als Dasein in unserer Realität ganz aus der Welt stammen, haben wir als mögliche Existenz einen Ursprung außer der Welt. Von ihm her wirken wir in der Welt.

Wir werden schließlich *frei für uns selbst inbezug auf Transzendenz*. Zur Schwebe gelangt in allem Weltsein, berühren wir den Boden in der Transzendenz. Hier ist die Zuflucht. Von dorther in die Welt zurückkehrend, ergreifen wir die Aufgaben, die uns auf dem Wege durch die Welt in unseren Situationen zuwachsen, unter der erfahrenen Gewißheit der Transzendenz, wenn diese auch in der Welt durch alle Chiffern zuletzt vieldeutig spricht und das Wagnis von Wahl und Entschluß uns auferlegt.

Die Welt lastet nicht mehr als das an sich Seiende. Alle Totalvorstellungen werden als irrig durchschaut (ob Mechanismus, ob Biologismus, ob realdialektischer Weltprozeß). Sie bewahren alle nur einen Charakter von Aspekten in bestimmten Perspektiven. Für unsere Einsicht fällt jede beherrschende Totaltheorie fort, während viele Theorien eine begrenzte Fruchtbarkeit für empirische Erkenntnis in der Welt haben. Es | entsteht eine Offenheit für alles, was in der Welt wirklich ist, eine von Vorentwür- *43*
fen des Ganzen freie Bereitschaft zu jeder neuen Erfahrung.

Immanenz und Transzendenz sind in rationaler Abstraktion ein absoluter Gegensatz. In existentieller Erhellung jedoch sind sie ineins gegenwärtig, und zwar in der Geschichtlichkeit dessen, was in diesem Augenblick, in dieser Situation die Erscheinung des Ewigen wird. Zu dieser Erscheinung ist das jeweils Gedachte und Getane bestimmt durch die Weisen des Umgreifenden, die dann vom Umgreifenden alles Umgreifenden durchstrahlt sind.

Transzendenz hat ihre Wirklichkeit für Existenz, nicht aber für Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, in deren Medien sie doch zur Erscheinung in Chiffern spricht, die als solche immanent sind.

Wenn man in jeder Subjekt-Objekt-Spaltung das Objekt gegenüber dem Subjekt transzendent nennt, so wird der Begriff der Transzendenz zur Gleichgültigkeit nivelliert. Wenn aber Transzendenz nur für Existenz, das heißt die Objektseite dessen ist, dessen Subjektseite Existenz heißt, so ist diese Transzendenz weder für das Bewußtsein überhaupt als Geltung, noch ist sie im Dasein als reales Objekt.

Wo ich Transzendenz als wirklich erfahre, dort bin ich als ich selbst, als Existenz, wirklich. Wenn ich aber als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist die Transzendenz als wirklich behaupte, so ist sie im Sinne der zu diesen Weisen des Umgreifenden gehörenden Wirklichkeiten vielmehr eine Fiktion. Sie ist dort überflüssig oder eine Illusion. Aber, was im Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist zur Erscheinung kommt, das kann

als Chiffer der Transzendenz deren Sprache werden, gewichtig aber nur für die mögliche Existenz, die sie zu hören vermag.

d. Abwehr der Verkehrungen zur einen Wahrheit

1. *Der Sinn der Selbstvergewisserung des Umgreifenden im philosophischen Glauben*
Der Versuch der Selbstvergewisserung dessen, worin und wie wir uns finden, ist nicht selber schon die Philosophie: denn er entwickelt noch nicht die Gehalte der Wahrheit, sondern nur die Formen und die Richtungen, in denen Wahrheit uns gegenwärtig wird. Aber er ist ein wesentliches Moment der Philosophie: denn in dem rückhaltlosen Willen zu dieser Selbstvergewisserung liegt ein Ansatz des Glaubens: die Bereitschaft zu unbegrenzter Offenheit.

Im Unterschied von einem *Glaubensgehorsam,* der das Nichtverstehbare hinnimmt in Gestalten endlicher Erscheinung und ihnen sich als der Gottheit selber unterwirft, ist der *philosophische Glaube* schon in dem vorbereitenden Versuch der Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden vielmehr der Wille, sich selbst zu überzeugen durch Gegenwärtigkeit. Die Erfahrung der Grenzen, aber als Grenzen, die wir in Gestalten
44 er|greifen, die entsprechend unserem Denkenkönnen zerbrechen, läßt diese Gestalten nie zu Objektivitäten werden, die Gehorsam fordern.

Nun ist aber diese Vergewisserung selber auch im Grundsätzlichen nie fertig, nicht endgültig festzulegen. Nicht nur ist die bloße Meinung einer Selbstvergewisserung, weil jeder sie haben darf, höchst fragwürdig. Auch die besonnenste Selbstvergewisserung im Ganzen untersteht noch wieder der Befragung, verfestigt sich nur als vorläufiges Schema. Sie ist in Analogie zu den Wissenschaften in Bewegung. Sie ist als Wahrheit verloren, wenn sie dogmatisch wird.

Der Versuch selber als Ganzes ist der immer zu wiederholende Angriff auf unsere Neigung, uns weiteren Denkens zu überheben. Er richtet sich gegen unsere Angst, im Denken auf etwas zu stoßen, das bedroht, gewohnte Sicherheiten aufhebt, unerfüllbare Forderungen stellt, weswegen es wohl heißt: nicht zu viel denken, Reflexion macht krank!

2. *In jeder Weise des Umgreifenden hat Wahrheit einen ihr eigentümlichen Sinn:* im *Bewußtsein überhaupt* den der zwingenden Allgemeingültigkeit für jedes »ich denke«; – im *Dasein* den der Erfüllung von Leben, Selbstbehauptung, Glück und Sichdarstellen von je diesem einzelnen Dasein; – im *Geist* den der Bewegung des Verstehens und des Verstehens des Verstandenen in der Vollendung zu Gestalten; – in der *Existenz* den des Identischwerdens mit dem Ursprung in der Unbedingtheit des geschichtlichen Entschlusses durch die ins Unendliche sich vertiefende Wiederholung der Liebe und der Vernunft.

In der *Mitteilung* der Wahrheit vollzieht sich Verständigung oder Abstoßen: im *Bewußtsein überhaupt* die Gemeinsamkeit zwingender Erkenntnis zwischen den vertret-

baren Punkten; – im *Dasein* die Interessen der Selbstbehauptung und Selbsterweiterung, wenn sie koinzidieren oder sich ausschließen; – im *Geist* die Gemeinsamkeit der freien, unverbindlichen Lust an den Formen der Gestalten, Bewegungen, Vorstellungen, der Gebärden und des Benehmens; – in der *Existenz* das kommunikative liebende Kämpfen oder die kämpfende Liebe zwischen Menschen, die unvertretbar jeder als sie selbst da und mit dem andern in der Ewigkeit verbunden sind.

In jeder Weise des Umgreifenden entscheidet eine andere Wahrheit. Haben sie einen gemeinsamen Grund?

3. *Es scheint selbstverständlich, daß die Wahrheit eine ist*

Das trifft zu im Denken des *Bewußtseins überhaupt.* Das Gedachte ist jeweils richtig oder unrichtig.

Es trifft zu auf die Idee der einen Wahrheit in der *Vernunft,* die auf sie zu ins Unendliche fortschreitet, von dort her nur ein Licht in die Gegenwärtigkeit dieser Bewegung wirft, aber sich selber nicht vorwegnehmen läßt.

| Es trifft zu auf die Wahrheit der *Existenz,* sofern sie je eine und als solche nicht wißbar ist, während die Gemeinschaft aller möglichen Existenzen nur in der Idee grenzenloser Kommunikation des substantiell Vielfachen ein Antrieb für die Vernunft sein kann. 45

Nicht aber ist die eine Wahrheit dann getroffen, wenn sie in einer einzigen Gestalt als Philosophie behauptet oder als durch Fortschritt der Philosophie möglich angesehen wird. Im entwickelten philosophischen Dogmatismus ist dann die Wahrheit verloren.

Die eine Wahrheit ist auch nicht dort, wo sie als offenbart gilt (und außer ihr kein Heil sein soll). Diese Wahrheit gilt für die in ihr sich vereinigenden Gruppen der sie Glaubenden, nicht für alle Menschen. Im entwickelten theologischen Dogmatismus ist dann die Wahrheit verloren.

Die dogmatischen Verkehrungen sind zu deuten als Weisen, die Wahrheit eines Umgreifenden in der Form der Wahrheit eines anderen Umgreifenden haben zu wollen: philosophische und theologische Wahrheit in der Form des allgemeingültigen Bewußtseins überhaupt. Die Vertauschung oder das Ineinanderfließenlassen des Wahrheitssinns verschiedener Umgreifenden zerstört die Wahrheit.

4. *Die Fälschlichkeit einer einen Wahrheit entsteht durch Verabsolutierung eines Umgreifenden*

Denn nur mit und in der Gesamtheit der Umgreifenden könnte Wahrheit die eine und vollendete sein. Man kann ein Schema entwerfen der Erscheinungen, in denen durch Loslösung und Isolierung eines Umgreifenden eine je spezifische Gestalt der fälschlichen einen Wahrheit entsteht:

Das *Dasein* wird verabsolutiert im sogenannten Pragmatismus, Biologismus, Psychologismus und Soziologismus, das *Bewußtsein überhaupt* im Rationalismus, die *Exis-*

tenz im Existentialismus (der Nihilismus wird), die *Welt* im Materialismus, Naturalismus, Idealismus, Pantheismus, die *Transzendenz* im Akosmismus.

Nur die Vernunft ist nicht zu verabsolutieren. Für sich allein ist sie nichts. In ihrer Bewegung durch alle Weisen des Umgreifenden ist sie nicht zu übertreiben. Sie kann nie genug sein. Sie ist auch nicht zu überschreiten. Je weiter sie vordringt, desto wahrer wird sie. Sie hat keine eigene zu ihr gehörende Objektivierung und Subjektivierung.

5. *Statt im Genuß der vollendeten Wahrheit zu stehen, sind wir Menschen, die in allen Weisen des Umgreifenden leben, auf dem Weg zur Wahrheit Kämpfen ausgeliefert*

Zwar geschehen überall die Verbindungen. Aber der Kampf erfolgt innerhalb der Weisen des Umgreifenden zwischen der Vielfachheit der in ihnen auftretenden Erscheinungen. Und er erfolgt seitens der Weisen des Umgreifenden gegeneinander.

46 Wir sind in einer Welt kämpfender Mächte. Der Kampf um Selbstbe|hauptung im *Dasein* durch List und Gewalt, der Kampf im *Bewußtsein überhaupt* durch Diskussion, der Kampf im Raum des *Geistes* durch die Gestalten der Phantasie um Rang und Wirkung, der liebende Kampf der *Existenzen* um das gemeinschaftliche Selbstwerden, – immer ist Kampf.

Wir überblicken nicht die Kampffronten. Wir stehen darin.

Kein Mensch ist alles! Keine in einem Menschen wirklich gewordene Wahrheit ist die ganze und eine Wahrheit.

In der Selbstbesinnung suchen wir Klarheit darüber, wofür und aus welchem Ursprung wir leben, ohne die vollendete Klarheit zu erreichen, wenn wir unseres konkreten, geschichtlichen Entschlusses gewiß sind.

Wir sehen im Schema folgendes Bild des Ganzen: Die Leidenschaften unseres *Daseins* sind Bedingung der Lebendigkeit von allem, was wir tun, aber treiben uns ständig in die Irre. Der Verstand des *Bewußtseins überhaupt* ist Bedingung aller Klarheit und Richtigkeit im Relativen, aber verkehrt unseren Wahrheitssinn, wenn er die Wahrheit im Ganzen als das Richtige bestimmen will. Der Zauber des *Geistes* ist unerläßlich für den Raum, in dem unsere Phantasie waltet und die Sprachen aller Erscheinungen hörbar werden läßt, aber verführt in eine ästhetische Scheinwelt. Die Unbedingtheit des *Existentiellen,* in ihrer Geschichtlichkeit immer schon berührt von dem Schimmer des Ausnahmeseins, drängt in die Verlorenheit, in der sie an der Welt scheitert und verschwindet.

Kein Moment dieser Weisen des Umgreifenden ist entbehrlich, jedes unerläßlich und unumgänglich. Aber keines darf zum Losgelösten (Absoluten) werden, das sich nur auf sich selber stellt.

Das Ganze aber ist nicht als der Organismus einer harmonischen Einheit wirklich. Man kann es als solche Einheit auch nicht begreifen, ohne blind zu werden vor Faktizitäten und Möglichkeiten.

Wenn aber die Einheit eines organischen Ganzen nicht ist, so ist doch in uns das Streben zu ihr hin (als Vernunft) und im gegenstandslosen Glauben aus der Transzendenz her wirksam. Die Vernunft als das umgreifende Band in ständiger Bewegung und das Eine der Transzendenz in unfaßlicher Ruhe begegnen sich, beide gegenstandslos, beide jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung.

e. Zusammenfassung: die Bedeutung der Vergewisserung des Umgreifenden für den philosophischen Glauben

1. Wenn die Erscheinung sich differenziert nach den Weisen des Umgreifenden, dann ist für die Klarheit unseres Wahrheitsbewußtseins ihre Trennung und Verbindung gleicherweise notwendig. Wesentlich ist dieses:

Existenz kommt nur in den Erscheinungen der Immanenz zu sich, nicht in der unio mystica. Transzendenz erscheint nicht. Sie spricht zur Existenz entscheidend durch die Freiheit. Die Erfahrung existentieller Freiheit ist wie das Analogon eines Erscheinens der Transzendenz: wir | sind unserer Freiheit gewiß, und Freiheit ist nicht durch 47
sich selbst und weiß sich als sich geschenkt und kann sich ausbleiben, wenn sie ihr eigener Ursprung sein will; Freiheit ist allein durch Transzendenz; das Bewußtsein dieses Ursprungs ist unabhängig von allem Weltsein und dadurch grenzenlos offen für dieses Weltsein.

Anders und in fernem Abglanz spricht die Transzendenz aus allen Weisen des Umgreifenden: alle Erscheinungen können zu Chiffern werden. Wenn etwa das Weltsein unmittelbar spricht in den Stimmungen und Gestalten und Ereignissen der Natur, und durch Erkenntnis neue vermittelte Sprache wird, so ist doch die Gesamtheit der hier möglichen Chiffern vieldeutig. Sie können zur Transzendenz hin- und von ihr wegführen. Sie können als Sprache dämonischer Mächte wirken. Nirgends erscheint Gott selbst. Es sind immer nur Chiffern, partikular und in viele Richtungen weisend. Die Freiheit der Existenz hört und sieht sie, ergreift und verwirft sie.

Existenz und Transzendenz, beide also haben keine ihnen zugehörende eigene Erscheinung. Dem Analogon der Erscheinung der Freiheit der Existenz in der Wirklichkeit des Menschen entspricht das Analogon einer Erscheinung der Transzendenz in der Sprache der Chiffern.

2. Auf allen Wegen dieser Vergewisserung aber ist eines nicht denkbar: daß Transzendenz eine spezifische Inkarnation als göttliche Realität in der Welt, unterschieden von aller anderen Realität, als göttliche Offenbarung gebunden an Ort und Zeit, finden könnte, die damit dem Bewußtsein überhaupt gegenständlich zugänglich würde.

Dieses Nichtkönnen besagt die Unmöglichkeit für uns, die wir in den Weisen des Umgreifenden, in ihrer Trennung und Verbindung und Spannung leben. In diesem Rahmen der Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden ist solche Inkarnation

so unmöglich, wie daß Eisen Holz, zwei mal zwei fünf, Realität Gültigkeit, Sein Sollen ist usw.

Wohl aber ist es möglich, im Bewußtsein der Erscheinungshaftigkeit von allem, was wir wissen, das Umgreifende alles Umgreifenden, das ganz Andere, durch das alles und wir selbst sind, sich in einer von uns hervorgebrachten Chiffer dadurch fühlbar zu machen, daß wir es als unbeschränkte Macht denken, wie manche es seit Petrus Damiani getan haben: Gott hätte eine ganz andere Logik, ganz andere Naturordnungen schaffen können; für ihn könne das, was uns absurd scheint, wahr sein, da alle unsere Wahrheit Geschaffensein ist und nicht für Gott gilt; Gott sei an seine Schöpfung nicht gebunden, könne sie durchbrechen oder ins Nichts zurücksinken lassen.[13] Solche Gedanken sind als Chiffern nicht ohne Kraft. Nur Existenz aus ihrer Situation in der Welt kann sie als wahr hören oder vielmehr die andere Chiffer vorziehen: Was zeitlos gültige logische Wahrheit ist, daran ist auch Gott gebunden; Gott kann seine
48 Schöpfung als die von ihm gewollte nicht durch seine Willkür ändern | oder durchbrechen wollen; denn er ist kein Tyrann, bindet sich an seinen eigenen Willen, täuscht nicht, ist wahrhaftig.

Diese merkwürdigen Chiffern, die beide eine Personifikation Gottes voraussetzen, sprechen mich wenig an. Wenn aber, dann noch eher die Chiffer des Petrus Damiani – weil sie das Geheimnis vertieft und das Ungeheure nicht aus dem Blick läßt – als die harmonisierende Chiffer, die auf eine falsche Weise beruhigt.

Nur mit den Chiffern von der Art des Petrus Damiani kann eine Inkarnation – dies für jede menschliche Vergewisserung Absurde – als einer der Willkürakte Gottes, die nicht nur unbegreiflich, sondern absurd bleiben – gedacht werden, aber immer nur als eine Möglichkeit Gottes, nicht als eine Möglichkeit menschlicher Auffassung, auch nicht im weitesten Rahmen der Selbst- und Seinsvergewisserung. Die Konsequenz ist, daß diese Möglichkeit von einem Menschen nie realisiert werden kann. Daher bedeutet die Anerkennung eines solchen Absurden die Anerkennung von etwas, das in jedem Sinne von Wahrheit, der Menschen als Menschen möglich ist, nicht zugänglich ist. Das aber hat zur Folge den blinden Gehorsam vor Einem, das faktisch in der Welt als menschliche Weltrealität diesen absurden Anspruch als einen von Gott kommenden erhebt.

Dagegen wendet sich entscheidend nicht eine beschränkte Aufklärung, die Gott aus dem Spiel läßt und die Welt als das Absolute aus sich selber erklärt, auch nicht jene bequeme Lässigkeit, die zu wissen meint, was Gott nicht kann, sondern der philosophische Glaube, der, durch die Erfahrung der Freiheit und des Gewissens erweckt, im Gottesgedanken zum Grund dieser Wirklichkeit transzendiert. Dieser philosophische Glaube meint Gott zu verraten, wenn er die Freiheit verrät. Die Verantwortung, das Wagnis, der hochgemute Aufschwung in der Freiheit und ihre Last, der man entrinnen möchte, die Härte und die Aufgabe des uns als möglicher Existenz Gegebenen in der Situation der Zeit, – dies alles wird dem Menschen hell, der sich seiner Lage aus der Erfahrung seines Selbstseins vergewissert. Diesem allem aber entzieht er sich, wenn er

im Gehorsam gegen ein in der Welt forderndes Absolutes, Totales, Absurdes faktisch sich verschließt.

3. Die Weisen des Umgreifenden begründen und bestätigen die Unterscheidung von Wissenschaft, Philosophie, Offenbarung.

Wissenschaft erkennt im Bewußtsein überhaupt, gegenständlich zwingend, gemeinsam mit jedem andern, beliebig vertretbaren Bewußtsein überhaupt. In dessen Formen und Methoden werden alle anderen Weisen des Umgreifenden mit ihren Erscheinungen zum Material objektivierenden Erkennens. Wissenschaft erreicht die Einmütigkeit aller in den Gültigkeiten für das Bewußtsein überhaupt.

Philosophie bringt im Medium des Bewußtseins überhaupt aus den Ur|sprüngen aller Weisen des Umgreifenden diese in ihrem Gehalt selber zum Sprechen in Gedanken. Philosophie bleibt im Kampf der Mächte, die sie nicht überblickt, sondern in dem sie steht, grenzenlos Kommunikation suchend. 49

Offenbarung wäre der Einbruch der Transzendenz in die Welt zur direkten Mitteilung durch die nun zeitlich und örtlich gebundene Realität, die die Wirklichkeit Gottes selbst sein soll. Offenbarung erhebt den Anspruch der einzigen absoluten Wahrheit, die als letztes den Gehorsam und Unterwerfung verlangt. Obgleich dieser Anspruch in der Welt immer nur von Menschen erhoben wird, behaupten diese, er komme von Gott.

f. Skeptizismus?

Als Skeptiker gilt, wer in der Philosophie nicht eine systematisch entwickelte Überzeugung in unantastbaren, weil der Meinung nach endgültig begründeten Sätzen zuläßt, und im Offenbarungsglauben, wer nicht durch ein Bekenntnis den einen wahren Glauben ausspricht und festhält. Skeptizismus ist ein Scheltwort. Der Vorwurf macht den damit Getroffenen verdächtig. Er ist kein verläßlicher Mensch. Er führt ein verlorenes Leben. Er ist gefährlich, weil er zersetzt. – Einige Erörterungen über Skepsis und Skeptizismus scheinen angemessen:

1. Die Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden, damit des Erscheinens, in dem wir uns finden, hebt die Sicherheit unseres natürlichen Seinsbewußtseins auf, sofern dieses die Realität in faßlicher Weise endgültig vor Augen zu haben meint. Sie zieht uns den gewohnten Boden weg.

Aber solche Vergewisserung will nicht Skeptizismus, sondern *Glaubensvergewisserung*. Sie erlaubt, uns gleichsam zu befreien aus der Gefangenschaft in der Subjekt-Objekt-Spaltung dadurch, daß wir uns ihrer bewußt werden. Sie löst uns aus der Verfangenheit in die Objektivierungen dadurch, daß wir jede in ihrer Besonderheit begreifen. Sie löst uns aus der Bindung an das Ich dadurch, daß wir jede gedachte Form des »ich«

erkennen als etwas, das wir nicht eigentlich »selbst« sind. Durch die Vergewisserung der Subjekt-Objekt-Spaltung schwingen wir uns, in ihr bleibend, über sie hinaus.

Durch diese Loslösung gelangen wir erst in die Situation des Philosophierens, dessen Sinn von uns ein Schweben verlangt, orientiert am Boden, von dem wir uns lösten, hin zur eigentlichen Wahrheit.

2. Die Einheit ist zerschlagen in mehrere Weisen des Umgreifenden. Diese sind nicht aus *einem* Prinzip zu deduzieren. Die Welt ist vielmehr für die Wissenschaften, das Sein des Umgreifenden ist für die Selbstvergewisserung *zerrissen*. Ist jedoch die Vielfachheit das letzte, dann wäre mit der Einheit auch die Wahrheit verloren.

50 | Aber die Vergewisserung des Vielen ist nicht Gleichgültigkeit gegen Einheit, sondern der Wille zur wahren Einheit. In jeder vorzeitigen, sich oft verführend darbietenden Einheit ist die Wahrheit selbst nicht erreicht. Durch die Erfahrung der Zerrissenheit werden wir, weil sie unerträglich ist, zu jener Einheit gedrängt, die durch keine Frage mehr fragwürdig werden kann. Wir fragen nach der einen, wahren Einheit, weil wir nur in ihr Ruhe gewinnen.

3. In der Ungewißheit, in der wir uns finden, hat das Leben einen Charakter, den man mit dem Wort *»es ist ein Experiment«* falsch bezeichnet.[132] Der veranstaltende Experimentator wäre selber Experiment und Experimentator zugleich. Wer aber den Ernst seines Weges in der Welt dadurch preisgibt, daß er seine Entschlüsse insgesamt als Versuche auffaßt und sich selbst als den Veranstalter im Hintergrund vermeintlich unberührt hält, der verliert die Möglichkeit der Treue im Übernehmen, der Geschichtlichkeit in der Kontinuität. Er verliert das Selbstsein. Als nur Versuchender ist er selbst weder für andere noch für sich da. Denn jenes sich vermeintlich im Hintergrund bewahrende Ich, das nicht eintritt in seine Existenz, sondern alles nur als Vordergrund seiner Experimente behandelt, ist ein bloßer Punkt und eigentlich Nichtsein, in dem nichts gerettet wird. Wenn ein »substantieller« Skeptiker das vielleicht, uns unbegreiflich, tun könnte, so will der philosophische Glaube sich vielmehr einsenken in das Dasein, um in ihm geschichtlich mit anderer Existenz zum Selbst zu kommen.

Das Geschehenlassen des Lebens, als ob ich nicht dabei sei, scheint mit dem Verzicht auf die Welt zugunsten eines »außer der Welt« (eines punktuellen Ich) der faktische Verlust der Existenz zu sein. Dann gibt es in der Praxis kein entscheidendes Entweder-Oder mehr, keinen unbedingten Entschluß. Der »Entschluß« aber zur Wahl jener Möglichkeit, durch die die Welt und das In-der-Welt-Sein gleichgültig werden, wäre auch dann, wenn er realisiert wird, kein existentieller Entschluß mehr.

Denn ein Entschluß, der nicht in der Weltwirklichkeit entscheidet und wirkt, scheint kein Entschluß der Existenz, sondern eines anderen Wunderlichen,[14] eines in der Kommunikation nicht Faßlichen, eines in jedem Umgreifenden unverläßlichen Nichtseins eines »Ich« zu sein, eine Weise des Skeptizismus, der Nihilismus ist.

An dieser Grenze aber zögern wir wieder. Was uns nicht zu sein scheint, was in der Welt auf Anspruch verzichtet, was aber, wenn es solchen Anspruch doch erhebt, nur nach seinem Verhalten in der Welt und nach den innerhalb der Weisen des Umgreifenden möglichen Motiven beurteilt und behandelt werden darf, – das liegt zwar außerhalb des Horizonts der von uns versuchten Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden, bleibt aber als Möglichkeit – wie die Möglichkeit der Offenbarung – eine für uns unbeantwortbare Frage.

| 4. Skepsis ist ein unerläßlicher *Weg* im Philosophieren. Eigentliche Philosophie *51*
muß daher einem philosophischen Dogmatiker als Skeptizismus erscheinen.

Es ist skeptische Bewegung, aber kein Skeptizismus, wenn wir in den Wissenschaften methodisch Kritik üben, um das Maximum der uns jeweils möglichen Richtigkeit zu erreichen. Skeptische Bewegung ist es auch, aber nicht Skeptizismus, wenn wir in der Philosophie die Aussagen, die den Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis annehmen, ohne zu einer methodischen allgemeingültigen Wissenschaft werden zu können, als objektive Erkenntnis verwerfen.

Skeptizismus aber ist es, jeden Sinn solcher Aussagen zu verneinen. Weil sie nicht Wissenschaft sind, sind sie als Spielerei nicht überhaupt zu verwerfen. Sie sind ihrer Form nach rückgängig zu machen, ihrem Gehalt nach aber zu prüfen.

5. Vielleicht ist auch dem Offenbarungsgläubigen die Skepsis ein unerläßlicher *Weg* des Glaubens selber. Wer nicht »bekennt«, braucht noch kein Skeptiker zu sein. Vielleicht kann der Glaube selbst das formulierte Bekenntnis verwehren. Das Bekennen scheint, sofern es absolute Wahrheit in Form von Sätzen in menschlicher Sprache ausdrückt, ein verhängnisvolles Tun zu sein. Denn es trennt die Menschen, öffnet den Abgrund der Kommunikationslosigkeit, wenn mit dem Bekenntnis der Anspruch erhoben wird, die anderen sollten an ihm als der Sprache der absoluten Wahrheit teilnehmen.

Nicht Skeptizismus wendet sich gegen das Bekennen in Sätzen (statt in Handlungen und Leben), sondern der Glaube selber, der skeptisch auf dem Wege seiner Aussagen bleibt.

6. Dem Philosophieren ist schwer erträglich der *unentschiedene Skeptizismus,* der zugleich keiner ist. Ein durchschnittliches Denken Gebildeter kann das, was in ihm philosophischer Glaube ist, mangels der Unterscheidung der Weisen des Umgreifenden nicht angemessen aussprechen. Es pflegt in den Formulierungen zwischen Skeptizismus und Dogmatismus hin und her zu gehen. Dafür sind Sätze Ciceros und der sogenannten akademischen Skepsis ein Beispiel. Wenn Cicero etwa darstellt, was Epikureer, Stoiker, Akademiker über die Götter meinen,[133] so sagt er: »Wohl kann möglich sein, daß keine einzige dieser Meinungen, nicht aber, daß mehr als eine die Wahrheit

sei.«[134] Philosophisch ist das von demselben Range wie der des Vortrags eines Philosophieprofessors über Unsterblichkeit, den ich in meiner Jugend hörte, staunend vor der ihm nicht bewußten ironischen Selbstvernichtung: Nach subtilen Erörterungen im Stil wissenschaftlicher Begründung durch Logik und Erfahrungstatsachen kam er zu dem Ergebnis, daß etwa 70 % der Gründe für, 30 % gegen Unsterblichkeit sprächen.

52 | Mit den Akademikern sagt Cicero: »Wir sind nicht Leute, die nichts für wahr annehmen, sondern die nur behaupten, alles Wahre habe einen Beisatz von Falschem, was mit ihm so große Ähnlichkeit habe, daß an demselben sich kein sicheres Merkmal, um es zu beurteilen und ihm beizupflichten, finde. Daraus hat sich der Satz ergeben: Vieles sei wahrscheinlich, was, obgleich es nicht durchaus begriffen werden könne, dennoch, weil es ein gewisses klares und lichtvolles Aussehen habe, dem Leben des Weisen zur Richtschnur diene.«[135] Ahnungslose Unphilosophie des unentschiedenen Skeptizismus![136]

Praktisch wirklich wird der Skeptizismus in dem Maße, als einzelne Weisen des Umgreifenden verkümmern, und vor allem durch das Verkümmern der Gegenwärtigkeit des Umgreifenden alles Umgreifenden.

III. Der Sinn des Kampfes im Reich der Chiffern

Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube sprechen von Gott. Der philosophische Glaube weiß nicht von Gott, sondern hört nur die Sprache der Chiffern. Der Offenbarungsglaube meint die Handlungen Gottes im Sichoffenbaren zum Heil der Menschen zu kennen, das in die Welt hineinwirkt als ein besonderes Geschehen, lokalisiert an Ort und Zeit. Der philosophische Glaube macht mit der biblischen Forderung Ernst: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen.[181] Der Offenbarungsglaube hat Gott nicht nur im Bilde, sondern als leibhaftige Realität.

Vom frühesten Denken an lebt der Mensch auch schon in Chiffern. Erst wenn seine Welt und sein Wissen in Unterscheidungen hell wird, erfährt er die Aufgabe, dieses Reich der Sprache rein werden zu lassen. Das heißt: Den Unterschied von Realität und Chiffern will er der Wahrheit wegen in Strenge festhalten. Dem philosophischen Glauben scheint nun als Grundverkehrung: die Verwandlung der schwebenden Sprache der Chiffern in die Leibhaftigkeit von Realität. Die Chiffern sind aber nie die Wirklichkeit der Transzendenz selber, sondern deren mögliche Sprache. Und diese Sprache ist vieldeutig, in Ursprungsverschiedenheiten, in miteinander kämpfenden Gegensätzen,

in Rangordnungen der Nähe und Ferne zur Transzendenz. Die Sprache der Chiffern ist gegenwärtig in praktisch erhellender Wirksamkeit und in kontemplativer Besinnung.

Der Kampf ist also ein zweifacher: erstens um die Reinheit der Chiffernwelt gegen ihre falsche Realisierung, zweitens innerhalb der Chiffernwelt von Chiffer gegen Chiffer. Der Kampf geht fort in der Überlieferung der Chiffern. Sie werden verstanden oder gar nicht mehr gehört, sie werden angeeignet oder abgestoßen im Erfahren des Anrufs, der in ihnen liegt.

Ist der Offenbarungsglaube unumgänglich gebunden an die Verkehrung von Chiffernsprache in Realität? Der philosophische Glaube kann es nicht anders sehen. Aber er hat eine Scheu, trotz dieser ihm unaus|weichlich erscheinenden Einsicht sie für end- *53*
gültig und absolut zu halten. Wenn er auch nicht anders sehen kann, sucht er doch ständig die Äußerungen, Erscheinungen, Folgen des Offenbarungsglaubens mit offen bleibendem Auge wieder und wieder zu befragen.

a. Die Auffassung des Offenbarungsglaubens vom Philosophieren her

Offenbarung hat, von außen gesehen, mehrere Gestalten:

1. Die *Propheten* verkündeten, was Gott ihnen sagt und durch sie fordert.

2. *Kirchen und Priester* erklärten Texte für heilig und für inspiriert und für das Wort Gottes. Durch ihren Ursprung sind sie von allem anderen Schrifttum grundsätzlich zu unterscheiden.

3. *Apostel* bezeugten, daß Gott in Christus auf Erden erschienen, gekreuzigt und auferstanden sei. Sie bezeugen das Heilsgeschehen, aber nicht durch Angabe nachprüfbarer historischer Tatsachen. Vielmehr fallen ihnen historische und geglaubte Tatsachen, empirische Geschichte und Heilsgeschehen in eins zusammen.

Punkt 1 und 2 sind Juden und Christen gemeinsam. Punkt 3 ist spezifisch christlich.

Die drei Weisen der Offenbarung sind Sache des Glaubens. Die kritische Auffassung möchte sie sich deutlicher machen. Dann kann sie – für den Glaubenden wie für den Nichtglaubenden – umso entschiedener den Sprung zum Glauben wahrnehmen. Denn der Glaube meint etwas radikal Anderes als das, was ein kritischer Zweifel etwa übrigläßt. Diese Kritik ist in den drei Fällen verschieden:

Zu 1. Die Propheten bezeugen, daß sie Gottes Stimme gehört haben. Die Anderen glauben, daß den Propheten von Gott kundgeworden sei, was sie sagen. Die Propheten erfahren selber, die Offenbarungsgläubigen glauben ihnen. Die Propheten können nicht zweifeln an der Unmittelbarkeit ihrer Erfahrung. Die Anderen hören von ihnen, gläubig oder ungläubig. Der Glaube an die Offenbarung der Propheten ist daher nicht von dem Charakter der den Propheten selber zuteil gewordenen Offenbarung.

In der Tat ist die Erscheinung der Propheten auch für den, der nicht die Offenbarung glaubt, von gewaltigem Eindruck: Sie haben sich wirklich von Gott überwältigt gefühlt. Viele leisteten ihrer Berufung Widerstand. Die Last war zu groß, der Schrecken

zu ungeheuer. Sie wollten entrinnen, sie konnten sich nicht entziehen. Die Ergriffenheit der Propheten ergreift noch uns als eine unter den Bedingungen jenes Zeitalters ohne Unredlichkeit und ohne Wahnsinn mögliche Erscheinung.

Der tiefe Gehalt ihrer Worte, bis heute unüberboten, einige von ewiger Gültigkeit, der wir uns nicht verschließen können, war ihnen selber, wenn sie nachdachten, wohl
54 unbegreiflich groß: dieser Sinn | konnte nicht ihre Erfindung, nicht Menschenwerk sein. Sie beugten sich dem Größeren, Umgreifenden, als dessen Werkzeug sie sich fühlten. Und was hätte es für die Menschen bedeutet, wenn sie bloß als ihre Meinung, ihre Einsicht, ihre Forderung vorgebracht hätten, was gültig für alle war! Der Sinn dessen, was sie zu sagen hatten, wäre als bloßes Menschenwerk verdorben. Er konnte die Menschen nur erreichen, wenn er von Gott selber kam. Nur durch Berufung auf Gott konnten sie wagen, solche Dinge zu sagen.

Die Erfahrung solcher Offenbarung kann man deuten als Chiffer des Geheimnisses: wie kann im Menschen der Sprung erfolgen aus dem Dämmer seiner gewohnten, bewußtlosen Ordnungen zur Höhe der einfachen und wesentlichen sittlichen Gesetzgebung, – zur Einsicht in das Dasein von Mensch und Welt, – zum Entschluß in der konkreten Situation, – zum Wissen von der Notwendigkeit der Umkehr aller? (Griechen haben denselben Sprung getan ohne die Offenbarungschiffer, aber nicht weniger mit der Erfahrung des Rätsels in diesem Sprung.)

Zu 2. Inspiration ist eine Erfahrung. In neuerer Zeit hat sie Nietzsche von sich berichtet: »Man hört, man sieht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit ... ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder ... ein Lichtüberfluß ... ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse ... das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste, man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist. Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck.«[15]

Aber solche Inspirationserfahrung mag ein Leitfaden für den Glauben an die Inspiration der Bibel sein. Etwas ganz anderes ist jedenfalls der Prozeß der Kanonisierung der heiligen Schrift, die im Laufe von Generationen aus einer umfangreichen Schriftenmasse ausgewählt wurde. Die Fragen sind: Wird ausgewählt durch die in langer Zeit Gewohnheit gewordene Wertschätzung breiterer Kreise, durch die Qualität der Schriften, durch Zufall? Oder wird dieser Prozeß selber als die von Gott gelenkte Auslese des von ihm Inspirierten geglaubt?

Zu 3. Die Bezeugung durch die Apostel ist ihr Glaube und erzeugt durch Verkündigung diesen Glauben. Paulus zeigt die Situation: »Wie aber sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wo sie

nicht gesandt werden? ... So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes«.[i45]

| Die Apostel stehen in Analogie zu den Propheten: aber sie verkünden nicht die 55
Offenbarung von Gottes Willen und Wort, die ihnen zuteil wurde, sondern sie verkünden den Auferstandenen, den Gott, der Mensch geworden ist. Sie beziehen sich nicht auf Gott, sondern auf Christus. Christus ist für sie dasselbe wie Gott. Das ist neu. Jesus als Mensch steht in der Reihe der Propheten: er verkündigt das Reich Gottes, das Weltende, das Ethos der Bergpredigt und eine menschliche Grundverfassung im Gottesglauben, die nicht so radikal neu ist, wie die Verkündung Christi durch die Apostel.

In der Zeit kritischer Geschichtsforschung wird das Vorliegen apostolischer Bezeugung, die als Glaubensbezeugung unkritisch ineins mit dem Bezeugen historischer Tatsachen gemeint war, als historisches Zeugnis fragwürdig. Wenn man versucht, mit den historischen Methoden, raffiniert wie Untersuchungsrichter, herauszubekommen, was als historisch tatsächlich mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit gelten darf, so hat man das, worauf es für den Offenbarungsglauben ankommt und was nur für diesen Glauben da ist, verlassen. Kierkegaard zog als erster die Konsequenz: die historische Forschung ist für den Glauben gleichgültig, ihre Ergebnisse sind für ihn belanglos, die Beschäftigung mit ihr zieht eher vom Glauben ab, als daß sie zu ihm hinführt.[47] Nicht das historisch fragwürdige Zeugnis, sondern die Bezeugung des Glaubens ist zu hören; durch sie spricht die Offenbarung. –

Für alle drei Weisen der Offenbarung muß eine in der Welt hinzukommende Instanz entscheiden: wer echter Prophet war, welche Schriften inspirierte sind, wer Apostel mit gültigem Zeugnis war. Der Offenbarungsglaube muß dieser Instanz glauben. Sonst hat er keinen Halt. Diese Instanz sind am Ende die Kirchen. Das hat Augustin mit jener schon oben zitierten großartigen Eindeutigkeit ausgesprochen: Ich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn die katholische Kirche mich nicht dazu bewegte.

Wenn aber diese Instanz nicht geglaubt wird, dann hört die Aussonderung der heiligen Schriften aus dem übrigen Schrifttum auf. Dann sind sie hohes Schrifttum wie anderes. Daran kann, was Jahrtausenden – eine wie kurze Zeit! – selbstverständlich war, nichts ändern. Daß Schriften als kanonisch ausgesondert wurden, ist dann selber nur eine historische Tatsache, deren Entstehung sich erforschen läßt und die ihre Parallelen in China und Indien hat. Aber diese Schriften gewinnen durch die Aussonderung der kanonischen faktisch nur für den Offenbarungsgläubigen, nicht für die übrigen Menschen einen anderen Rang.

---

i Römer 10, 14ff.

Sie sind ihrem Gehalt nach jedoch keineswegs hinfällig für den die Offenbarung nicht Glaubenden. Nur ist das Verhältnis zu ihnen ein anderes, freies. Denn nun sind Propheten, Inspiration, Apostel Erscheinungsweisen eines Eintritts von Wahrheit in
56 die Welt. Die Erscheinungs|weisen werden in den Chiffern »Prophet«, »Inspiration«, »Apostel« aufgefaßt. Das hat zwei Folgen:

Erstens: Die Chiffer kann anklingen im Selbstverständnis des einzelnen Menschen. So kann etwa das Bewußtsein, Werkzeug eines Umgreifenden zu sein, zu tun und zu denken, was die Transzendenz fordert, in deren Dienst zu sein ich zwar nicht weiß, aber als Möglichkeit spüre, für das Geheimnis des Sollens der Notwendigkeit in der Erfahrung des Müssens eine Chiffer werden, die bescheiden macht (die »humilitas« des Menschen erzeugt und erhellt). Diese Chiffer kann aber wahr nur sein, wenn sie als Anspruch des Menschen an sich selbst, nicht wenn sie zur Rechtfertigung des Anspruchs an andere auftritt. Denn nicht dadurch, daß ich mich für ein Werkzeug halte, sondern durch das, was ich tue, was ich einsehe und sage, habe ich zu bewähren, ob es wahr sein kann und welcher Gehalt darin liegt.

Zweitens: Was als Offenbarung auftritt, als Prophet, durch Inspiration, als Apostel verkündet, kann als solches noch nichts gelten. Chiffer ist Möglichkeit, nicht Realität. Daher unterliegt alles, was heilige Absolutheit und bedingungslose Autorität in Anspruch nimmt, der Kritik. Ein jeder hat zu prüfen durch die eigne mögliche Existenz, was der Prophet sagt, was durch Inspiration in die Welt tritt, was der Apostel bezeugt.

Diese Kritik ist nicht – wie Theologen uns glauben machen wollen – Kritik an Gott, nicht törichte Vorschrift des Menschen an Gott, was er könne und nicht könne, sondern Kritik an den Instanzen in der Welt, die die Vollmacht in Anspruch nehmen, im Namen Gottes zu sprechen. Menschen, durch welches Amt, durch welches Glaubensbekenntnis auch immer, bleiben Menschen, die für uns, die wir an Offenbarung nicht zu glauben vermögen, nur fälschlich als Gehorsam gegen Gott verlangen, was Gehorsam gegen ihre Positionen wäre.

Das ist kein Urteil über Gott, sondern über menschliche Ansprüche. Was im Offenbarungsglauben zur Erscheinung kommt, ist der Konfessionsstatistik nach nur für eine Minorität der Menschheit, und in dieser Minorität faktisch wieder doch nur für eine zweite Minorität das Wort Gottes selber. Für uns ist es eine Welt von Chiffern, nicht von Gottesrealitäten, – ist schwebende Sprache der Transzendenz, nicht reale Handlung Gottes, – ist Deutbarkeit möglichen Sinns, nicht Gegenstand des Gehorsams.

Was für den Offenbarungsgläubigen Wirklichkeit ist, das ist es nicht schlechthin. Wir sprechen nicht gegen Gott, sondern gegen den menschlichen Anspruch, Gott zu vertreten. Wir müssen aussprechen, was *für uns* gilt: – *negativ:* es gibt keine direkte Realität Gottes in der Welt, keinen Gott, der in der Welt durch eine Instanz von Amt, Wort, Sakrament spräche, dem Gehorsam zu leisten wäre, – *positiv:* Gott hat uns geschaffen zur Freiheit und Vernunft, in denen wir uns geschenkt werden, in beiden verantwort-
57 lich vor einer Instanz, die wir in uns selbst finden als | das, was unendlich mehr ist als

wir selbst. – Wir deuten mit Kant: die göttliche Weisheit ist nicht minder bewunderungswürdig in dem, was sie uns schenkt, als in dem, was sie uns versagt; denn würde Gott in seiner Majestät vor uns stehen, so würden wir Marionetten im Gehorsam und blieben nicht frei als das, als was Gott uns gewollt hat.[381]

Wir sehen, daß der in der Offenbarungsrealität sich zeigende Gott, am Maßstab des verborgenen Gottes, für uns nicht Gott selbst sein kann. Nicht Gottesleugnung wendet sich gegen Gottesglauben, sondern der verborgene Gott gegen den offenbarten. Das philosophische Bewußtsein von der Wirklichkeit der Transzendenz wendet sich gegen die Realität der Offenbarung.

b. Die Auffassung des philosophischen Glaubens vom Offenbarungsglauben her

1. Der Vorwurf: Vom Offenbarungsglauben her gesehen kann ein philosophischer Glaube gar kein Glaube an Gott sein. Bultmann schreibt:[i] »In der Tat, Gott ist nur entweder hier oder dort richtig verstanden, und vom christlichen Glauben aus ist der humanistische Gottesglaube als Irrtum, als Wahn zu bezeichnen, – sofern er Glaube an Gott sein will.«[587] Ich zitiere diesen Theologen, einen der persönlich tolerantesten, dem man am allerwenigsten den Hochmut, der bei Theologen vorkommt, zuschreiben kann, um zu zeigen, daß es in der Natur der Sache, im Offenbarungsglauben selber liegt, so denken zu müssen, daß sogar ein solcher Mann davon überwältigt wird.[588] Es war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen, schrieb Pascal nach seinem nächtlichen mystischen Erlebnis.[195]

Daher der ständig wiederholte Vorwurf: Das Denken der Transzendenz ist eine nur spekulative Erfahrung. Es bleibt blaß in seiner Abstraktheit. Es ist ohnmächtig in der bloßen Meditation. Denn es ist unwirklich, weil auf Unwirkliches gerichtet. Wir hören weiter: Dem Offenbarungsglauben ist Gott persönlich. Er steht gegenüber als das Du, mit dem im Gebet die Kommunikation, von Person zu Person möglich ist (während der philosophische Glaube die Persönlichkeit Gottes nur als Chiffer kennt dessen, was Ursprung der Persönlichkeit im Menschen, aber selbst unendlich mehr ist als Persönlichkeit, deren Gestalt ihn beschränken würde). Der offenbarte Gott hilft in der Welt; er wirkt durch Eingriffe; er ist Ursache des mir erwünschten, heilvollen Geschehens und ist mir Garantie, daß das, was für mich nur wie Unheil aussieht, doch zum Heile ist. Seine Gnade erfahre ich in seinen Handlungen, die mir in meinem Inneren als reale fühlbar werden (während der philosophische Glaube die Vorsehung als Chiffer denkt, deren Deutung im einzelnen geschichtlichen Vorgang ihm rational widersinnig und widerlegbar scheint, aber doch, ohne Wißbarkeit und ohne Realisierung, als Chiffer das sich aufdrängende Geheimnis erleuchten soll). Für den Offenbarungs|glauben ist *58*
Gottes Offenbarungsakt das erste; nicht wir suchen Gott. Für den Offenbarungsglau-

i *Studium generale* Jg. 1, S. 74.

ben gilt der Satz von dem vorhergehenden Handeln Gottes im konkreten Tun und Sichereignen (für den philosophischen Glauben gilt solcher Satz nur im Ganzen als das Sichgeschenktwerden in einer Welt, die selber nicht das letzte, sondern Erscheinung oder Übergang ist). Der Gott der Gläubigen ist konkret, nah, der lebendige, der biblische Gott, die Gottheit der Philosophie ist abstrakt, fern, bloß gedacht. Jener ist der Gott Augustins, diese die Plotins.

2. Wir antworten: Der nahe Gott ist für endliche Wesen unerläßlich, aber nur in Chiffern da. Diese sind ihrem Wesen nach vielfach, daher entsteht der nahe Gott in der Weise des Polytheismus. Dieser wird verschleiert im faktischen Offenbarungsglauben, wenn auch der eine Gott dogmatisch erhalten bleibt. Für den Offenbarungsgläubigen ist unbemerkt der eine Gott, wenn er nahe ist, je in besonderer Gestalt. Der Eine selbst bleibt der ferne Gott, dessen Einssein selber nur eine Chiffer ist.

Die Chiffern, zur leibhaftigen Realität Gottes geworden, sind alsbald viele Götter, daher unwahr und Gegenstand des Aberglaubens. Sie bleiben mögliche Wahrheit nur in den Chiffern als geschichtliche Sprache des fernen Gottes.

Der ferne Gott, schon als nur gedachter, hält den Raum frei. Er befreit von den leibhaftigen Göttern und Offenbarungen, wenn sie abergläubisch fixiert werden; er befreit von allen Ausschließlichkeiten, Fanatismen, gewaltsamen Akten, die in dem Glauben an den zeitlich-räumlich sich selbst zeigenden Gott verborgen sind.

Der philosophische Glaube will in den nahen Göttern als Chiffern niemals den fernen, allein wirklichen Gott verlieren, dann aber den fernen Gott in den nahen Chiffern lebendig erfahren. Daher bleibt alles Nahe schwebend. Durch das Nahe aber erfolgt auch erst die geschichtliche Einsenkung des Glaubens hier und jetzt.

Wenn der philosophische Glaube für sich die ausschließende Offenbarung verwehrt, sie selber und ihre Gehalte in Chiffern übersetzt, so ist zwar ein Nebengrund die Aufklärung, die auf ihrem Wege weiß, was sie weiß und nicht weiß. Wesentlich aber ist die vom philosophischen Glauben erfahrene Wirklichkeit der Transzendenz selber in ihrer Verborgenheit. Am Maßstab des ihr entsprechenden Gottesgedankens, wie er in den Höhepunkten der biblischen Schriften und in der Philosophie da ist, müßte, wenn eine von Offenbarungsgläubigen gebrauchte Ausdrucksweise von der Philosophie angewendet werden dürfte und könnte, die Behauptung von der Menschwerdung Gottes als Gotteslästerung erscheinen, wie sie dem Menschen Jesus, soweit wir von ihm wissen, erschienen wäre.

Die Wirklichkeit Gottes ist dort am stärksten fühlbar, wo sie durch keine Leibhaftigkeit, durch kein menschliches Sichnäherbringen ver|schleiert ist, wo es vielmehr *59*
ganz ernst ist mit den biblischen Sätzen: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen,[181] – deine Gedanken sind nicht Gottes Gedanken,[590] – und wo diese Sätze an der Grenze für die glaubende Existenz noch im Scheitern gelten. Denn Existenz liest zwar die schwebenden und vieldeutigen Chiffern, aber macht sich kein Gottesbild.

Exkurs: Philosophie und Theologie, beide gleiten auf eine ihnen zugehörige Weise ab:

Die Philosophie gleitet ab in das Sprechen vom höchsten Wesen, das leer, weil ohne existentiellen Grund ist. Sie gleitet ab in die unwirksame formale Gottgläubigkeit, – in die agnostische Indifferenz, für die das Nichtwissen Gleichgültigkeit bedeutet, nicht zum Aufschwung bringt, – in das Zulassen von Glauben ohne anzuerkennen oder in sein Beiseiteschieben, um dadurch die Freiheit als Willkür in der Welt zu haben.

Die Theologie gleitet ab in die Anpassung der Offenbarung an Plausibilität. Ein Beispiel: Die Propheten »sind der Philosophie darin vergleichbar, daß ihr Geist auf die höchsten Dinge gerichtet ist, darin aber verschieden, daß, was dort auf dem Wege logischer Abstraktion erstrebt (was für eine ahnungslose Auffassung von Philosophie!), hier auf dem Wege der inneren Anschauung (wie bequem!) gefunden und unmittelbar gewiß wird ... dort Denken über Gott, theoretisches Verhalten – hier lebendiges Verbundensein mit dem Objekt der Erkenntnis.«[591] In der Gestalt Jesu »mit ihrer unvergleichlichen Mischung von Hoheit und Demut, höchstem Selbstbewußtsein und selbstverleugnender Barmherzigkeit« (was für ein ungefährlicher, sentimental gesehener Jesus!) sahen die Jünger »das verborgene Antlitz Gottes selbst«, so daß »sie Gott hatten, wenn sie ihn hatten«[592] ... so »setzte sich sein Glaube bei ihnen um in den Glauben an ihn«.[i593]

So spricht ein konventioneller Glaube, dessen Typus sich in seiner Wohlanständigkeit schwer charakterisieren läßt: In der verwässernden Anpassung ist ihm das Pneuma verlorengegangen. Er ladet jeden ein, dieser freundlich abgemilderten, psychologisch verstehenden, doch so zugänglichen Offenbarungsauffassung zu folgen, um ein Christ ohne sonderliche Spannung sein zu können. Zornig bis zu diffamierenden Reden aber wird er gegen den, der ihm in dieser sich anpassenden Glaubensweise nicht nur nicht folgen, sondern mehr will: die Radikalität sei es des Offenbarungsglaubens, sei es des philosophischen Glaubens und in beiden Fällen die Bezeugung des Ernstes des Gottesglaubens im Urteil über die konkret gegenwärtigen, menschlichen und politischen Dinge und im Handeln aus der Weite, mit der eigenen geschichtlichen Existenz, in der schleierlosen Offenheit, die nur der Glaube ermöglicht.

c. Chiffer und Dialektik

Schwebende, vieldeutige Sprache dessen, was in menschlicher Sprache aufgefaßt und mitteilbar wird, muß verstanden werden, ohne eindeutig verstanden werden zu können. Ganz anders die direkte Kundgabe von Gottes Willen (etwa in der Einsetzung von Taufe und Abendmahl, im Missionsauftrag und in der Verheißung usw.): hier tritt eine Sprache auf, die, als Realität in der Zeit, eindeutig Gehorsam fordert. Jene schwebende Sprache der Chiffern, die selber nur gleichnisweise eine Sprache heißen, und diese Realität der unmittelbaren Gottesmitteilung, beide | sind nicht als dasselbe zu vereinigen. Zwischen dem Sinn von beiden liegt ein Abgrund. *60*

Der Offenbarungsglaube ist in der Gewißheit der greifbaren Realität dessen, worauf er sich stützt, allem Zweifel unzugänglich, weil er die sicherste, alles überwältigende, die Welt ihr gegenüber als wesenlos verschwinden lassende Realität vor sich

i *Hans von Schubert,* Kirchengeschichte, S. 20off.

hat. Aber er wird in der Welt von außen angegriffen; er ist selber wegen dieser Realisierung betroffen, von Zweifel angefochten. Nun möchte er den Boden festhalten, aber ihn zugleich gegen den Vorwurf dieser gegenständlichen Realisierung einer Chiffer zum handgreiflichen Sein Gottes schützen.

Die Dialektik scheint die beste Methode, dies Unmögliche zu leisten. Der Theologe sagt: Die Offenbarung selber ist eine Form der Verhüllung, der sich offenbarende Gott ist der in der Offenbarung verborgene Gott. Seine direkte Mitteilung ist indirekte Mitteilung. Der Philosoph sagt: Der verborgene Gott spricht in den Chiffern, aber so, daß an keiner Stelle die Chiffer dadurch, daß sie eindeutig direktes Wort in der Zeit wird, den Charakter der Realität in einem anderen Sinn als dem des vieldeutig Schwebenden der Chiffern sonst gewinnt. Ihm ist die Frage: wird etwa die Dialektik als Aussageform vom theologischen Denken mißbraucht, um das ganz Undialektische der leibhaftigen Realität doch als den festen Punkt zu retten? Es handelt sich doch um Realität, nicht um vieldeutige Chiffer. Wird der Theologe dieses möglichen Mißbrauchs aus der Kraft seines redlichen Denkens sich bewußt, so bleibt ihm der großartig klärende Versuch, den möglichen Mißbrauch aufzuheben durch die Offenheit seiner Aussage, die den Inhalt der Offenbarung, ihre Sprache und Deutung für paradox und darüber hinaus für absurd erklärt, und die Behauptung, gerade diese Absurdität sei die angemessene Aussageweise für das, worum es sich hier handelt. So Kierkegaard.[121]

Hier zunächst eine kurze Bemerkung über Dialektik überhaupt:[161]

Wo immer ein Widerspruch für das Denken auftritt, soll er aufgehoben werden. Das Denken erträgt ihn nicht. Wo er nicht in einer Alternative zugunsten der einen Seite, der richtigen gegen die falsche aufgehoben werden kann, da wird er in einer Bewegung ergriffen, die dialektisch heißt. Diese will ihn zugleich bewahren und überwinden: entweder durch eine Synthesis des Widersprechenden, um dessen »Versöhnung« zu finden, oder durch Aufreißen und Steigerung des Widerspruchs über die Paradoxie in die Absurdität, um gerade mit dieser die Wahrheit und Wirklichkeit zu treffen.

Alles Denken, ob philosophisch oder theologisch, tritt von Anfang an in die Dialektik, auch ohne es methodologisch zu wissen. Dialektisches Denken aber kann nicht nur tiefe Einsicht hervorbringen, sondern ungemein leicht zu einer spezifischen Sophistik werden.

Dialektik als die Methode der Behandlung bestehender Widersprüche nicht dadurch, daß die eine Seite der Alternative für wahr, die andere für falsch erkannt wird, sondern dadurch, daß beide Gegensätze bewahrt werden, ist ein bis heute noch nicht übersehbares Reich von Formen der Gedankenbewegung. Es ist noch immer die große, ungelöste Aufgabe, die Ursprünge der dialektischen Gebilde und damit die Art ihrer Evidenz in ihrer Mannigfaltigkeit zu zeigen, damit
61 ihren jeweiligen Sinn zu | begrenzen und ihre Anwendung sauber zu gestalten. Die Erhellung der Weisen und der Gebiete der Dialektik, bei Hegel am reichsten entwickelt, ist auch bei ihm gerade nicht methodisch geklärt, sondern in der ganzen Vielfachheit von tiefen Bewegungen bis zu lächerlichen Tricks vollzogen.[162] Marx und Kierkegaard haben aus dem Hegelschen Denken sich genährt, mit ihm sich geschult. Aber beide haben etwas anderes daraus gemacht, beide ergiebig und erstaunlich und hinreißend.

Heute ist die Dialektik im Marxismus und in der Theologie am Werke als ein Zauberschlüssel. Sie wird wie etwas methodisch Absolutes, nicht mehr zu Überschreitendes behandelt. Es ist, als ob denkende Menschen heute sich ihrer nicht erwehren, weil sie die Methode nicht methodisch durchleuchten könnten. Sie wird als etwas Selbstverständliches, Bekanntes vorausgesetzt.

Aber in jedem einzelnen Falle ist die Frage: In welchem bestimmten und begrenzten Sinn ist hier eine Weise der Evidenz gegenwärtig? Ist etwa die dialektische Redeweise ein Mittel, Widersprüche als unwesentlich zuzulassen, sich ihnen zu entziehen, um in der Tat etwas ganz Undialektisches, eine unhaltbare Leibhaftigkeit des Soseins Gottes zu schützen, oder um eine für den Augenblick erwünschte eindeutige Forderung, sie als Moment der Bewegung zur Vollendung hin deutend, mit scheinbarem Tiefsinn zu verschleiern? Denn mit der Dialektik läßt sich der das Denken preisgebende Gehorsam gegen einen Gott, der doch nur als eine menschliche Erscheinung unter anderen auftritt, fordern. Und mit der Dialektik läßt sich die brutale, je nach Situation wechselnde Parteilinie rechtfertigen, wenn man die Dialektik als Realdialektik des Geschehens, als die Notwendigkeit auffaßt, die als die einzige allbeherrschende Kausalität, als Monokausalität, die Freiheit des Menschen in die Unterwerfung unter das Diktat der von der Parteiinstanz erkannten Notwendigkeit verkehrt.

Chiffern sind zwar ins Unendliche deutbar und umdeutbar, als sie selber konkret und bestimmt. Aber sie werden in der Verkehrung zur Leibhaftigkeit gegenständlich dinghaft.

Dialektik als Form der Denkbewegung im Verstehen erhellt das Bewußtsein in der offenen Schwebe. Aber sie wird zum Mittel der Verdunkelung, wenn sie stranden lassen will an Tatsächlichkeiten in Raum und Zeit als dem Absoluten, das Gott sei, und dem man sich nun, ganz undialektisch, zu unterwerfen habe.

d. Der Kampf um die Reinheit des Reiches der Chiffern

1. *Chiffer der Transzendenz oder Chiffer der Offenbarung*

»Offenbarung des Wortes Gottes überhaupt ist göttliche Zeichengebung«.[i140] Ich frage nach dem Unterschied dieser Zeichen von allen anderen Zeichen, die wir Chiffern nennen. Die Zeichen der Offenbarung sollen Zeichen einer verborgenen Offenbarungshandlung sein, die Chiffern wären Zeichen der Transzendenz. Offenbarungshandlung und Transzendenz der Gottheit sind gleich verborgen. Aber die Zeichen der Offenbarungshandlung soll ich als Zeichen einer Realität verstehen, die Chiffern der Transzendenz kann ich nicht als solche Zeichen verstehen. | Der Unterschied der Zeichen der *62*
Offenbarung und der Chiffern der Transzendenz ist der, daß dort die Realität eines Ak-

i *Karl Barth, Zwischen den Zeiten* Jg. 7 (1929) S. 432. Der Theologe möge mir verzeihen, wenn ich auf den folgenden Seiten einige seiner Sätze in meinem für ihn gewiß törichten Sinn beklopfe, töricht, weil meine Sätze für ihn, wie ich vermute, doch wohl nur Ausdruck eines verständnislosen und beklagenswerten Unglaubens sein können.

tes der Gottheit Zeichen gibt, die eindeutig sind, hier die Transzendenz sich in vieldeutigen Chiffern kundgibt. Wenn aber die Zeichen eindeutig als solche der realen Offenbarung gelten, so sind sie das, was die Verborgenheit aufhebt, einzigartige Zeichen, selber schon die Realität Gottes. Was aber auf diese Weise Zeichen und Realität heißt, ist beides nicht in dem Sinne, in dem diese Worte allgemein verstehbar sind.

Ist Offenbarung ein realer Akt Gottes oder ist sie vielleicht selber Chiffer? Ich kann nicht ausweichen. Offenbarung ist entweder die zeitlich-räumlich bestimmte Handlung Gottes (als die sie vom Glaubenden behauptet wird) und dann nicht mehr Chiffer, sondern Realität. Oder sie ist Chiffer, steht dann neben anderen Chiffern und ist nicht mehr reale Offenbarung. Denn soweit die Offenbarung nur in Zeichen spricht, ist sie solange keine spezifische Realität, als diese Zeichen selber nicht eines grundsätzlich anderen Wesens sind als alle Zeichen der Transzendenz sonst. Allein durch die Realität Gottes, der in der Offenbarungshandlung und ihren Zeichen selbst da ist, wäre die Offenbarung unterschieden von den Chiffern der Transzendenz, der möglichen Sprache aller Dinge und der freien menschlichen Hervorbringungen.

2. *Die Feststellung der Offenbarungsrealität durch Bezeugung*

»Uns genügt die Feststellung, daß der Christus des Paulus und der Synoptiker die Sakramente tatsächlich eingesetzt hat«, und zwar nur Taufe und Abendmahl.[i] Tatsächlich? »Tatsächlich« ist hier doch nur, daß Paulus und die Synoptiker von der Einsetzung sprechen und deren Worte (etwas abweichend) mitteilen. Ist dieses tatsächliche Dokument ein beweisendes Zeugnis, daß Jesus diese Einsetzung vollzogen hat? Nein, dies ist bei historischer Analyse sogar sehr unwahrscheinlich. Der Theologe von Soden zieht den Schluß dieser Erkenntnis: das Sakrament steht nicht am Anfang einer Entwicklung, sondern am Ende. »Jesus hat sich nicht selbst zum Sakrament gemacht.«[144] Das aber ist gleichgültig für den Offenbarungsgläubigen. Ihm kommt es gar nicht auf Jesus an. »Christus, der auch das Sakrament einsetzt, ist der Christus der Propheten und Apostel. Also nicht der von diesem Zeugnis abstrahierte, historische Jesus. Diese unmaßgeblich konstruierte Größe ist hier wie anderweitig theologisch belanglos. Der die Sakramente eingesetzt hat, ist der Kyrios, den wir nicht κατὰ σάρκα kennen, sondern im Geiste durch das Zeugnis des Wortes seiner Berufenen«.[ii145] So schreibt Karl Barth in der Nachfolge Kierkegaards. Dieser sagte, alles Historische verwerfend, nur auf den einen Satz käme es an, daß Gott Mensch wurde.[146] Zur gleichen Auffassung
63 kommt, ohne Glauben, der forschende Theologe Overbeck: »Nur ein | Wahn kann das Christentum mit Jesus als historischer Person beginnen lassen.«[147]

Wenn es aber belanglos ist, ob Jesus die Einsetzung vollzogen hat, es vielmehr als »Tatsache« gilt, was von Aposteln verstanden und bezeugt ist, inbezug nicht auf Jesus,

i *Barth,* l.c. S. 447.
ii l.c. S. 447.

sondern auf Christus (schon der Apostel Paulus hat nicht Jesus selbst gesehen, sondern nur den auf dem Wege vor Damaskus ihm erscheinenden Christus),[148] warum hat dann dieser Bezeugungsprozeß eine Zeitdauer gehabt und ein Ende? Warum kann sich solche Weise des Zeugnisses nicht fortsetzen, können nicht z.B. weitere Sakramente als eingesetzt bezeugt werden? Doch offensichtlich durch Urteil einer Instanz in der Welt, die jene ersten Zeugnisse anerkennt, den Zeugnisprozeß aber für abgeschlossen, den Kanon als fixiert erklärt?

Es kommt dem Theologen auf die qualitative Heraushebung an. Diese Zeichen oder Chiffern sind andere Chiffern, diese Worte andere Worte, diese Schriften andere Schriften als Chiffern, Worte, Schriften sonst. Nur in ihnen ist die Realität Gottes, alles andere ist Menschenwerk oder natürliches Geschehen.

Dies aber bedeutet: Gott ist nicht mehr verborgen. Ich habe nicht nur Bild und Gleichnis von ihm (was doch schon der biblische Gott untersagt), sondern ihn selber. Der Offenbarungsglaube ist in der Tat nicht mehr der Glaube an den verborgenen Gott. Von ihm weiß ich im biblischen und im philosophischen Glauben mich mir geschenkt, aber unmittelbar, nicht durch irgendeine Vermittlung, die als Vermittlung selber schon Gott sein soll.

Hier gelten nicht freie, schwebende Chiffern, sondern Gehorsam. »Wir haben uns, die Kirche hat sich an die ihr anbefohlenen Zeichen zu halten«.[i]

3. *Die Zwischenschaltung*

Nur die Realität in zeitlicher und räumlicher Lokalisation Gottes könnte Offenbarung sein. Diese Offenbarungsrealität wäre gleichsam Zwischenschaltung zwischen dem verborgenen Gott und der Existenz des Menschen.

Der Mensch überall in der Welt hört und sieht und denkt die schwebenden vieldeutigen Chiffern der Transzendenz, die nie Gott selbst, sondern nur seine Sprache sind. Wird ihm aber die Offenbarungsrealität ihrerseits wieder nur durch Zeichen kund, so würde sie ihm verborgen bleiben wie die Transzendenz selbst. Die Zeichen wären dann bezogen nicht auf die Transzendenz, sondern auf die zwischengeschaltete raumzeitliche Realität. Diese selber soll Gott sein. Jesus selber soll Mensch und als Christus zugleich Gott sein. Das ist nach Spinoza ebenso gut verstehbar, vielmehr so widersinnig wie der Satz: der Kreis ist Quadrat.[141] | Und Spinoza war vielleicht einer der *64*
Menschen stärksten, unbeirrbaren Gottesglaubens in den neueren Jahrhunderten.

Diese zwischengeschaltete Offenbarungsrealität soll in Zeichen zugänglich sein. Diese Zeichen aber sind nicht mehr bezogen auf die verborgene Gottheit, sondern auf die spezifische Realität Gottes in der Welt, auf den Eintritt Gottes in die Welt an dieser ausgezeichneten Stelle. Sie treffen einen in der Welt fiktiven Punkt, der die Realität der Transzendenz und zeitlich-räumliche Realität zugleich sein soll. Daß diese Identität

i *Karl Barth,* l.c. S. 438.

nicht sein kann, kommt darin zum Ausdruck, daß der Theologe in Zeichen von der zeitlichen Realität spricht, statt von der Transzendenz.

Für etwas, das in der Welt lokalisiert und aus aller anderen Realität – die in Geschichte und Schrifttum bezeugt wurde – herausgenommen ist, aber doch real da sein soll, soll es noch Zeichen geben, die an seine Stelle treten. Die Zwischenschaltung scheint dann überflüssig. Denn die Transzendenz bleibt verborgen in dieser Offenbarkeit. Und sie scheint unmöglicher Gegenstand eines Glaubens. Denn entweder ist sie leibhaftig die Realität Gottes oder sie ist gar nicht.

Wenn die Offenbarungsrealität sich nur in Zeichen kundgibt, dann gibt es zwei Transzendenzen, von denen das Gleiche gesagt wird: nicht selbst, sondern in Zeichen sind sie da, beide im »verbergenden Offenbaren«.

Entweder ist die Offenbarungsrealität da, für den Sinn zu tasten, wie für den ungläubigen Thomas, der dadurch glaubend wird,[142] oder sie ist verborgen wie die Transzendenz selbst und nur eine Chiffer und nicht mehr Offenbarungsrealität. Der Mensch kann sie nur wahrnehmen durch einen neuen, ganz anderen, menschlich nicht verständlichen Glauben, der – nach einer dogmatischen Theorie – nur einigen, nicht allen Menschen durch die Gnade Gottes zuteil wird.

4. *Dialektik als Hilfe der Theorie dieses Glaubens*

Die Dialektik scheint der Schwierigkeit Herr zu werden. Der Widerspruch, daß die Offenbarungsrealität da ist und nicht da ist, behauptet und verleugnet wird, gilt als notwendig für die Göttlichkeit der Offenbarung. Man spricht vom verbergenden Offenbaren, vom verhüllenden Enthüllen. Diese Redeweise ist wahr für die Chiffern der Transzendenz, die in vieldeutiger Schwebe den Menschen als Menschen angehen, aber nicht ihn sich unterwerfen. Sie ist täuschend, wenn solche Dialektik die durchaus undialektische Realität, die durch Bezeugung besteht und eindeutigen Gehorsam fordert, annehmbar oder verstehbar machen soll. Der Widerspruch wird aufgenommen und soll selber zum Kennzeichen der Offenbarungsrealität werden.

So spricht der moderne Theologe: »Mysterium (in der altkirchlichen Sprache von den Sakramenten gesagt) ist der paradoxe Begriff der verborgenen und gerade so offen-
65 baren Wahrheit ... der schlechterdings nur für | sich selbst redenden Wahrheit ... Nur ihre Offenbarung in der Verborgenheit, in indirekter Mitteilung, in der Verhüllung, ihre Offenbarung für den Glauben, ist ihre Offenbarung. Das Wort Gottes im Zeichen kann keine andere Enthüllung Gottes bedeuten als eine solche, die auch und gerade seine Verhüllung ist ... Das große christliche Mysterium oder Sakrament ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus«.[i164]

---

i *Karl Barth,* l.c. S. 439.

Damit ist entschieden die ursprüngliche, vor allem Denken liegende, ohne Denken zu erfahrende Realität bezeichnet. An dieser Stelle liegt »der archimedische Punkt, wo Gott mir offenbar wird, und von wo aus ich es im Gehorsam wagen muß, mich selbst als begnadet zu verstehen«, und dieser Punkt »muß grundsätzlich Zeichen sein«, wie hier im Sakrament so sonst im Wort.[165]

Wer dieser Offenbarungsrealität nicht glaubt, dem bleibt im Scheitern seines Verstehens (das nach der Meinung der Theologie dann geschieht, wenn Gottes Gnade für den in ihrem Sinne armen Ungläubigen ausbleibt) nur das Staunen. Ob von »verhüllender Offenbarung« die Rede ist oder in den vielen anderen Wendungen dialektisch gesprochen wird, er kann nirgends die Erfahrung machen. Die Stempelmarke »dialektisch« hilft so wenig wie im Philosophieren die Stempelmarke »existentiell«.

Ich kann nicht verstehen und wundere mich. Ich möchte verstehen und folge den Bewegungen des Gedankens – vergeblich. Was ist eine »Tatsache«, wenn sie nicht aufzeigbare Realität, sondern bezeugbare Offenbarung ist? Im Scheitern meines Verstehens stehe ich vor einem in sich geschlossenen Kreis, der, was nicht in ihn eintritt, abstößt: je nachdem als arme verlorene Heiden, als Ungläubige, als Ketzer. Der Kreis des Offenbarungsverstehens ist auch für sich selbst geschlossen. Wer glaubt, tritt durch den Glauben, der ihm nach seinem Bewußtsein durch Gottes Gnade zuteil wird, in ihn ein, und damit aus der übrigen Menschheit heraus.

Nicht durch irgendein Denken vermag man näher zu kommen. Karl Barth erinnert[i150] daran, daß noch im 5. Jahrhundert die Belehrung über die Sakramente erst nach ihrem Empfang stattfand (man könnte an die griechischen Mysterien denken, die nach Aristoteles nicht Lehre bringen, sondern Handlung zeigen, nicht Legomena, sondern Dromena sind).[151] Verrat wäre es gewesen, sagt Ambrosius, schon vorher darüber zu belehren.[152] Der Ahnungslose wird besser erleuchtet, als wenn ihm eine Rede darüber vorausgegangen wäre. »Die menschliche Rede hat zu schweigen, damit vorerst etwas geschehe.«[153]

5. *Kultus, Sakrament, Kirche*

Diese Realität ist in der Welt der Kultus und die Kirche. Offenbarung und Wort Gottes sind nicht privat zu empfangen. Die Realität gewinnen sie erst durch die Gegenwart des Heiligen in einer Institution.

| So ist das Wort erst durch die Vollmacht zur Verkündigung »Gottes Wort«, ist das *66*
Sakrament erst durch den kirchlichen Akt (unter Wiederholung der biblischen Einsetzungsworte) die Realität, welche allerdings vollendet wird durch die jeweils neue, vom Hörer des Wortes oder dem Empfänger des Sakraments erfahrene, gegenwärtig darin sich kundgebende Offenbarung Gottes. Aber wehe dem, der dabei ist und diese Erfahrung nicht macht! Die Wahrheit des Sakraments »ist wie die Wahrheit des Predigtwor-

i l.c. S. 426.

tes jeden Augenblick und jedem Einzelnen gegenüber von Gott selbst abhängig. Gottes einsetzende Kraft kann dem Einzelnen zum Gericht werden, das Zeugnis des hl. Geistes kann ihn ... zur Linken stellen, es kann ihm zur Verstockung dienen. Gnade wäre nicht Gnade, wenn wir Gott gegenüber anders dran wären«.[i]

Beim Kultus ist die Aussonderung von Ort, Zeit, Sinn, als nunmehr heilig, aus der übrigen Welt offensichtlich. So ist es in allen Religionen auf der ganzen Welt. Der Offenbarungsglaube aber will sich von ihnen unterscheiden. Die Sakramente nennt er Zeichen, aber diese Zeichen sind herausgenommen aus allen andern Zeichen. Sie stehen nicht in der Reihe der Chiffern der Transzendenz, sondern als Akte Gottes sind sie ausgesondert. Karl Barth wendet sich daher gegen alle, die wie Wiclif[154] »der Christenheit jauchzend verkündigen, daß alles Sichtbare, das uns umgibt, recht verstanden, nichts anderes als eben Sakrament, sichtbares Zeichen des unsichtbaren Gottes sei«.[155] »Es ist ein wohlgemeinter Unfug, wenn man meint, das Sakrament damit begründen und empfehlen zu können, daß es ja so schön und einleuchtend in einer Reihe mit allen möglichen anderen in der Natur vorfindlichen oder durch die Kultur aufgerichteten Symbolen stehe ... Mit aller Schärfe muß hier gesagt werden: das mit anderen Symbolen und wären es die tiefsinnigsten und ehrwürdigsten in eine Reihe gestellte, das als *eine* ›sinnhaltige‹ Angelegenheit neben anderem behandelte Sakrament ist nicht mehr Sakrament, wie Jesus Christus, in die Reihe der religiösen Persönlichkeiten gestellt ... nicht mehr Jesus Christus ist. Was hat unsere Erkenntnis von allerlei Sinngehalten mit einem uns von Gott gegebenen Zeichen zu tun?«[ii][156]

Daher spielt hier nicht etwa die herrliche, reiche Symbolik des Wassers eine Rolle, sondern allein dies: daß Gott aus natürlichen Dingen Zeichen einer ganz anderen Sprache macht. In Gottes Wort war es so, »daß Dinge dieser Welt, also geschaffene und vergängliche Dinge, nicht das waren und wirkten, was sie entsprechend ihrem Wesen als diese und diese Dinge wirken können, sondern in ihrem natürlichen Wesen und doch über ihr natürliches Wesen hinaus waren sie zugleich Buchstaben, geformt zu einem Wort, das Gott zu mir gesprochen hatte, so wie ich es vernehmen konnte, und dies mein menschliches Auge, mein nur für die Finsternis taugliches Eulenauge ... fand sich
67 begabt, sie als Buchstaben | und Wort zu lesen und so, in dem meiner Finsternis angemessenen Licht, im Gleichnis des Geschaffenen, ist Gottes Wort kraft seiner Kondeszendenz zu mir gekommen und habe ich es mir sagen lassen«.[iii][157]

Aber der Theologe deutet doch zugleich diese Zeichen des Sakraments. Wir sind »in der Taufe einfach ins Wasser gestoßen und wieder herausgezogen«, »bekommen im Abendmahl Brot zu essen und Wein zu trinken«.[158] Dort gilt »das Untergetauchtwerden im Wasser der Taufe als Zeichen unseres Sterbens und Auferstehens mit Chris-

---

i *Karl Barth,* l.c. S. 449.
ii l.c. S. 441.
iii l.c. S. 432.

tus«, hier »das Essen und Trinken von Brot und Wein des Abendmahls als Zeichen unserer Erhaltung durch seine Hingabe, durch seinen Gang zum Vater«.[i159]

Das wäre eine Weise allegorischer Deutung, die jedes wahre Symbol als Chiffer tötet und zu einem überflüssigen bloßen Zeichen herabsetzt. Eben das aber ist nicht gemeint. Denn es ist die Realität darin, »indem hier stumm und gerade *so* beredt die Natur aufsteht gegen alles Zerdenken und Zerreden der Wahrheit, und uns auf den Anfang zurückwirft«,[16] – aber nicht, wie der Leser denken könnte, auf den der Natur, vielmehr »von allem Erkennen auf jenes große Erkanntwerden«.[160] Das soll das Sakrament sein. Dieses hütet das Geheimnis Gottes und ist zugleich seine Offenbarung.

Wieder komme ich in der Folge solcher Sätze von einem Staunen ins andere, ohne im Verstehen einen Schritt voranzukommen. Und ich werde belehrt durch die allgemeinen Sätze von Verstocktheit, Beiseitegestelltsein, Gericht.

Was mir in eigener Erfahrung und Beobachtung als Kultus und Verkündigung begegnet ist, sehe ich ganz anders. Das Entscheidende schien mir, ob der Kultus in Handlung, Gebet, Meditation selber als Chiffer vollzogen wird, oder ob er als Realität des gegenwärtigen Gottes gilt. Gilt der Kultus als Chiffer, so schien mir die Feierlichkeit, der Ernst, das Gewicht, aber in schwebender Freiheit, doch in ganzer Kraft möglich. Gilt das Erfahrene aber als Realität Gottes, so schien mir Magie vorzuliegen, das heißt eine Kausalität ohne Kausalität, eine Realität ohne Realität. Diese ist zwar bezwingend eindrucksvoll für den in Gehorsam Glaubenden, aber in der Welt ohne andere Folgen als die in der Seele des Glaubenden, der nun, ob er schwebende Chiffern oder magische Realität erfahren hat, anders lebt und handelt und denkt und dadurch in der Welt bezeugt, was jene Erfahrung bedeutet.

6. »*Offenbarung*« *selber nur Chiffer?*

Die Offenbarung schien uns entweder Realität: dann muß sie selber da sein und braucht kein Zeichen. Oder sie ist gar nicht Realität: dann ist vielmehr die Frage, ob sie als »Offenbarung« eine Chiffer der Transzendenz sein kann, die dann neben anderen Chiffern, nicht mehr aus allen | herausgehoben, gilt. Ist dieses zweite die Wahrheit, *68*
dann wird eine Wandlung des Offenbarungsglaubens, die vielleicht jederzeit auch schon da war, nun für unser Zeitalter erst recht im allgemeinen Bewußtsein notwendig. Dann würden alle Dogmen, Sakramente, Kultformen in einen Schmelztiegel geraten, der nicht die Verwirrung einer oberflächlichen Aufklärung wäre, sondern das Medium, in dem der biblische Glaube noch einmal, aus seinem ganzen Ernst unter den Bedingungen unseres Zeitalters, seines neuen Wissens, seiner neuen Methoden des Denkens, seines neuen Daseins die beschwingende, weil glaubwürdige Erscheinung fände. Diese Verwandlung liegt, vom Philosophieren her gesehen, in der Natur

i l.c. S. 491.

der Sache. Sie ist auch das Ziel des philosophischen Glaubens in unserer transzendent gegründeten Wirklichkeit. Philosophie und Theologie würden wieder eins.

Dies Ziel, so leicht hingesagt, nicht Gegenstand eines Planens, ist nicht konkret sichtbar. Nur mit unbestimmten Hoffnungen kann ein Philosophierender in diese Richtung blicken. Er muß sich dabei bewußt bleiben, daß in der Offenbarung, die ihm nur Chiffer ist, jedenfalls heute noch für manchen Bekenntnisgläubigen vielleicht ein anderes Geheimnis liegt, das er nicht einmal zu ahnen vermag.

Wohl aber gilt nicht nur für ihn, sondern für alle, welche Frieden auf Erden wollen, das Folgende: Wir dürfen nicht mehr das Auge verschließen vor einer Grundtatsache unseres abendländischen Lebens. Nicht im eigentlichen biblischen Glauben, aber in den biblischen Schriften liegt eine von ihm bis heute schwer loslösbare Grundhaltung: Die Wahrheit ist *eine,* sie ist durch die Offenbarung im Besitz der Gläubigen. Sie gilt *ausschließlich*. Alle Menschen sollen ihr, gehorsam gegenüber der Verkündigung, folgen. Das ewige Heil der Seele ist davon abhängig. Die Glaubenserkenntnis ist daher eine Sache auf Leben und Tod in der Ewigkeit, so wichtig, daß alles andere dagegen zurücktreten kann. Es ist der Teufelsfuß in den biblischen Schriften und ihren Folgen. Die Philosophie, unter diesem Einfluß, ist ihrerseits oft diesem philosophiefremden Wesen erlegen. Die Neigung zum Rechthaben hat hier einen Ursprung. Was der einen Wahrheit nicht folgt, gilt als verächtlicher Skeptizismus. Der Ernst des Spiels im spekulativen Denken verwandelt sich in den bitteren, beschränkten »Ernst« der Glaubenserkenntnis und ihres dogmatischen »Bekennens«. Der menschlich-kommunikative Zug der Wahrheit geht verloren. Der Ort der eigentlichen Entscheidung wird aus der Lebenspraxis, das heißt aus dem transzendent gegründeten, sich verwirklichenden und darin menschlich überzeugenden Ethos verlegt in den Bekenntnisakt, der schon als solcher für Philosophie eine Verkehrung des Wahrseins ist.

Das alles wird anders, wenn wir, den »verhüllenden« Charakter der Offenbarung aufnehmend, den Schritt tun, die »Offenbarung« selber als Chiffer aufzufassen. Dann
69 wäre eine Verwandlung im Grund des Offen|barungsglaubens möglich. Wenn die Offenbarung nicht mehr als Realität, sondern selber als Chiffer gilt, dann ist sie qualitativ nicht mehr herausgehoben aus der Chiffernwelt im Ganzen. Sie wäre die Chiffer, die die grenzenlose Sehnsucht des Menschen, daß Gott selbst real gegenwärtig würde, einen Augenblick als erfüllt ansehen ließe, um sogleich in die Härte und Größe seines geschaffenen Freiseins zurückzutreten, für die Gott unerbittlich verborgen bleibt.

e. Die Weisen der Chiffern

Das Reich der Chiffern ist keine Reihe nebeneinander stehender Zeichen. Gemeinsam ist nur eines, daß sie mehr als Zeichen sind. Denn Zeichen bezeichnen ein anderes, das auch direkt gesagt, gesehen, gekannt werden kann. Chiffern bedeuten eine Sprache,

die nur in ihnen selbst, nicht durch Bezug auf ein anderes hörbar ist, und deren sprechendes Subjekt selber ungekannt und unkennbar und unerschließbar ist. Aber die Chiffern lassen sich deuten, doch so, daß ihr Sinn unerschöpfbar ist und die Deutung im Grunde durch andere Chiffern geschieht.

Was kann Chiffer sein? Alles, was ist, und was von Menschen hervorgebracht wird, Reales, Vorgestelltes, Gedachtes.[i] Man findet sie in der mythischen, religiösen, philosophischen, in der dichterischen und künstlerischen Überlieferung.

Das Reich der Chiffern entzieht sich einer ihrem Wesen angemessenen Ordnung. Ein Entwurf der Welt der Chiffern wird vielmehr zu einer unabschließbaren Beschreibung und Sammlung des historisch Vorgekommenen. Es wird äußerlich und neutral gesehen und verblaßt zu Unwirklichkeiten und wird in der Ordnung zu einem leblosen Herbarium.

Man mag, die Vielfachheit sondernd, Rangordnungen und Dimensionen der Chiffern unterscheiden, aber es wird kein abgeschlossenes Reich und keine gleichbleibende Ordnung. Denn die Chiffern sind nicht feste Gebilde, sondern wandeln sich selber in der endlosen Deutbarkeit, in der Aneignung und Verwerfung. Man kann sie von außen nicht fassen, ohne sie zu verderben zu etwas wie Fahnen oder Schlagworten. Da sie keine Fixierung zulassen, ohne zu erlöschen, sie vielmehr zur Bewahrung ihres Lebens der Schwebe bedürfen, ist philosophisch das Sprechen in Chiffern nur so lange wahrhaftig, als dieses Schwebende bleibt.

Dichtung und Kunst bringen in der Anschauung die reinste und herrlichste Chiffernsprache hervor. Sie heben aus der Barbarei heraus und lassen uns menschlich werden. Am reinsten vermochten es die großen Dichter, Aeschylus, Dante, Shakespeare. Sie stehen jenseits der Frage nach Realisierung. Sie sprechen durch ihre Chiffern ergreifend an, weil sie nicht die Leibhaftigkeit meinen wie der dogmatisch fixierte Kult in seinem Glaubensgegenstand.

| Wie zu jedem menschlichen Tun gehört auch zur Dichtung und Kunst eine Ge- *70*
fahr. Wahrheit für immer bleibt Platos Kampf gegen die Dichter, der schon bei Hesiod begann, sich von Augustin bis zu Kierkegaard und Nietzsche fortsetzte und analog bei Konfuzius war. Dieser Kampf bedeutete nie die Verneinung der Dichtung, sondern verlangte ihre Lenkung. Warum?

1. Weil sie verführen kann, schlimmen Antrieben zu folgen, die durch manche Weisen von Dichtung und Musik erregt und gesteigert werden, – weil Unwahrheit sich in die anschauende Seele senkt, – weil die Faszination durch die Anschauung als solche erfolgt.

2. Weil sie verführt zu »ästhetischer« Haltung, das heißt zum unverbindlichen Anschauen aller Dinge, zum Genuß ihres Soseins, der Gestaltungen und Formungen. Es

---

i Vgl. meine »Philosophie«, Band III.

erwächst die Lust an der Unverbindlichkeit, am Erscheinen aller Lebensmöglichkeiten, der guten wie der bösen.

Diese Unverbindlichkeit ist nur die Entartung der einzigartigen Freiheit im Spiel des »interesselosen« Anschauens, wie sie durch Kunst und Dichtung gewährt wird. Ohne sie bleibt der Mensch im finsteren Ernst, in der Abgeschlossenheit des Dumpfen und der Zwecke, in der Unoffenheit seines Wesens überhaupt.

Das Spiel der Anschauung ist wahr in dem Maße, als das Gesehene zur Chiffer wird. Dann wird alles, das Häßliche und Unheimliche der Natur und des Menschen, die Verbrecher für Dostojewski, das Dirnenleben für Toulouse-Lautrec zur wahren Chiffer. Das Spiel ist unwahr in dem Maße, als es das bloße Selbstverständnis der Verwahrlosung, die Frechheit des Gemeinen, das chaotische Treiben als Lust an der Verzweiflung im Bilde vollzieht. Man spricht in der Dichtung und Kunst wohl von »Qualität«. Dieser vieldeutige Ausdruck deckt alles, weil er ein bloßes Können der Technik zusammenfallen läßt mit der Transparenz der als Chiffer geschaffenen Gestalten.

Die Verwahrlosung zu ästhetischem Genuß und dessen Ineinsfließenlassen mit der nun gewiß nur vermeintlichen Erfahrung des Offenbarungsglaubens zeigt sich sogar gelegentlich bei Theologen, die vom modernen Ästhetizismus sich einen Augenblick anstecken lassen. So redet ein junger Theologe von Bekenntnisformeln der Reformationszeit als »geschliffenen Wortgebilden«, die uns »Zeichen, Chiffer, Sprache für das eine und eigentliche sind, das aus ihnen von jeher zu sprechen versucht hat: Aussage, Mitteilung, Sprache vom Glauben für Glauben«. Er hört die »in ihren Formeln eingefrorene Musik«. Es ist nicht weit, dann würden auch die biblischen Offenbarungstexte in diesem Sinne genossen werden. Es ist dieselbe Verkehrung, wie der kultisch werdende Genuß von Wortgebilden und Dichtungen im modernen Snobismus.

Eigentümliche, verkannte oder irreführende, selten in der Wahrheit ihrer Größe gesehene Erscheinungen sind Dichter und Künstler wie Hölderlin und van Gogh. Was
71 sie in den Jahren beginnender geistiger Er|krankung an der Grenze menschlicher Möglichkeiten schaffen, ist eine Chiffernwelt, die anders als die der Dichter und Künstler sonst, aber nicht weniger tief ergreift. Was sie geschaffen haben, ist etwas geistig Objektives, das als Werk und Welt besteht. Zwischen dem, was sie als Einzelne erfahren und vollziehen, und dem, was Völker in Kultus, Mythus, Offenbarung gemeinschaftlich haben, ist eine Analogie, aber auch nur eine Analogie. Denn was ihnen selbst galt, hat eine Weise der Leibhaftigkeit und eine anders als sonst verborgene Sinnhaftigkeit, die nur auf dem Boden des geistigen Krankheitsprozesses möglich sind. Diese Kranken bringen weder Mythus noch Offenbarung, die ihre Wirksamkeit haben in der Gemeinschaft von Völkern. Aber sie bringen Chiffern hervor und sind selber durch ihr ganzes Dasein ergreifende furchterregende Chiffern. Was bei ihnen nur auf dem Boden des Wahnsinns, aber nicht allein durch den Wahnsinn möglich wird, zieht auf eine singuläre Weise an. Unheimlich und glaubhaft sprechen sie aus einer Tiefe, aus der durch sie Unsagbares sagbar wird. Wer nicht menschlich blind ist, kann nicht ohne Entset-

zen diese wundersamen Schönheiten sehen. Er kann an deren Tiefen schaudernd teilnehmen, auf eine in der Tat einzige Weise betroffen von Wahrheit sein, hingerissen von der unvergleichlichen Reinheit Hölderlins (zumal unter Lenkung durch die entdeckenden Blicke Hellingraths, des im kongenialen Verstehen ebenso reinen Jünglings).[177] Aber die Wirklichkeit unserer Existenz verbindet sich nicht mit diesen seltenen Dichtern und Künstlern, wenn sie ihnen Raum gibt an der Grenze. Wer mit ihrer Welt leben möchte, muß sich selbst betrügen entweder in ästhetischer Unverbindlichkeit oder in künstlich gemachtem Unfug (wie es nach dem ersten Weltkrieg junge Leute gab, die mit Hölderlin in Kapellen Mysterien feierten).[i178]

Philosophie kann Chiffern jeder Herkunft aneignen. Sie bringt selber in ihrer Spekulation Chiffern hervor. Aber keine wahre Philosophie könnte reden, als ob es in Vollmacht, wie aus einem Offenbarungsglauben, geschehe.

Die Weisen der Chiffern als die Formen, in denen sie ohne Unwahrheit für uns da sein können, sind also in aufsteigender Reihe: sie werden kund in ästhetischer Unverbindlichkeit als ein unermeßliches Reich von Bedeutungen, – wir gewinnen Teilnahme an ihnen in der Betroffenheit, aber in der Schwebe, – sie erhellen im Augenblick der wirklichen Situation unsere Existenz als gültige Zeichen. – Zu verwerfen aber sind die Verwechslungen, und unter diesen die grundsätzlich entscheidende: die Realisierung im Leibhaftigwerden der Chiffern.

Allen Chiffern gegenüber, die nicht in der völligen Unverbindlichkeit bloß zur Kenntnis genommen werden, findet Anziehung und Abstoßung, Aneignung und Abwehr statt: der Kampf im Reich der Chiffern.

| *f. Der Kampf im Reich der Chiffern* 72

Moses auf dem Sinai, – die Berufung der Propheten –, die Ausgießung des heiligen Geistes –, wie die Erinyen zu Eumeniden werden –, wie die blitzschnell erscheinende Athene dem Zorn des griechischen Helden begegnet, so daß er, vernünftig, sein schon ergriffenes Schwert in die Scheide zurückwirft, – und unzähliges andere ist nicht beliebige Phantasie. Noch weniger steht es auf einer einzigen Ebene oder ist von gleicher Kraft und Geltung.

Chiffern stehen im Kampfe. Sie treten uns ferner und näher. Manche leuchten auf unserem Lebensweg, andere werden als fremde, dunkle, verführende Sprache verworfen. Sehr viele bleiben gleichgültig.

Der äußere Kampf der religiösen Organisationen und staatlichen Glaubensmächte ist zum Teil auch ein Kampf von Chiffern. Aber dieser selbst ist geistig, im Inneren der Seele. Er vollzieht sich in stillen Prozessen und plötzlichen Akten. Man mag ihn deuten durch dahinter stehende andere Mächte (des Daseins, der gemeinschaftlichen

i Vgl. meine Schrift »Strindberg und van Gogh«, 1921.

Lebensordnung, der Motive aus dem Unbewußten der Seele). Aber solche Deutungen führen weg vom eigentlichen Gehalt. Für das kausale Begreifen des tatsächlichen Geschehens haben sie eine begrenzte Bedeutung, sind dabei aber endlos fortzusetzen, kombinierbar, wandelbar. Sie drängen zurück zur Vertiefung in die Chiffern selber.

Man mag die Chiffern hören gleichsam aus verschiedenen Kreisen her, die sich um die Transzendenz legen; diese Kreise selber sind nur ein Gleichnis. Man mag die Chiffern beschreiben und erörtern, sie in ihren wirkungskräftigsten historischen Erscheinungen wahrnehmen (Wissenschaft der Mythologie), je einzelne Gruppen aus eigener Ergriffenheit, sie in gegenwärtige Sprache übersetzend, zeigen (Bachofen),[179] sie einzeln und im Ganzen der Kritik unterwerfen, – es bleibt immer dieses Reich eigenen Ursprungs als Erhellung von der Transzendenz her. Es wird arm und dürftig oder reich und kraftvoll in verschiedenen Menschen und Zeiten. Wer meint, es hinter sich gelassen zu haben, täuscht sich. Er erkennt nur nicht als Chiffer wieder, was ihm stumpfer Ernst der vermeintlichen Realität geworden ist.

Der Kampf hat daher sehr verschiedenen Sinn. Er geht erstens um die Chiffernwelt als solche, sie zu reinigen, zu bewahren und nicht zu verwechseln. Er geht zweitens dort, wo einzelne Chiffern fühlbaren Anspruch erheben, um diese (er wird in der Chiffernwelt selber, mit Chiffer gegen Chiffer, keineswegs oder nur zum Schein mit rationalen Gründen gegen Gründe geführt). Ein guter Teil der Theologenkämpfe wie der Philosophenkämpfe ist, wo er nicht rein intellektuell und damit gehaltlos geführt wird, wesentlich ein Kampf in den Chiffern.

Die unausgesprochenen, stillen Kämpfe in den Seelen erfolgen um die ganze Weise
73 des Lebens mit Chiffern, oder um das, was in der Erschei|nung einer großen Chiffernwelt alles durchdringt und führt, was die Haltung zu allen Chiffern und den Umgang mit ihnen bestimmt. Es ist nicht möglich, die Welten Dantes, Calderons, Shakespeares gleicherweise aufzunehmen. Das kann, legitim an allen gleich unbeteiligt, die reine Literaturwissenschaft. Das kann, illegitim unverbindlich, die ästhetische Lebensverfassung. Wo es aber der möglichen Existenz ernst ist, da mag der Mensch wohl zu allen irgendeine Beziehung gewinnen, kann er sich überall durch sie auf eine gewisse Weise ergreifen lassen, jedoch der jeweiligen Mitte steht er entweder sich ihr verweigernd gegenüber oder in ihr mitlebend darin. Was aber jeweils diese Mitte oder das durchdringende Prinzip sei, mag man auszusprechen versuchen, und trifft es doch nicht. Denn wir sind Menschen unter Menschen, stehen im Kampf der Mächte, den wir nicht überblicken. Den archimedischen Punkt, von dem alles verständlich, alles an seinem Orte im Ganzen wahr und wirklich wäre, könnte nur die Gottheit einnehmen, nicht ein Mensch. Die größte Offenheit des die Mächte spiegelnden Dichters und das weiteste Verstehen des Philosophen reichen nicht aus. Welchen Kosmos auch die wenigen Größten hervorgebracht haben, es ist ein Kosmos im Umgreifenden und nicht selber allumgreifend.

Hier sollte nun statt des Sprechens über Chiffern die Sache selbst beginnen: die Praxis der Beschwörung der Chiffern, die Predigt, das philosophische Kunstwerk. Damit würde erst der Ernst der Möglichkeit gegenwärtig im Erwecken der Gehalte selber, im Offenbarmachen der Wirklichkeit der Transzendenz für Existenz. Aber es muß hier an einigen bloßen Hinweisen – wieder in einem anderen Reden darüber – genug sein.

1. *Der Kampf um die Offenbarung als Chifferschrift gegen ihre Realisierung als Offenbarung*

Daß reale Offenbarung und dann diese die einzige wahre sei, ist ein Glaube, den niemals alle Menschen geteilt haben und den heute nur eine Minderheit zu haben auch nur behauptet.

Der Kampf gegen den Offenbarungsglauben um die Freiheit des Kampfes in den Chiffern ist nicht der Kampf einer schlechten Aufklärung gegen die Wirklichkeit Gottes, sondern der Kampf um die Chiffern, in denen Transzendenz gehört wird, durch die Chiffern selber.

Der Gottesglaube der Philosophen und aller mit dem Gottesgedanken philosophierenden Menschen, wie er in uns durch die Bibel und die antike Philosophie erweckt, von Kind an zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes führte, will Reinheit. Er soll nicht verwechselt und nicht getrübt werden.

Der Gottesgedanke des Offenbarungsglaubens (dieser ist immer kirchlich) wehrt sich dagegen, zunächst legitim, dann aber mit verwerflichen Mitteln, wenn er seine Macht stützt auf die Massen seiner Anhänger und | die Gewalt kirchlicher Instanzen 74
und wenn er in den Zeiten, in denen er es vermag, rücksichtslos Zensur und Zwang anwendet. Geschützt – wiederum legitimerweise – durch eine Rechtsordnung gegen öffentliche Verhöhnung, gegen Störung seines Gottesdienstes, spricht er darüber hinaus – illegitimerweise – von »Verletzung religiöser Gefühle«, von »Gotteslästerung« mit der Tendenz, diese Vorwürfe für rechtsstaatliches Einschreiten gegen das öffentliche Sichaussprechen anderen Glaubens oder historischer Einsichten zu nutzen. Auf der Ebene geistiger Diskussion aber läßt sich mit Grund sagen: Der philosophische Glaube genießt keinen spezifischen Rechtsschutz. Er ist Sache der Einzelseele, nicht einer organisierten Gemeinschaft. Werden seine »religiösen Gefühle« etwa verletzt durch die Behauptung, Gott sei Mensch geworden, so muß er diese Gefühle sogleich korrigieren. Denn was zwar für ihn, wenn er selbst es glaubte und dächte, Gotteslästerung wäre, das kann er doch weder selbst so beurteilen, noch es so benennen, wenn es ihm als von anderen Menschen bekannter Glaube begegnet. Philosophie kennt keine objektive Gotteslästerung. Gott steht jenseits dessen, was sich lästern läßt. Gelästert werden immer nur menschliche Instanzen und Ansprüche. Wohl haben Philosophen nicht selten das philosophische Unrecht begangen, so wenn der Stoiker Kleanthes den Astronomen Aristarch (weil dieser die Erde aus dem Mittelpunkt des Alls entfernte) der

Gotteslästerung bezichtigte.[17] Nur umso radikaler sind solche Entgleisungen gerade dann zu bekämpfen, wenn sie bei Philosophen stattfinden.

Dasselbe noch einmal anders gesagt: Die Verwerfung des Offenbarungsglaubens, wenn ich sie für mich selbst vollziehe, ist nicht gottlos. Sie ist vor der verborgenen Transzendenz vom philosophisch Glaubenden aus seinem Gottesgedanken, der sich auf eine Überlieferung von drei Jahrtausenden und eigene existentielle Gewißheit gründet, unumgänglich vollzogen. Falsch aber wäre es, philosophierend die These zu vertreten, Gott werde durch den Glauben, den ich für mich verwerfe, verletzt. Gott, der sich nur suchen läßt, ist in diesem Suchen und vermeintlichen Finden nicht anzutasten. Nur vor mir selbst würde ich in dem mir möglichen Bezug auf Transzendenz schuldig, wenn ich dem mir nicht verständlich werdenden Offenbarungsglauben folgte.

Wenn aber die Offenbarungsrealisierung zu Gunsten des Chiffrencharakters verschwindet, dann bleiben doch die Offenbarungsgehalte. Sie sprechen unvoraussehbar und unentscheidbar mehr oder weniger an. Ob Gott am Sinai dem Moses den Dekalog mitteilt, oder ob Gott als Jesus sich für die Menschheit kreuzigen läßt und wiederaufersteht, das sind so heterogene Chiffern, daß sie keineswegs auf gleiche Weise Wahrheit bringen. Was in diesen wie allen anderen Offenbarungen zu hören ist, das kann für Menschen je nach Situation und eigenem Grunde hinreißend oder gleichgültig
75 oder abstoßend sein. Es gibt, wenn die Offen|barungsrealisierung aufgehoben ist, den Kampf um die Gehalte, die in der Form der Offenbarung sprechen. Sie bleiben, entkleidet ihrer Realität, von mächtiger Gewalt.

Mit dem Ende der Offenbarungsrealität ist auch das Ende der »Ausschließlichkeit« da, dieses kommunikationslosen Kampfes derer, die als bloße Glaubenskämpfer nicht mehr als Menschen miteinander und mit uns reden können. Sind sie ohnmächtig, so sind sie freundlich zu uns. Sind sie mächtig, so bringen sie uns um, wie frühere Jahrhunderte gezeigt haben.

2. *Die Chiffern der Gottheit*

»Du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen.«[18][1] Das ist nicht nur biblische Forderung, Gott selbst in den Mund gelegt, sondern philosophische, sachlich begreifliche Notwendigkeit. Die sogenannte negative Theologie, die Einsicht in das Nichtwissenkönnen und Nichtwissendürfen ist die Bedingung und wird zur Geburtsstätte, an der der Mensch, weil er den Gottesgedanken durch das »nicht« denkt, die Wirklichkeit Gottes in seiner geschichtlichen Existenz ungreifbar erfahren kann.

Wie aber in der Bibel ohne Preisgabe jener Forderung doch zugleich die Fülle der auf Gott gerichteten Chiffern in Erscheinung tritt, so ist trotz jener unerbittlichen Forderung der Mensch durch seine Natur als endliches vernünftiges Sinneswesen dahin gedrängt, im Transzendieren zur Gottheit hin in Chiffern sich zu bewegen, die zwar vergeblich sind, wenn sie Gott selber sein wollen, aber doch je auf ihre Weise, mehr oder weniger ansprechend, gleichsam den Weg lenken.

Beispiele:

1) Durch *Analogie* soll das Sein Gottes mit den Weisen des Seins in der Welt, diese auf ihn übertragend, getroffen werden. Analogie besagt ein Gemeinsames im Anderssein. So wird Gott zugeschrieben: Persönlichkeit, Wille, Freiheit, das Dunkel des Grundes in seiner Persönlichkeit, Macht, Zorn und Erbarmen, Liebe und Vernunft. So wird das All des Kosmos und die Herrlichkeit der Natur zur Analogie Gottes. In allem ist er zu finden, während er zugleich das ganz Andere ist.

Aber nimmermehr trifft die Analogie die Gottheit. Nicht nur die einzelne Analogie, das Analogiesein selber ist nur eine Chiffer. Und zwar ist die Analogie, wenn sie auf Gott selbst bezogen wird und nicht eine Chiffer der Sprache der Transzendenz bleibt, dann vielmehr ein die Gottheit verschleierndes und beschränkendes Näherbringen, eine Abmilderung des Ernsts seiner Verborgenheit. Das Denken der Gottheit durch Analogie ist immer ihre Verweltlichung. Das Vorstellen durch Analogien ist eine Form, der wir uns zwar nicht entziehen können, die wir aber, je entschiedener die Gottesgewißheit wird, verwerfen müssen, im Verzicht uns selber überwindend.

| *2)* Zu den Chiffern gehören *die Kategorien,* die, mit ihnen über sie in ihrem be- *76*
stimmten Sinn transzendierend, gebraucht werden, sich dessen zu vergewissern, was selber doch immer, schon wenn es auch nur genannt wird, allein durch Kategorien oder Namen genannt werden kann: Sein, Grund, Ursprung, – Transzendenz, Gott. So ist es, wenn die Stoa von Notwendigkeit und Vorsehung spricht, Plotin vom Einen, Spinoza von der Substanz, Hegel vom absoluten Geist. In seiner Logik hat Hegel in fast unüberholbarer Weise die Gesamtheit der Kategorien entwickelt und gezeigt, wie sie in allen Gruppen – und welche in den einzelnen Gruppen nicht – irgendwann in der Geschichte der Philosophie zum Absoluten gemacht wurden. Dann aber vollzieht Hegel selber den die Transzendenz für uns vernichtenden Gedanken, daß das Absolute in der Gesamtheit der Kategorien, in ihrer systematischen Vollständigkeit, gedacht werden dürfe (als die Gedanken Gottes vor der Schöpfung)[209] und gedacht werden müsse. Durch die Jahrtausende gibt es in der Tat das Spiel der Kategorien, ihrer Wiederkehr in neuen Kombinationen, immer wieder die alten Gedanken in endlosen Möglichkeiten. Deren systematische Aneignung durch Hegel ist wie eine Befreiung, mit Ausnahme seines dabei herrschenden Grundgedankens, daß er die Totalität der Kategorien für das angemessene Wissen von Gott hält. Seine geordnete Einsicht schützt zwar vor der immer neu drohenden Übertölpelung durch Behauptungen von Gott, die wie ein Glaubensbekenntnis und wie eine philosophische Erkenntnis zugleich wirken, verführt aber zum vermeintlich erkannten Gott, den ganz und gar zu kennen, dem »Mut der Wahrheit«[210] nicht verschlossen sei.

3) Im christlichen Abendland ist die merkwürdigste und dauerhafteste Chiffer die *Trinität:* Gott ist einer in drei Personen. Der Gedanke der einen Gottheit hat in der Bibel, hat bei Plotin etwas Hinreißendes. Aber der Eine oder das Eine ist nicht die Zahl eins, denn die Zahl eins ist als solche leer und dürftig. Um diese Irreleitung der Chiffer

durch die Zahl eins zu verwehren, konnte die drei gedacht werden (aber nun als Absurdität oder Mysterium), um die Chiffer der Zahl wieder aufzuheben. Der Weg dieser Spekulation scheint folgender: Das Mysterium sollte sich mit der ewigen Lebendigkeit der drei Personen ineinander erfüllen. Die Spekulation der Dialektik im Dreischritt sah das Spiegelbild der Trinität in allen Sphären des Weltseins (Augustin) und begriff so aus der Trinität die Schöpfung in ihrem dialektischen Charakter, während doch vorher erst durch Übertragung dieser Dialektik aus der Welt auf Gott die Trinität ihre Fülle des Verstehbaren im Mysterium erhalten hatte. Dieses ganze spekulative Gebilde aber, in dem 1 gleich 3 gilt, soll nicht in Zahlen begriffen werden, die nur äußerlicher Leitfaden sind, der, wenn er für die Sache genommen würde, in der Absurdität der Identität von 1 und 3 verschwindet. Die Anschauung der Trinität durch Weltvorstellungen ist ebenso wie
77 die Zahl (ob 1 oder 3) rückgängig zu machen, so | daß am Ende im Verschwinden dieses ganzen spekulativen Spiels wieder der schlechthin verborgene Gott allein wirklich ist.

4) Nur eine Weise scheint es zu geben, in der der ferne und verborgene Gott dem Menschen nahetreten kann: dadurch, daß *Gott selbst Mensch wird* (der Glaube im Neuen Testament). Das geschieht nicht durch philosophische Spekulation, sondern für den Glauben durch die Handlung Gottes. Diese gilt dem Glauben als geschichtliche Realität, nicht als ableitbare und begreifliche Notwendigkeit. Die Urgemeinde sah den auferstandenen Christus und von da her zurückinterpretierend im lebendigen Menschen Jesus Gott selbst: Jesus Christus ganz Mensch und ganz Gott.

Dieser Glaube wurde zum Ausgang der Spekulation der Dogmatik und der Philosophie von Augustin bis zu Hegel hin. Die Dogmatik entwickelt vor allem das Mysterium, die Philosophie (etwa in Anselm und dann in Nicolaus von Cues und wieder ganz anders in Hegel) begriff das geschichtliche Ereignis, die Tat Gottes, aus einer allgemeinen Notwendigkeit. Ohne Christus wäre Gott nur fern, fremd, Zorn und Schrecken, durch Christus als Mittler ist der Weg zu ihm geöffnet. Der Mittler, selber zugleich Gott und Mensch, ist da. An ihn kann der Mensch sich halten.

Diese Chiffer Gottes durch einen wirklichen Menschen, der Mensch und nicht Mensch ist, hat durch die Zeiten die einen tief und gewaltig angesprochen. Den anderen war und ist sie bis heute »Ärgernis und Torheit«.[46] Ärgernis den Juden wegen der Antastung Gottes in einer gotteslästerlichen These, Torheit den Griechen, die die Sache nicht weiter berührte, sondern denen sie nur als wunderlich und indiskutabel galt.

Kierkegaard (Pseudonym H. H.) schreibt: »Er sagte selbst, daß Er Gott sei. Das ist genug, hier, wenn irgendwo und irgendje, gilt es auch absolut: entweder – oder, entweder anbetend niederfallen oder mit dabei sein, ihn totzuschlagen, oder ein Unmensch sein, in welchem keine Menschlichkeit ist, der nicht einmal aufgebracht werden kann, wenn ein Mensch für Gott sich ausgeben will.«[201]

Dazu denkt, wer die Menschwerdung Gottes, Gottes wegen, nicht glauben kann: 1. Jesus hat nie gesagt, daß er Gott sei. Das läßt Johannes ihn sagen aus dem Begehren des Glaubens, der nicht der Glaube Jesu war: Gott als Menschen zu sehen.[202] Dieses Be-

gehren hat immer wieder im Abendland Christus glauben lassen. Es hat in Asien Buddha und Konfuzius im Laufe der Zeit zu inkarnierten Göttern werden lassen. – 2. Das Entweder-Oder ist für Kierkegaard keine absolute Alternative, sondern läßt für ihn eine dritte Möglichkeit: die des »Unmenschen«. Als Unmensch wird angesprochen, wer an dem teilnimmt, was von jeher in der Vernunft philosophischen Glaubens sich gründete und eigentlich menschlich war: Ein Mensch, der sich für Gott ausgibt (was Jesus nicht getan hat), gilt, wo immer er auftritt, als wahnsinnig, ist nicht Gegenstand der Empörung, sondern der Fürsorge. – 3. »Mit dabei sein, ihn totzuschlagen«, diese Chiffer in der Kierkegaardschen Alternative ist ungemein sprechend. | Zwar gilt sie nicht für *78*
den, der den Glauben an die Menschwerdung nicht teilt, oder vielmehr: dieser nimmt sie so einfach nicht an. Aber sie wirft ein unheimliches Licht vielleicht in Grundbedingungen unseres Daseins. Wie sind wir vielleicht ständig dabei, die Wahrheit totzuschlagen? Wir wollen es nicht wissen und meinen unter günstigen Lebensumständen, es uns verschleiern zu können. Hier ist vielleicht die Wirklichkeit des Juden Jesus von Nazareth unvergleichlich erleuchtend als Chiffer seines Gottesvolkes und der Menschheit in ihrem transzendenten Grunde. Ich gehe hier nicht darauf ein.

Religionsgeschichtlich gibt es die Ineinssetzung Gottes mit einzelnen Menschen in allen großen Kulturen in mannigfachen Gestalten. Das spezifisch Christliche ist, daß Gott nur dieses eine Mal in einen Menschen inkarniert geglaubt und daß diese Inkarnation zur Mitte der Auffassung von Gott, Welt und Mensch wird.

Die Spannung im Denken der Inkarnation ist die zwischen geschichtlicher Realität als Offenbarung und allgemeiner Einsicht als Chiffer. In der Realität der Offenbarung verschwindet die Philosophie und bleibt nur Gehorsam und sacrificium intellectus. In der allgemein gedachten und im Seinsganzen dann individualisierten Chiffer verschwindet die Offenbarung. Was dann die Chiffer der Menschwerdung ist, sei es etwa beim Cusanus, sei es bei Hegel, das ist nur zu erörtern zugleich mit der Chiffer dieser großen Metaphysiken in ihrem Seinszusammenhang im Ganzen. Diese aber sind selber geschichtliche Gebilde für uns, die wir im Spiel mitzudenken versuchen, aber in der Schwebe halten, vielleicht dem Cusanus nah, Hegel jedenfalls ganz fern.

3. *Der Versöhnungsgedanke*

Die Grundverfassung des Menschen im Dasein scheint auf entgegengesetzte Weise erfahren und gedacht zu werden. Die Erfahrung von Unheil kann entweder beiläufig oder grundlegend sein. *Beiläufig* ist sie, wo das Sein und in ihm das Menschsein als in ewiger Ordnung bestehend, die Herrlichkeit der Welt und Seligkeit des Menschen in wunderbarer Harmonie vollendet gesehen werden; dann ist das Unheil vorübergehende Abweichung, die bald wieder in die Ordnung zurückgebracht wird. *Grundlegend* aber wird die Erfahrung, wenn Welt und Menschsein als im Grunde verdorben, als ein sich fortzeugendes Unheil, als Grauen und Schrecken, als ausweglos gesehen werden. Dann ist der Drang nach Erlösung aus dem Unheil maßgebend.

Es scheint sich um eine Alternative zu handeln. Auf jeder Seite wird zwar von der entgegengesetzten ein Moment aufgenommen. Die harmonische Verfassung leugnet nicht das Unheil, ist zu tiefer, sehnsüchtiger Klage fähig, aber bleibt doch geborgen. Die verzweifelte Verfassung sieht die Momente von Schönheit und Glück in der Welt; da diese aber vergänglich, ungenügend, unverläßlich und trügerisch sind, bleibt noch
79 | in ihrem Genuß der verzweifelte Schmerz. Die eine Seite (die harmonische Verfassung) beklagt den »ungesunden«, qualvollen Zustand der anderen; diese umgekehrt verachtet die oberflächlichen Harmonievorstellungen in dem für ihren Blick sich selbst täuschenden Scheinglück der ersten.

Die Gebrochenheit des Daseins wird als Leiden und als Schuld gesehen. Mit Leiden, mit dem Schreien des eben Geborenen beginnt das Leben. Das erste Bewußtwerden ist schon mit Keimen von Schuldbewußtsein verbunden. In der Reife der Einsicht, mit voller Klarheit in der Achsenzeit der Weltgeschichte (im letzten Jahrtausend vor Christus) wird offenbar: Nicht dieses oder jenes Leiden, nicht diese oder jene einzelne Schuld (als einzelne gedacht, scheinen sie auch vermeidbar zu sein), sondern durch sich selber im Ganzen ist das Dasein aus seinem Ursprung her Leiden und Schuld (und dazu Kampf und Zufall).

Buddhismus und Christentum geben Antworten, auf Grund deren sie Wege der Erlösung zeigen. Beide sprechen in Chiffern, in bezwingendem Ernst, gerichtet auf die Wirklichkeit der Transzendenz und die Wirklichkeit der menschlichen Existenz. Die Chiffern zeigen die Herkunft des Unheils und die Erlösung. Ich beschränke mich auf das Christliche.

Hier ist von Erbsünde, von Gnade und Versöhnung die Rede. Es sind Auffassungen und Antworten auf die menschliche Grundsituation. Diese ist als solche philosophisch für jeden Menschen faßlich und verstehbar. Aber in dieser spezifischen Antwort des Offenbarungsglaubens, ausgesprochen in den dogmatischen Thesen der Glaubenserkenntnis, zeigt sich die Unverständlichkeit, die nur für den Glauben vielleicht hell sein kann. Er ist ein in sich geschlossener Glaubenskreis: durch Gnade wird der Glaubende sich erst als Sünder erkennbar und zugleich wird ihm die Rettung geboten in der Versöhnung mit Gott. Wer nicht in diesen Kreis eintritt, der muß in dessen Chiffern deren Realisierungen sehen und damit notwendig verwerfen: die mit der Existenz des Menschen sich zeigende totale Schuld wird zur substantiellen Erbsünde; die Chiffer der Unsterblichkeit wird zur Auferstehung der Leiber, die stattfindet, wenn die Posaunen die Gräber öffnen zum jüngsten Gericht; der Mensch Jesus als eine prophetische Gestalt, die wie keine andere revolutionär in die unermeßliche Größe des Unheils, in die Tiefe der Liebe, in die Radikalität der notwendigen Umkehr leuchtet, wird zum Christus als der realen Inkarnation Gottes. Wer aber, weil er in den Glaubenskreis nicht hineinzuspringen vermag, daher diese Objektivierungen auf andere Weise, wahrscheinlich unzureichend, deutet, der ist doch auch von ihnen noch angesprochen, wenn sie ihm wieder zu reinen Chiffern werden. Sie bewegen ihn zur kritischen Besinnung auf sich selbst.

Der Gedanke der Erbsünde (nicht als Realisierung eines Aktes Adams und der durch ihn allen kommenden Menschen eingeborenen Qualität) wird wahr als Chiffer eines Nicht-in-Ordnung-Seins vor aller Bemühung | des Menschen um das Rechte. Denn der *80*
Mensch sieht sich im Umgang mit sich selbst in Widerstände verwickelt, immer von neuem einem von ihm doch längst erkannten Versagen trotzdem preisgegeben, so daß er als Existenz kämpfen muß in der Spannung zwischen der Verfallenheit, die er immer schon in sich vorfindet, und der Freiheit, die es ihm selbst anheimstellt, daß er sich herausreißt und umkehrt.

Diese Chiffer verführt ihn aber gefährlich, wenn er zur Gnade in der Weise seine Zuflucht nimmt, daß er sagt: ich bin nun einmal so, und Gnade! Gnade! ruft. Sie demütigt ihn mit Recht, wenn er auf sich stolz sein will. Sie läßt ihn spüren, daß er zwar auf sich selbst angewiesen ist, daß er aber, wenn ihm der Aufschwung durch Freiheit gelingt, er sich selbst sich geschenkt weiß. Denn er hat erfahren, daß er sich ausbleiben kann. Nichts kann er von realer Gnade als faktischen Eingriff von außen und Erlebnis erfahren. Nichts kann er durch Objektivierung eines Heilsprozesses, der ihm von außen zuteil wird, erwarten. Aber sogar diese Heilsgeschichte mag zu ihm als einem sinnlich-endlichen Wesen als Chiffer sprechen: sie bringt ihm näher das, was seine ganze Kraft allein in der sich selbst geschenkten Freiheit hat und doch im Ganzen sich nicht allein helfen kann.

Nur soweit diese Chiffer die Freiheit selbst ermutigt und zum Äußersten ihrer Möglichkeiten drängt, bleibt sie wahr. Im Augenblick aber, wo sie dem Menschen zur Entspannung verhilft, er in der »Gnade« sich beruhigt, und, in der Gewißheit der Rechtfertigung, der Erlösung und der Versöhnung durch Gott nunmehr »tapfer sündigt«, wird die Chiffer verderblich. Dann wird die einzelne, allein greifbare Schuld gering geachtet, um in der ungreifbaren Totalschuld sich zu beruhigen. Statt die Reinigung in sich selbst zu vollziehen und zu tun, was in der Welt möglich ist, soll eine »Rechtfertigung durch den Glauben« gelten. Wer die Erbsünde als totale Schuld anerkennt und als Sünder im Ganzen lebt, hat die Neigung, sich der Anerkennung der ganz bestimmten Schuld hier und jetzt und deren Wiedergutmachung zu entziehen. Er wird im Gewande der Demut vor Gott stolz auf seine ungeheure Glaubenstat, seine totale erbsündige Schuld anerkannt zu haben. Mit Gott ist er versöhnt. Kein Mensch darf ihn wegen der Bagatellen weltlicher Einzelschuld beurteilen.

Die Chiffer einer »Versöhnung« mit Gott hat aber trotzdem ihre große Wahrheit: im sonst trostlosen Unheil und in dem verzweifelten Schuldbewußtsein hat sie eine Kraft der Aufrichtung, der Neugeburt aus dem totalen Zusammenbruch, weil in der vernichtenden Endgültigkeit wieder Möglichkeit eröffnet wird.

Etwas Unangemessenes behält die Chiffer immer dann, wenn Not, Elend, eigene Schuld, erfahrene Ungerechtigkeit und Zustände in ihrer Schrecklichkeit verdeckt werden: Wahrheit muß darauf bestehen, daß das Elend in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Realität anerkannt werde.

81 | Die Chiffer wird unangemessen auch dann, wenn in ihr die Befreiung von Schuld anders erwartet wird als von Sühne, guten Handlungen und verläßlicher Haltung in dieser Welt. Verzeihung gibt es zwischen Menschen. Es ist dieser, wenn er echt ist, wunderbarste Akt menschlicher Kommunikation: das Unrecht wird von beiden Seiten (obgleich es in Art und Maß noch so verschieden sein mag) anerkannt. Aus der Liebe in rückhaltloser Wahrhaftigkeit geboren, gründet die Verzeihung neue liebende Kommunikation. Die Schuld bleibt in ihren Folgen (das wird in der Chiffer der ewigen Höllenstrafen erschreckend aber zweideutig, wahr und falsch, gedacht). Sie ist darum doch nicht absolut, sondern wird aufgenommen in das Ganze, das durch den guten Willen in der Kommunikation entsteht. Aber sich von Gott anders verzeihen zu lassen als dadurch, daß Menschen sich verzeihen, ist der Anfang der Flucht vor den Menschen und sich selbst.

Versöhnung durch den Glauben an den objektiven Heilsprozeß, in dem Sinne, daß ich glaube, durch Christi Opfertod und Auferstehung erlöst zu sein, ist philosophisch unbegreiflich, wenn sie als »Rechtfertigung allein durch den Glauben« (Paulus, Luther) gemeint ist.[420] Das Staunen vor dem Faktum solcher Glaubensbehauptung fördert ein mögliches Verständnis nicht. Die völlige Unbetroffenheit im Nichtverstehen läßt nur übrig die Betroffenheit von der Tatsache, daß Menschen so gesprochen haben und sprechen, und die Beobachtung der Folgen in ihrem Leben. Nicht einmal als Chiffer vermag ich mir diese »Rechtfertigung« zugänglich zu machen. Wie kann Glaube an etwas, das in einem Bekenntnis, in Aussagen niedergelegt wird, ein Verdienst sein? Wo Offenbarungsrealität nicht einmal mehr als mögliche Chiffer spricht, da ist eine unheimliche Grenze fühlbar, die beunruhigt.

Ganz anders wieder die fragwürdige Versöhnung, die auf christlichem Boden Grund und Abschluß der Hegelschen Philosophie ist. Es ist eine begriffene und im Begreifen vollzogene Versöhnung, in der alle Negativität zwar aufgenommen ist, aber als überwunden gilt. Hegel weiß zu viel. Es wird unglaubwürdig; diese im Wissen durchschaute Versöhnung ist keine. Ihre Chiffer gewährt eine trügerische Beruhigung.

Wieder anders ein Grundvertrauen, das sich nicht begründen kann, nicht weiß, zwar an allen unüberwindbaren Schrecken, an Geisteskrankheiten (Natur) und untilgbarer Bosheit (Freiheit), an der Möglichkeit des Untergangs von allem, was Welt ist, und heute an der Möglichkeit der Selbstvernichtung der Menschheit und allen Lebens auf der Erde zu scheitern scheint, und sich doch wiederherstellen kann. Vertrauen worauf und wozu? Die Sprache reicht nicht dahin. Das Wort selbst ist schon zu viel. Der verborgene Gott und dies grundlose Vertrauen gehören zusammen – für kein Wissen erreichbar, in keinem Glaubensinhalt zu bekennen.

82 | 4. *Theologia gloriae und theologia crucis*

Luther (zumal in der vorzüglichen Darstellung durch Theodosius Harnack)[203] hat mit dem ihm eigenen Zorn sich gegen die theologia gloriae des Thomas und der Sorbonne gewendet und die theologia crucis in den Mittelpunkt gestellt: allein durch das Kreuz

führt der Weg zu Gott. Von Gott können wir direkt nichts wissen. Die Vertiefung in seine Herrlichkeit ist Torheit und Ablenkung; das ist leicht und phantastisch. Für das Heil der Seele aber kommt es darauf an, die Nachfolge im Kreuz und die Erlösung durch Kreuz und Auferstehung zu finden; das ist schwer und real.

Karl Barth ist Luthers Gedanken gefolgt: »Die Versuchung aller christlichen Verkündigung ist ..., zur mehr oder weniger gewaltigen Mitteilung eines unverborgenen Gottes überzugehen. Wer wollte nicht lieber theologus gloriae als theologus crucis sein? Schon aus Menschenfreundlichkeit, um von der Bequemlichkeit nicht zu reden. 99 Prozent von dem, was heute von den Kanzeln auch der Reformationskirchen als ›Evangelium‹ sich vernehmen läßt, ist unter irgendeinem Vorwand und in irgendeiner Wendung theologia gloriae.«[204] Darin will der menschliche Geist mit der ihm eigenen Gewalt »direkt mitteilen statt bezeugen«, er »eilt am Kreuz vorüber« und wird »zum Verräter des Wortes Gottes«.[i205]

Das Sprechen in der Chiffer des Kreuzes verstehe ich untheologisch so: Jesu Leiden bis in den Tod (das letzte Wort am Kreuz: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!)[206] war die Folge seiner geistig revolutionären, alles Vorhergehende überbietenden Wahrheit und bezeugte sie. Als Jude, in der Nachfolge seiner großen prophetischen Vorgänger, bestand er darauf, das Unheil des Menschen anzuerkennen, nicht darüber hinwegzugehen, es nicht wegzureden durch irgendwelche mildernde Deutungen. Mit unvergleichlicher Rücksichtslosigkeit enthüllte er und ließ die Welt sich enthüllen. Aber er tat es kraft seiner Liebe aus einem überwältigenden Gottesglauben, selber schon im Reiche Gottes. Er wandte sich gegen die Zufriedenheit der Wohlgeratenen und Erfolgreichen, der Moralischen und der Glücklichen. Er zeigte in der Bergpredigt, deren Verwirklichung in dieser Welt unmöglich ist, wie in dieser Welt Menschen aus dem Reiche Gottes handeln würden. Jesus wurde vernichtet wie Sokrates, weil solche Wahrheit, die keine Rücksicht nimmt, unerträglich ist: den Herrschenden, weil er ihr furchtbares Unrecht entlarvt, – den Massen, weil er nicht politisch als weltlicher König durch seine Macht bessere Zustände und das irdische Glück zu schaffen bereit ist, weswegen sie dem Verbrecher Barrabas, nicht Jesus für den römischen Straferlaß den Vorzug geben.[ii207] Die Wirklichkeit des Menschen Jesus ist eine unvergleichliche, einzige Chiffer der Möglichkeit des Menschen vor seinem Gotte.

| Was die Glaubensschöpfung der Apostel und die Kirchenstiftung daraus gemacht *83*
haben, ist etwas anderes. Das neue Unheil der Kirche ist, an diesem Jesus, dieser Wirklichkeit des Menschen vorbeireden und vorbeileben, diese Chiffer des grenzenlosen Leidens an der Wahrheit und durch die Wahrheit verleugnen zu wollen. Was dem Menschen möglich ist, der, Jesu Gottesglauben folgend, in dieser völligen Unbefangenheit und Rückhaltlosigkeit zu leben vermag, – dieses Äußerste ließ die Kirche wieder in den Hintergrund

i *Zwischen den Zeiten,* Jg. 7 (1929) S. 439–440.

ii Vgl. über Jesus meine Darstellung in meinen »Großen Philosophen«, Band I, S. 186–214.

treten, erhöhte es zu einer einmaligen Opfertat Gottes, um durch diese den Menschen für die Ewigkeit zu retten, ihn aber von solchem Opfer zu befreien. Wenn er dem kirchlichen Bekenntnis glaubt und gehorsam gegen die Kirche ist, darf er beruhigt sein.

Das ist das Ergreifende, wenigstens als ein Moment, in der Empörung Luthers gegen die theologia gloriae. Aber die wirklichen, vielfach möglichen Wege in der Nachfolge Jesu, von Menschen beschritten, die Ernst damit machten, unter anderen die unter sich ganz verschiedenen Wege Franz von Assisis oder Kierkegaards, sind für die Kirche unannehmbar. Doch sie werden von ihr aufgenommen und genutzt, soweit sie sich einordnen lassen in das auf andere Weise großartige Denk- und Lebenssystem der Kirche, indem ihnen die Spitze abgebrochen, das Wesentliche genommen wird. Die Menge der im Gehorsam gegen die Kirche vollbrachten Opfer, die bewunderungswürdigen Verzichtleistungen, die immer wieder auftretenden mutigen Kirchenmänner können nicht darüber täuschen (abgesehen von den schrecklichen Realitäten der Kirche durch alle Jahrhunderte), daß hier ein anderer Gehorsam wirkt, ein durch den Halt an der Kirche als der Mittlerin der Gottheit eingeschränktes Wagnis, bei dem man nicht weiß, was stärker ist, die Kraft des Kirchenglaubens oder des Gottesglaubens.

Vielleicht hat Karl Barth recht mit seinen »99 Prozent«. Ich weiß es nicht; ich hoffe, daß er unrecht hat (in was für einer Gesellschaft befänden wir uns dann nach ihm mit solchen Pfarrern!). Aber auf andere Weise könnte man auch an seinem einen Prozent zweifeln. Die theologia crucis schien wenigstens manchmal verkündet zu werden in einem Stil der Heilsverherrlichung, in einem Ton der Gnadenzufriedenheit, daß es wie eine andere theologia gloriae anmuten konnte.

Von der theologia crucis und zu ihrer Rechtfertigung sage ich nichts. Durch sie ist der Blick auf die Herrlichkeit der Welt und des Geistes, die vor der Gottheit liegen und nicht die Gottheit sind, dieser zur Gottheit hin beschwingende Blick, nicht zu zerstören. Aber die verborgene Gottheit steht kraft ihrer Wirklichkeit über allen Gegensätzen, auch dem von theologia gloriae und theologia crucis. Etwas anderes ist Vertrauen und Unterwerfung gegenüber dem ganz Unbekannten: »der Herr hats gegeben und der Herr hats genommen, der Name des Herrn sei gepriesen«[208] – und Dank. Das ist die Grenze zum philosophischen Glauben.

84 | 5. *Die Kämpfe der Theologen*

Nationale Instinkte, eigenständige Überlieferungen und Lebensformen, der Kampf um Macht in der Kirche ebensosehr wie der um die Macht der Kirche in der Welt, dies alles macht die Glaubensinhalte politisch. Aber trotz der Stärke dieser Kausalfaktoren für den Gang des Geschehens, können wir in ihnen nicht das Wesentliche sehen. Denn daß die Kirche überhaupt da ist, ist nur aus der Wirklichkeit des Glaubens zu begreifen. Und daß so heftige Kämpfe um Dogmen, Riten, Bekenntnisse stattfinden, ist wesentlich aus der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeiten von Mächten zu begreifen, die in Chiffern sich verstehen, einigen und abwehren.

Der Kampf in diesen Chiffern ist verborgen immer da. Oft fehlt ihm das Bewußtsein seiner Bedeutung, der Herkunft des erregenden Anspruchs. Dann bleibt das Wissen aus von der Gefahr für den Glauben selber durch die praktischen Folgen des jeweils bestimmten Chifferndenkens.

Die Kämpfe der Theologen um die wahre Glaubenserkenntnis sind gemeint und können aussehen, als ob hier in fortschreitender Einsicht, analog zur wissenschaftlichen Forschung, eine einzige zum Grunde liegende Tatsache (»einen anderen Grund kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist«)[184] besser im Verstehen des Glaubens erkannt würde. Jedoch kann von Fortschritt keine Rede sein, sondern nur von unaufhörlichen Kämpfen der Glaubenserkenntnis, in denen verschiedene, von außen nicht übersehbare Glaubensmächte sich gegenüberstehen. Diese Mächte werden sich selbst in diesem Glaubensverstehen klarer (wenn es nicht bloße intellektuelle Zänkerei ist). Sie stellen ihre Symbole und Bekenntnisse wie Fahnen auf.

Je nach Situation geraten sie in den äußersten Kampf auf Leben und Tod, wenn sie sich nebeneinander im Dasein nicht dulden wollen. Oder sie suchen ihr Gemeinsames im Grunde, grenzen sich freundlich ab in Vordergründen und wissen sich einig im Glauben selbst. Zwischen diesen beiden Extremen liegen viele Möglichkeiten.

6. Beschwören in Chiffern und Predigen

Philosophische Beschwörung der Transzendenz und Predigen sind auf das Gleiche bezogen. Der Unterschied ist: jene Beschwörung ist freie kritische Bewegung, dieses Predigen ist gebundene Verkündigung der Offenbarung. Dort ist Vollmacht allein durch die eigene Verantwortung jedes einzelnen Menschen, der er selbst sein kann; hier ist Vollmacht durch Stiftung der Kirche und übertragenes Amt.

Der philosophisch Glaubende kann nicht predigen. Denn er müßte verkündigen und hat nichts zu verkündigen. Daher ist die Predigt in der Kirche ihm mit Recht verwehrt. Der Ordinierte ist dazu im Amt, ausgestattet mit kirchlicher Vollmacht zur Predigt.

Erst wenn die Verkündigung in der Kirche den Charakter der Verkündigung von Offenbarungsrealität, von Dogma und Bekenntnis abstreifen | oder im Sinn verwan- *85*
deln würde (was heute bei allen Kirchen utopisch aussieht) und wenn sie mit der Beschwörung der Transzendenz in der Sprache der Chiffern den Ernst der Existenz des Menschen aus der Tiefe nicht schwächen, sondern steigern würde, dann würden das philosophische Beschwören der Transzendenz und das auf Vollmacht sich berufende Predigen nicht mehr auseinanderfallen. Der Widerstreit zwischen Theologie und Philosophie bestände nicht mehr.

Keine Voraussage ist möglich, ob die Kirchen von innen heraus diese Wandlung hervorbringen werden. Nur dadurch würden sie ineins mit den wahrhaften und verborgenen Kräften in den modernen Menschenmassen, würden sie erst mit der Härte der Sprache der Realität, mit der Kraft der Liebe und mit der Führung durch die Ver-

nunft den praktischen Ernst erwecken, der die Welt bewegen könnte. Wenn aber der Ernst außerhalb der Kirchen in der persönlichen Freiheit des Einzelnen allein gewonnen wird, so ist er heute noch, trotz der Kraft für den Einzelnen, zur Unwirksamkeit in die Breite, in der großen Gemeinschaft aller verurteilt. Seine Erscheinung in der Welt verweht, als ob sie nichts sei.

Was vom philosophischen Glauben heute öffentlich und gemeinschaftlich wird, ist so wenig, daß seine Ohnmacht Gegenstand der Verachtung ist. Was wir aber in den Offenbarungsgläubigen sehen, damit mögen wir irren. Oft mag ein Typus getroffen werden, der selber eine Ableitung und nicht das Wesentliche darstellt. In der Anwendung auf den Einzelnen ist die Auffassung vielleicht oft ungerecht oder blind.

Der Gang der Dinge wird heute immer auch durch die Formung der Glaubenskräfte seitens der Kirchen und ihrer Dogmatik mitbestimmt. Versagen diese, wie es heute aussehen kann, dann verfällt die Welt an den Wissenschaftsaberglauben, damit an den Unglauben überhaupt und an die Unfreiheit. Daher möchte die Philosophie leisten, was sie vermag, damit ihre Vernunft in das Glaubensdenken der Kirchen eindringe, damit dieses selber glaubwürdig für alle und zu der Stätte werde, an der die wissenden Menschenmassen, jeder Einzelne in ihnen, die innere Zustimmung aus ihrem menschlichen Wesen finden und ihren Antrieb für Lebensführung und Entschlüsse gewinnen.

Warum unsere Unruhe wegen der philosophischen Beschwörung und der theologischen Verkündigung? Weil die Chiffern zu uns sprechen oder stumm bleiben können, so daß wir vor der Leere außer uns und in uns ratlos erschrecken, – oder weil bestimmte Chiffern übermächtig werden, alle anderen verdunkeln, ihre Schwebe verlieren, aus Chiffern sich in Zwang verwandeln, – vor allem aber, weil erst im Kampf der Chiffern die Tiefen des Grundes sich zeigen, in denen Existenz auf Transzendenz bezogen ist.

g. Die Respektierung des Offenbarungsglaubens, aber unter Bedingungen

86 Gott gegenüber, so wird uns gesagt, gibt es keine Bedingungen, sondern | nur Gehorsam. Gewiß: wenn Gott selber in der Welt – dann notwendig als eine besondere Erscheinung – da wäre. So aber sind nur mehrere Instanzen als Kirchen da, die den Offenbarungsglauben in verschiedenen Gestalten fordern. Wenn sie sich als heilig, als durch Gott bevollmächtigt, gar als Stellvertreter Gottes ausgeben, so revoltieren nicht nur jeweils eine andere Kirche und andere Religionen in der Welt, sondern der Mensch als philosophischer Mensch, der er von Natur ist.

1. *Respekt gegenüber dem Offenbarungsglauben aus dem Bewußtsein der geschichtlichen Beschränktheit der eigenen Wahrheit*

Ein philosophierender Mensch scheint so denken zu müssen: Ich weiß nicht, ob ich in der Wahrheit schlechthin lebe. Wenn sie auch für mich in meiner Geschichtlichkeit unbedingt ist, so weiß ich doch: es ist die mir, indem ich mir selbst geschenkt

werde, mitgeschenkte Wahrheit. Daher respektiere ich das, was bei anderen nach ihrem Glauben Wahrheit ist. Ich respektiere, ich stimme nicht zu. Respektieren aber heißt: davon betroffen sein. Wenn die ganz anders Glaubenden ihren Glauben wirklich bezeugen – nicht nur durch Bekenntnisse (die entweder billig sind oder auch durch Martyrien für sie nichts beweisen), sondern durch ihre Taten, ihr Leben, die Weise ihres Menschseins –, so kann der Ansatz zur möglichen Überzeugung entstehen, ihre Wahrheit sei die bessere. Würde ich das durch jene umgreifende Vernunft einsehen, in der mir existentiell wirklich wird, was ich bin und sein kann, so wäre eine »Bekehrung« möglich. Aber sie ist, wenn auch grundsätzlich nicht ausgeschlossen, doch im Horizont meines Bewußtseins ganz unwahrscheinlich, nicht infolge aufgeklärter Negationen, sondern infolge der Erfüllung meiner Existenz durch eine andere Gewißheit, die keiner Wissenschaft entstammt und keiner Offenbarung, die vielmehr das ist, was in der eigentlichen Philosophie durch die Jahrtausende sich hell wird.

2. *Respekt in dem Bewußtsein des Daseins von Glauben mit anderem Glauben*

Nennen wir das Leben mit bestimmten Chiffern Glauben, so gibt es nicht nur einen Glauben. Aber ein Glaube versteht nur sich selbst, ohne dies Verständnis zureichend aussprechen zu können. Von außen ist nur ein mehr oder weniger gelingendes Nahekommen durch Verstehen von Sinn und Sinnzusammenhängen möglich, nicht aber wird im Verstehen die existentielle Kraft selber erreicht. Von außen aber kann jeder Glaube in seiner Welterscheinung und seinen realen Folgen im menschlichen Sichverhalten gesehen werden.

Wir stehen in der Vielfachheit des Glaubens darin, aber nicht als sprachlose Wesen fremd nebeneinander, sondern als kommunikationsfähige Wesen, die sich gegenseitig angehen. Diese Kommunikation erfolgt durch Verstand, Vernunft, Liebe. Sie bewegt sich in Objektivitäten gemeinten Sinns, die aber wirklich nur sind durch die zu ihnen gehörige | Subjektivität. Sie geschieht im Miteinandersprechen in dem Maße, als sol- *87*
ches Sprechen weniger der Vordergrund konventionellen Umgangs als Einsatz des ganzen Wesens ist (in dem Maße als der Mensch nicht gleichsam mit der geläufigen Masse der Kupfermünzen, sondern mit Gold zahlt), das heißt nicht nur im Partikularen der Zwecke und Bestimmtheiten und der Vorbauten bleibt, sondern diese unter Führung stehen, der Mensch als er selbst wirklich da ist und nicht nur in Masken der Rollen, in einem »wir« und gar »wir alle«, und nicht nur in den fixierten Denkschematen.

3. *Respekt wegen des natürlichen Begehrens nach Leibhaftigkeit*

Es ist eine merkwürdige Erfahrung: Wenn der philosophische Mensch für sich die Geltung der Offenbarung verwirft (denn er hört sie nicht als solche, wenn er nur ihren Gehalt in schwebenden Chiffern sich zu eigen macht), so kann er zu seinem Erstaunen unzufrieden sein, sobald er in der Diskussion mit einem Theologen diesen die Offenbarung faktisch preisgeben sieht. Will er, daß da sei, was er doch für sich nicht an-

erkennt? Das ist ein Widerspruch, der ihm keine Ruhe läßt. Ist zu begreifen, warum er auftritt?

Eine Antwort ist alt: Weil die Menge der Menschen gebunden ist an die Gewalt leibhaftiger Realität, wirkt auf sie der Glaubensgehalt nur, wenn er solche Leibhaftigkeit annimmt: in diesem Falle die Herkunft aus der Offenbarung Gottes. Daher ist der Offenbarungsglaube und die Kirche, die von dieser Offenbarung ihre Autorität bezieht, notwendig, um die rohen Menschen gleichsam zu pazifizieren. Der Weg scheint unumgänglich, um den angstvoll unselbständigen Menschen die Ruhe zu verschaffen. Dann gilt es als eine psychologische und soziologische Notwendigkeit, die die Anerkennung des Offenbarungsglaubens als zweckmäßig erscheinen läßt. Er ist »Metaphysik fürs Volk«.[18]

Diese Auffassung ist oberflächlich. Denn wenn diese Täuschung zum Heile des Zusammenlebens einer im Glauben vereinten Gemeinschaft gelingt, so kann das doch nur dadurch möglich sein, daß etwas Wahres verkehrt und so zur Annahme durch Menschen, die weder Wahrheit noch Unwahrheit radikal ergreifen, geeignet wird. Wer die Täuschungen und Selbsttäuschungen im kirchlichen Glaubensleben zu sehen meint, muß, wenn er redlich bleibt, doch die Substanz spüren, die darin verborgen und nur vielfach entartet und auch verloren ist. Ohne diese Substanz wäre die ganze große historische Erscheinung völlig unbegreiflich. Und über die zum Teil vielleicht verwerflichen Menschen, die nur in diesen Kleidern sich bewegen, ist es unmöglich zu vergessen, welche eindrucksvollen, gegründeten, verläßlichen Persönlichkeiten höchsten Ranges in dieser kirchlichen Glaubenswelt aufgetreten sind.

Daher ist für den, der den spezifischen Offenbarungsglauben weder hat noch ver-
88 stehen kann (und der sich darin auf eine nicht geringere | Überlieferung großer Menschen, die dafür stehen, gründen darf), die bessere Antwort (unter deren Voraussetzung die erste oberflächliche einen begrenzten Sinn hat): daß in dem Offenbarungsglauben durch die Leibhaftigkeit vielleicht etwas geschieht, das er, ohne die Anerkennung für sich selbst, als mögliche echte Wahrheit für Andere respektieren soll.

Dann aber hat er das größte Interesse daran, wie sich der Offenbarungsglaube und wie die so Glaubenden sich faktisch zeigen. Daher kämpft er mit ihnen nicht, um sie zu vernichten, sondern nur damit Unreinheit, Täuschung und Falschheit fallen und der eigentliche Offenbarungsglaube selbst möglichst überzeugend für sich spreche. Was der Offenbarungsgläubige erwidert, wo er ohne Antwort läßt, wo er zornig wird, wie er dabei als Mensch erscheint, was er tut, und wie er lebt, dies wird wichtiger als das Prinzip des Offenbarungsglaubens selber. Der philosophierende Mensch möchte hören, was immer vom Offenbarungsglauben in der Welt hörbar ist. Wenn er die Offenbarung selbst nicht sehen kann, möchte er sie doch in ihren Folgen bei den Glaubenden sehen. Wenn er Offenbarung nicht versteht, so möchte er doch mit Liebe zum Menschen suchen, was dem Glauben an sie in der Welt entspringt. Von der Realität einer Offenbarung kann er sich nicht einmal ein Bild machen. Aber, wenn er im Respekt

vor der Möglichkeit denkt: »es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen eure Schulweisheit sich nichts träumen läßt«,[19] und wenn er gleichsam einen virtuellen Punkt dieser Möglichkeit vor Augen hat, dann ist wie ein Begehren in ihm: rettet diese Möglichkeit durch das, was ihr seid und sprecht und tut – oder wandelt euch ganz und gar in den Ernst der philosophischen Vernunft.

So ist im Verhalten zum Offenbarungsglauben der Widerspruch zu begreifen, für sich zwar gegen ihn und doch im Blick auf Andere für ihn in der Welt zu stehen. Es bleibt dies Verhalten notwendig widerspruchsvoll.

Die Alternative von Offenbarungsglauben und Philosophie ist nicht in der Form festzuhalten, daß ich verwerfen muß, was ich nicht bin, daß ich als nichtexistent behaupte, was ich nicht in meinem Verständnis habe. Aber als Mensch will ich den Menschen verstehen. Daher ist der philosophische Glaube noch im Kampf mit dem Offenbarungsglauben von der Art, daß der philosophisch Kämpfende seinen Gegner nur zur Reinheit seiner selbst drängen und damit zur Klarheit für beide bringen möchte, und so, daß er immer noch gleichsam auf etwas wartet. Denn die Realität des Offenbarungsglaubens hört nicht auf, betroffen zu machen. Welche Flachheit dagegen wäre es, die menschlichen Dinge auf einen einzigen Weg zwingen und diesen allein für wahr halten zu wollen!

4. *Respekt vor der »Heiligkeit«*

Von jeher und überall ist für die Religionen ein räumlich, zeitlich, gegenständlich und handelnd Abgegrenztes, aus der übrigen Realität | Herausgenommenes das Heilige. Die *89*
Erfahrung dieses Heiligen wirkt im frühen Erwachen des Bewußtseins schon im Kinde. Anschaulich ist hier da und leibhaftig ergreifend, was schließlich im letzten philosophischen Grenzbewußtsein als die in kein Bild, keine Leibhaftigkeit, keine Gegenständlichkeit, keine gedankliche Bestimmtheit zu fassende Transzendenz, als eigentliche Wirklichkeit wiederkehrt.

Die Erinnerung der kindlichen Erfahrung, der Glanz der frommen Kunst des frühen Mittelalters, ihrer in unauslotbare Tiefe weisenden Abstraktheit, die Vollzüge des Kultus als in Gegenwart der Gottheit stattfindende Besinnung, das sind Wirklichkeiten, die von der Philosophie nicht hervorgebracht, sondern hinzunehmen sind.

Für die Philosophie aber werden Religion und Kunst zum Organon. Mit dessen Hilfe hört sie, wie in allem Weltsein, auf ihrem Wege die Chiffernsprache der Transzendenz. An der Grenze des Philosophierens wird die Gottheit als der Grund erfahren, der weder Sein noch Nichtsein, aber die eigentliche Wirklichkeit ist. Dort bedarf es am Ende keiner spezifischen Heiligkeit mehr und keiner Methode des Kultus.

5. *Respekt vor der Radikalität des die Welt verleugnenden Offenbarungsglaubens*

Wenn ein Theologe, der 99 Prozent der Pfarrer oder der wie Kierkegaard alle Pfarrer der falschen Verkündigung des Christentums bezichtigt, die Konsequenz zieht, dann gilt

ihm entweder die Offenbarung ohne Kirche, oder er wird Philosoph, der Offenbarung für sich verleugnet, jedenfalls ihrer nicht gewiß ist. Offenbarung aber ohne Kirche ist faktisch entweder nicht mehr gültig, oder sie wird der Anfang einer neuen Kirche. Kierkegaard mußte, als er die Kirche verleugnete, entweder die neue, wahre Kirche, nicht als Reformator, sondern aus dem Ursprung als Apostel gründen, selbst unmittelbar durch Offenbarung die Vollmacht erhalten (aber Kierkegaard wußte, daß ihm solche Vollmacht nicht gegeben war, wohl aber die Vollmacht zur Redlichkeit und zum Aussprechen der Forderung der Redlichkeit auf jede Gefahr hin),[20] oder Kierkegaard mußte – vom kirchlichen Offenbarungsglauben wie von der ursprünglichen Offenbarung her gesehen – in ein Nichts treten, das heißt aber faktisch: in die Philosophie.

6. *Aneignung biblischen Glaubens in der Philosophie*

Wenn die philosophische Gotteserfahrung Gehalte biblischen Glaubens sich zu eigen macht, so muß sie die Form des Offenbartseins preisgeben.

Es ist zu unterscheiden: Die *Offenbarung* kennt keine Bedingungen; wenn Gott selbst spricht, dann gibt es keine Instanz, die ihn unter Bedingungen stellen könnte; es bleibt nur Gehorsam. Der Offenbarungs*glaube* dagegen ist eine Realität unter Menschen; er steht unter Bedingungen.

90 | Im philosophischen Glauben ist es nicht nur möglich, sondern, wie mir scheint, notwendig, den Sätzen Heinrich Barths zuzustimmen: »Welches Gebot der Wissenschaft oder irgendeiner Wahrheitsverpflichtung fordert von einem kritischen Denker, der Erschließung der Wahrheit in dem Sinne Grenzen zu setzen, daß er die Möglichkeiten der Erkenntnis und der ›Erhellung‹ unserer Existenz auf Philosophie, Dichtung, Weisheitslehre aller Art beschränkt, in Ausschluß derjenigen einzigartigen Möglichkeit, die als ›Offenbarung‹ ihre gnoseologische Auszeichnung erfahren hat? Welche Vernunft, welche Strenge der Erkenntnis verbietet dem Philosophen, sich nicht nur aus den Dokumenten der Philosophiegeschichte, der Weltliteratur, der Mystik, der fernöstlichen Religionen seine Belehrung zu schöpfen, sondern auch aus der biblischen Überlieferung, zumal er im Hinblick auf sie die Wahrnehmung macht, daß in ihr die zentralen Probleme der Existenz mit unvergleichlichem Nachdruck zur Sprache kommen? Sache eines freien und offenen Geistes ist es, den Möglichkeiten des Logos keine willkürlichen Grenzen zu setzen und sich demzufolge für das Vernehmen des ›Wortes‹ offen zu halten, von welcher Ordnung und von welcher Provenienz es immer sein mag«.[i603]

Nur ist hinzuzufügen: Sich offen halten bedeutet nicht schon Hören in Gehorsam.[604] Es bedeutet Hören im Sinne des Zuhörens mit dem ganzen eigenen Wesen. Aber ausbleiben kann die Weise des Hörens, die Gott selbst zu hören meint in einer Offenbarung. Daß dieses Ausbleiben nicht selbstzufrieden werde, ist der Anspruch der offe-

i *Heinrich Barth, Theologische Zeitschrift* Bd. 9 (1953) S. 114.

nen Philosophie an sich. Daß man bei wahrer Offenheit hören müsse im Sinne des Offenbarungsglaubens, ist dagegen eine Voraussetzung, die nicht anzuerkennen ist.

Umgekehrt ist zu verwerfen die geläufige These falscher Aufklärung, die abstrakt und vermeintlich allgemeingültig denkt: Die Philosophie vom Charakter philosophischen Glaubens sei eine Säkularisierung der Theologie, verkappte Theologie. Nein, sie ist älter als die Bibel und als alle biblische Theologie. Sie hat ihren eigenen Ursprung, aus dem sie für Motive aus der Bibel zugänglich wird, ohne sich allein auf diese zu gründen.

7. Der Respekt vor dem Offenbarungsglauben stellt diesen unter Bedingungen

Weil der Offenbarungsglaube unter Menschen in menschlicher Gemeinschaft auftritt, tritt er unter die Bedingungen solcher Gemeinschaft. Wo diese Bedingungen verletzt werden, hört der Respekt des philosophischen Menschen auf und tritt ein anderer Kampf ein.

Diese Bedingungen werden in manchen Worten des Neuen Testaments ausdrücklich verworfen. »So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch sogar sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein« (Lukas 14, 26). | Kierkegaard interpretiert: Der Offenbarungsglaubende sympa- *91*
thisiert wesentlich nur mit den Christen. Denn wer seine ewige Seligkeit auf seine Beziehung zu dem Mensch gewordenen Gott gründet, »kann natürlich dieses Verhältnis nicht zugleich für einen Narrenstreich ansehen«. Für den, der glaubt, daß es ohne Glauben an die Menschwerdung Gottes keine Seligkeit gibt, kann es dahin kommen, daß er Vater und Mutter hassen muß. »Denn gleicht es nicht einem Haß gegen sie, wenn er seine Seligkeit an eine Bedingung geknüpft hat, von der er weiß, daß sie es nicht annehmen? ... Er kann bis zum letzten alles für sie tun wollen, kann alle Pflichten eines treuen Sohnes mit größter Begeisterung erfüllen, so zu hassen befiehlt das Christentum nicht; und doch wenn diese Bedingung sie trennt, sie für ewig trennt: ist das nicht, als haßte er sie?«[i21]

Die Bedingungen, unter die der philosophische Glaube den Offenbarungsglauben stellen muß, sind dagegen erstens die Forderung geistiger Kommunikation, zweitens die Forderung der nicht störenden Teilnahme an den alle Menschen umfassenden Daseinsordnungen.

Erstens: Grundforderung des Menschen als Menschen an den Nächsten ist: Sprich, – sage, was du denkst, – bringe es mir nah, – antworte auf das, was ich dazu, dagegen sage.

Wenn du aber sprichst, so trittst du damit auf einen gemeinsamen Boden. Ob man diesen Boden den der Sprache, der Kommunikation, des Denkens, der philosophischen Logik nennt, durch ihn wird dem Aufdecken der Wahrheit keine Grenze gesetzt als die: sie muß mitteilbar werden oder sie ist nicht.

---

i Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 265 (1. Aufl., Diederichs 1910).

Die Behauptung, es gebe Worte ganz anderer Ordnung, die als Offenbarung nur hinzunehmen seien, kann nicht anerkannt werden, insofern als die Worte doch Worte in menschlicher Sprache sind, etwas meinen, daher verstehbar sein müssen.

Für jede Weise des Wahrseins gibt es Grenzen. Aber die Grenze des Wahrseins durch Kommunikabilität bedeutet den tautologischen Satz: Sprache ist Verstehbarmachen. Was nicht in diese Kommunikabilität tritt, steht jenseits der Frage von Wahrheit und Unwahrheit. Es bleibt sprachlos, daher stumm und ist, als ob es nicht wäre.

Dem allen scheint der Offenbarungsglaube zu folgen. Er verkündet, also spricht er doch. Das aber genügt nicht. Geistig erkenne ich im philosophischen Denken die Verkündigung nur an, wenn sie auf Fragen antwortet, die sie betreffen. Dadurch, daß sie nicht antwortet, gar die Diskussion verbietet, schweigt und stehen läßt, hat sie Unrecht. Die Bedingung des geistigen Anerkennens ist die Grenzenlosigkeit des Rede- und Antwortstehens.

92 *Zweitens:* Forderung für die Praxis ist: Jeder Mensch muß grundsätz|lich die Bedingungen erfüllen, die die menschliche Gemeinschaft und die Daseinsnotwendigkeiten fordern.

Wo das zerstört wird und wo der Offenbarungsglaube zu solcher Zerstörung drängt dadurch, daß er vielmehr das Dasein aller unter seine Bedingungen stellen will, gibt es keine Toleranz gegenüber solcher Intoleranz.

Zunächst hat das Menschliche den Vorrang. Gegen jene Forderung, Vater und Mutter zu hassen, behält philosophisch für immer jener barbarische friesische Häuptling recht, der vor der Taufe die Frage stellt, wo seine Ahnen seien, und auf die Antwort: in der Hölle, die Taufe verweigerte: ich will sein, wo meine Väter sind.[22]

Der Offenbarungsglaube ist in der Welt. Dort erhebt er durch Kirchen und Theologie Ansprüche. Er mag im Grunde so ernst sein, wie er will, sobald er in der Welt menschenwidrige Konsequenzen hat, ist der Respekt vor ihm hinfällig, wird vielmehr er unter Bedingungen gestellt. Wir haben zu beobachten, wie er in der Welt wirkt. Dazu genügt nicht etwa eine allgemeine, schon sehr bedenkliche Betrachtung der Kirchengeschichte. In ihr »erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt. Sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht *Eine* der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind, hält die Kirchengeschichte keine Vorstellung ferner als die eines besonderen, über die Kirche waltenden Schutzes«.[i23] Vielmehr sind im Besonderen die grundsätzlichen und faktischen Konsequenzen des Offenbarungsglaubens zu prüfen und daraufhin zu beurteilen, was sie für die menschliche Gemeinschaft und die Ordnung des Daseins in der Welt bedeuten.

Es zeigt sich, daß die Bedingungen, unter denen der Offenbarungsglaube respektiert wird, letzthin politische sind. Was in der Welt auftritt und Macht in dieser Welt

---

i *Overbeck,* Christentum und Kultur, Basel 1919, S. 266.

beansprucht, unterliegt damit ihren Bedingungen. Von hier her kommen auch die Hoffnungen und Erwartungen und Befürchtungen der Denkenden, die den Kirchen zwar angehören, doch ihnen auch kritisch gegenüberstehen.

Zum Thema waren außer den hier vorgelegten drei Kapiteln drei weitere vorgesehen: Beispiele der Stellung großer Denker der Neuzeit zur christlichen Religion (Descartes, Lessing, Kierkegaard), – Aneignung und Verwerfung der historisch vorliegenden Religionskritik, – Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube in der Politik. Ich hoffe diese noch auszuarbeiten und an anderer Stelle zu veröffentlichen.

| Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung

| Vorwort 7

Die Möglichkeit, zu glauben, ist heute in zahllosen Menschen verborgen. Nicht mehr durch gegenwärtige Propheten findet dieser Glaube das ihm entsprechende Wort. Er ist zuerst in den Einzelnen wirklich, aber in der Anonymität. Ihm hilft philosophisches Denken.

Unsere Grundfragen sind Fragen der Menschheit geworden. Die kirchliche Autorität biblischen Offenbarungsglaubens tut mit ihren gegenwärtigen Gestalten immer weniger Menschen in ihrem Innersten genug. Sie wird nie die Menschen des Erdballs, nicht einmal die des Abendlands einigen. Durch bald zwei Jahrtausende hat der kirchlich geformte christliche Offenbarungsglaube nicht das Ethos der Wahrheit so zu verwirklichen vermocht, daß er durch Handlungen, Lebenspraxis, Denken, persönliche Gestalten Überzeugungskraft für alle gewonnen hätte.

Nur in der Freiheit können Menschen einmütig werden. Wir suchen heute den Boden, auf dem Menschen aus allen Glaubensherkünften sich über die Welt hin sinnvoll begegnen könnten, bereit, ihre je eigene geschichtliche Überlieferung neu anzueignen, zu reinigen, zu verwandeln, aber nicht preiszugeben. Der gemeinsame Boden für die Vielfachheit des Glaubens wäre allein die Klarheit der Denkungsart, die Wahrhaftigkeit und ein gemeinsames Grundwissen. Erst diese ermöglichen die grenzenlose Kommunikation, in der die Glaubensursprünge vermöge ihres Ernstes einander anziehen.

Die heute allverbreitete Sprache der rationalen Aufgeklärtheit verbindet nicht. Sie macht vielmehr beschränkt und unfrei. Sie liefert die Mittel des sophistischen Scheins, in dem der Betrugszustand der Welt sich erhält. Allein das unendlich fortschreitende, in jeden Horizont eintretende, nie vollendete Aufklären macht frei.

Man behauptet, die moderne Wissenschaft werde uns Menschen | einigen. Sie ist 8
in der Tat für alle gültig, wird mit Recht allgemein anerkannt. Doch sie verbindet die Menschen nur in ihrem Verstand, nicht als sie selbst. Sie bringt mit der Einmütigkeit in ihrem Erkennen nicht auch schon den gemeinsamen Boden des Lebens selber.

Das wissenschaftliche Wissen und das technische Können sind eine bewunderungswürdige, hinreißende und noch für den Widerstrebenden unumgängliche Sache. Aber diese ist in ihren Folgen und ihrem Selbstverständnis zweideutig. Sie ist zur Gefahr für den Menschen und für sein bloßes Dasein geworden. Ihre Helligkeit ist eine paradoxe Verdunkelung des Wesentlichen. Aber auch aus diesem Dunkel, wie aus jedem früheren, vermag der Mensch, der im Philosophieren eigentlich Mensch wird, zu seinem ewigen Ursprung zurückzufinden. In ihm kann er sich gründen, wenn er in der

Zeit, mit der Geburt jedes Einzelnen, immer wieder unter anderen Bedingungen, von neuem anfangen muß. Heute soll er seine Wissenschaft und Technik meistern.

Diese Schrift möchte aus dem Ursprung philosophischen Glaubens sprechen, der lebendig ist, seitdem Menschen denken. Sie möchte bezeugen, daß der Verlust des Offenbarungsglaubens keineswegs die immer neue Aneignung des unersetzlichen Wahrheitsgehaltes der Bibel ausschließt. Vielmehr steht in der Situation unserer Tage die Verwandlung der biblischen Religion für uns Abendländer, der anderen Religionen für deren Gläubige, der Philosophie für alle, fast greifbar vor Augen.

Der Titel dieser Schrift lautet: »Der philosophische Glaube *angesichts* der Offenbarung«; sollten beide für immer unvereinbar sein, so spreche ich von der einen Seite her, aber von der anderen betroffen. Der Titel »Philosophischer Glaube *und* Offenbarung« wäre ungemäß. Denn er würde einen überlegenen Standpunkt außerhalb beider beanspruchen, den ich nicht einnehme.[24] Sollten aber philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube sich treffen können, ohne in eins zusammenzufallen, so möchte ich zu denken versuchen, was dieser Möglichkeit hilft.

Basel, Juni 1962 Karl Jaspers[25]

| Inhaltsübersicht 9

Einleitung

Ein Ausgangspunkt des Fragens ist: Wie finden wir uns in der Welt? Woher kommen wir? Was sind wir? ... 111

Die Erscheinungshaftigkeit des Daseins ... 117

Übersicht des Buches ... 121

Erster Teil

Aus der Geschichte des Glaubens und der Kirche: Der Begriffskreis um den Offenbarungsglauben

a. Der vielfache Ursprung des Offenbarungsbegriffs ... 127

b. Offenbarungsglaube und Glaube überhaupt ... 130

c. Offenbarung und Denken ... 134
1. Über den Wortsinn von Theologie und Philosophie und die Unterscheidung von Vernunft und Glaube 136 – 2. Begriffe von »christlicher Philosophie« 140 – 3. Die Wahrheitsfrage an die Offenbarung 141

d. Offenbarung und Autorität ... 142
1. Autorität überhaupt 142 – 2. Offenbarung und Autorität 148 – 3. Augustins Grundgedanken zur Autorität 151

e. Die Kirche ... 152
1. Ein Satz Augustins 152 – 2. Die Einheit christlichen Glaubens durch die Kirche 155 – 3. Die geistigen Methoden der Kirche 157 – 4. Die politischen Methoden der Kirche 160

Zum Abschluß der historischen Erörterungen ... 164

10

| Zweiter Teil

Statt des alten Gegensatzes von Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis die moderne Dreigliederung: Wissenschaft, Philosophie, Theologie

1. Die Folge der modernen universalen Wissenschaftlichkeit für die Philosophie 167
(1) Die moderne wissenschaftliche Entwicklung 168 – (2) Die neue Erfahrung der Eigenständigkeit der Philosophie 170 – (3) Wann Wissenschaft und wann Philosophie sich gegen die Offenbarungserkenntnis der Theologie wenden 171 – (4) Die verbreiteten falschen Vorstellungen von Philosophie heute 171

2. Die Situation im philosophischen Denken des Offenbarungsglaubens 173

3. Die Frage, was natürliche Vernunft sei 176
(1) Gedacht vom Offenbarungsglauben her 176 – (2) Gedacht von sich selber her 176 – (3) Die Aneignung der Philosophie durch Theologie als Zeichen einer Zusammengehörigkeit 177 – (4) Philosophie nicht beschränkt auf eine bestimmte Natürlichkeit 178

11

| Dritter Teil

Aus dem philosophischen Grundwissen (der Philosophie der Weisen des Umgreifenden)

a. Die Weisen des Umgreifenden 180
1. Subjekt-Objekt-Spaltung, Erscheinung 180 – 2. Die Weisen des Umgreifenden 181 – 3. Bewußtsein überhaupt 181 – 4. Dasein 182 – 5. Geist 183 – 6. Existenz 183 – 7. Welt und Transzendenz 188

b. Besinnung auf die Weise dieses Grundwissens 189
1. Rückblick 189 – 2. Die Eigenständigkeit der Ursprünge 189 – 3. In jeder Weise des Umgreifenden hat Wahrheit einen ihr eigentümlichen Sinn 189 – 4. Sinn des Grundwissens 190 – 5. Die Unangemessenheit der unvermeidlichen Objektivierung im Sprechen vom Umgreifenden 190 – 6. Die Paradoxie des wechselweisen Sichumgreifens 191

c. Vernunft 191
1. Die Vielfachheit und Unabschließbarkeit 191 – 2. Der Wille zum Einen 192 – 3. Wesen der Vernunft 192 – 4. Vernunft ist kein System 193 – 5. Vernunft ohne Subjekt-Objekt-Spaltung 193 – 6. Vernunft und Verstand 193 – 7. Vernunft ist das Philosophieren 194

d. Charakteristik dieser Vergewisserung 194
1. Selbstvergewisserung des Erscheinens 194 – 2. Das Erhellen der Wege zum Geheimnis durch das philosophische Grundwissen 195 – 3. Nicht Ontologie, sondern Periechontologie 195 – 4. Die Beziehungen des Ursprungsverschiedenen 195

e. Die Umwendung 196
1. Orientierung in der Welt und in uns selbst 196 – 2. Die philosophische Grundoperation 196 – 3. Die Umwendung der Grundoperation ist ein Moment der Umkehr 197 – 4. Das Bewußtsein nach der Umwendung 198 – 5. Die Verkehrung des in der Umwendung vollzogenen Denkens 198

f. Subjektivismus – Objektivismus 199
1. Das Überschreiten der Subjekt-Objekt-Spaltung 199 – 2. Das falsche Ausspielen von Subjektivität und Objektivität gegeneinander 200

| g. Der Sprung von der Immanenz zur Transzendenz 201 *12*

h. Abwehr der Verkehrungen zur einen Wahrheit 202
1. Der Sinn der Selbstvergewisserung des Umgreifenden im philosophischen Glauben 202 – 2. Verkehrung zur einen Wahrheit. Der positive Sinn des Einen 203 – 3. Die Fälschlichkeit einer einen Wahrheit entsteht durch Verabsolutierung einzelner Weisen des Umgreifenden 204

i. Skeptizismus? 204
1. Vergewisserung des Umgreifenden ist Glaubensvergewisserung 204 – 2. Zerrissenheit und Einheit 205 – 3. Das »Leben als Experiment« läßt ein leeres Ich im Skeptizismus übrig 205 – 4. Skepsis als Weg der Philosophie 206 – 5. Skepsis als Weg des Offenbarungsglaubens 206 – 6. Der unentschiedene Skeptizismus 206

k. Die geschichtliche Vielfachheit ursprünglicher Weisen des Grundwissens ... 207

l. Die Idee des allgemeinen Grundwissens 208
1. Die Idee 208 – 2. Grundwissen und Wissenschaft 210 – 3. Grundwissen und Existenz 210 – 4. Einwand gegen die Idee des einen Grundwissens 211

13

| Vierter Teil
Vom Wesen der Chiffern

Einleitung 213

1. Existenz und Transzendenz haben keine ihnen eigentümlich zugehörende Erscheinung 215
(1) Erscheinungen, Signa, Chiffern 215 – (2) Freiheit 217 – (3) Natur 217 – (4) Zweideutigkeit der Grundworte 220 – (5) Unumgänglichkeit der Erscheinung 220

2. Chiffer und Leibhaftigkeit 221
(1) Die Grundverwechslung 221 – (2) Im Rahmen der Vergewisserung des Umgreifenden sind Offenbarung und Inkarnation Gottes nicht denkbar 221 – (3) Das »Sakrale« 222 – (4) Vergleich von Offenbarung und Nirwana 223 – (5) Der entscheidende Punkt: die Leibhaftigkeit der Offenbarung an einem Ort in Raum und Zeit 223 – (6) Das Verschwinden der Leibhaftigkeit: Schwächung oder Kraft durch Chiffern? 225

3. Geschichtlichkeit, Chiffer, Offenbarung 226
(1) Bedeutungen von Geschichtlichkeit 226 – (2) Bewußtsein überhaupt und Geschichtlichkeit 227 – (3) Geschichtlichkeit der Chiffer 228 – (4) Beziehung von Leibhaftigkeit und Geschichtlichkeit 228 – (5) Wahrheit der Chiffer liegt in der geschichtlichen Wirklichkeit der Existenz 229

4. Der Kampf um die Reinheit des Reiches der Chiffern 229
(1) Chiffer der Transzendenz oder Chiffer der Offenbarung 229 – (2) Die Zwischenschaltung 230 – (3) Die Feststellung der Offenbarungsrealität durch Bezeugung 231 – (4) Kultus, Sakrament, Kirche 232

5. Chiffer und Dialektik 234
(1) Dialektik überhaupt 234 – (2) Die Realität der Offenbarung dialektisch ausgesprochen 235 – (3) Dialektik in der Chiffer, das undialektische Stranden an der leibhaftigen Realität 236 – (4) Zusammenfassung 237

6. Die Bedeutung des Zirkels in Philosophie und Theologie 237
(1) Der Zirkel im Offenbarungsglauben 237 – (2) Der Zirkel in aller Philosophie 237 – (3) Der Zirkel im Denken der Chiffern 238 – (4) Der Unterschied des Zirkels des Offenbarungsglaubens und der Philosophie 238

14 | 7. Von der Interpretation der Chiffern 239
(1) Religions- und Mythengeschichte 239 – (2) Psychoanalyse 239 – (3) Existenz und Chiffern in Entsprechung 241 – (4) Denken aus dem

Ursprung 241 – (5) Ursprung und Auffassung 243 – (6) Aneignende Interpretation 243 – (7) Mythisches Denken, Spekulation, dogmatisches Wissen 244 – (8) Die Weisen der Chiffern 245 – (9) Die Ordnung der Chiffern 247 – (10) Sprache und Schweigen 247

8. Der zweifache Kampf (um die Reinheit der Chiffernwelt und in der Welt der Chiffern) 248
(1) Der Kampf um die Reinheit der Chiffernwelt 248 – (2) Der Kampf in der Chiffernwelt 249 – (3) Die Mitte der kämpfenden Chiffernwelten 249

| Fünfter Teil

15

Der Kampf im Reich der Chiffern

Einleitung 251
(1) Die Situation 251 – (2) Die Objektivierung der Mächte 251 – (3) Beispiele für Objektivierungen der Mächte 252 – (4) Objektivierungen der Kämpfe und Darinstehen 253 – (5) Kampf und Kommunikation in den Chiffern 254 – (6) Liberalität und Dogmatismus 255 – (7) Unverbindlichkeit und Spiel 257 – (8) Über die Chiffern hinaus 258 – (9) Unsere Darstellung 259

Erster Abschnitt: Die Chiffern

I. Die Chiffern der Transzendenz 260
A. Die Grundchiffern der Gottheit 261
1. Der eine Gott 261
2. Der persönliche Gott 265
3. Gott ist Mensch geworden 270

B. Die Spekulation in diesen Chiffern 274
1. Der Dualismus 275
2. Die Persönlichkeitsspekulation 278
(1) Der persönliche Gott 278
(2) Gottes Allmacht 280
(3) Vom Primat des Denkens oder des Wollens im persönlichen Gott 283

Erörterungen über das spekulative Problem vom Primat des Willens oder des Erkennens in Gott 285
(1) Die Frage nach dem Grund der Faktizität 285 – (2) Die Kontingenz des Allgemeinen selber 288 – (3) Existenz und Gottesgedanke 289

3. Christusspekulation 290
4. Trinität 293
5. Gottesgedanke und Seinsgedanke 295

16 | II. Chiffern der Immanenz 298

A. Die Chiffern des Alls im Raum (»Natur«) 299
I. Die moderne Naturwissenschaft und ihre Grenzen 299
(1) Die Reinheit der modernen Naturwissenschaft 299 – (2) Einheit durch Mathematisierbarkeit 299 – (3) Einheit durch moderne Physik 300 – (4) Der Sinn der Natureinheit der modernen Physik 301 – (5) Die Verwandlung der Voraussetzungen zur vorweggenommenen Erkenntnis des Ganzen 302 – (6) Die Einheit des Lebendigen 303 – (7) Das eine Ganze der Welt und ihre Zerrissenheit 307
II. Die Chiffern des Weltalls 310
(1) Die Sprache der Natur 310 – (2) Die Weltbilder als Chiffern 311 – (3) Grundstimmungen im Anschauen der Chiffern der Natur 313 – (4) Erde und Kosmos 314 – (5) Zusammenfassung 316
Exkurs: Pseudophilosophie 317

B. Die Chiffern des Ganges in der Zeit (Geschichte und Eschatologie) 318
I. Die moderne Geschichtswissenschaft und ihre Grenzen 318
II. Die Chiffern der Geschichte 320
1. Die Auffassungen des Verlaufs der Gesamtgeschichte 320 – 2. Eschatologie 324 – 3. Geschichte als ewige Gegenwart 327 – 4. Was gelten uns die Chiffern der Geschichte? 328

C. Die Chiffer des Logos des Seins 330
(1) Sein und Logos 330 – (2) Beispiele asiatischer Seinsbilder 330 – (3) Der Logos im Abendlande: Aristoteles, Stoa, Thomas, Leibniz, Hegel 331 – (4) Charakteristik der Ontologie 332 – (5) Zweideutigkeit der modernen Forderung: Rückkehr zu den Ursprüngen 333 – (6) Durchbruch durch die Ontologie 333 – (7) Ontologie und Periechontologie 335 – (8) Das Grundwissen des Umgreifenden ist keine Chiffer 336

17 | III. Chiffern der existentiellen Situationen (das Unheil und das Böse) 337

A. Die Tatbestände des Unheils und des Bösen 338
(1) Die Natur 338 – (2) Der Mensch 339 – (3) Die Zweideutigkeit aller menschlichen Dinge 341 – (4) Der Maßstab 342 – (5) Unterscheidung des Übels und des Bösen 342 – (6) Grundsituation und Grenzsituation 342

B. Woher das Böse? ... 345
I. Der Ursprung des Bösen liegt im Menschen ... 345
Psychologie und Freiheit, die bösen Prinzipien der Entscheidungen aus Freiheit: (a) Eigenwille 346 – (b) Reflexion 347 – (c) Kants radikal Böses 347 – (d) Verschlossenheit 348
II. Der Ursprung des Bösen liegt über den Menschen hinaus ... 348
1. Erörterung von Argumentationen ... 349
2. Beispiele von Chiffern des Bösen in der Geschichte ... 350
(a) Indien 350 – (b) China 350 – (c) Vorsokratiker 351 – (d) Plato 352 – (e) Tragiker 353
3. Der Dualismus der guten und der bösen Macht ... 354
4. Der persönliche Gott unter Anklage ... 355
Hiob ... 356
Die Lehre von der Prädestination ... 371
Historische Einleitung ... 371
Ausgangspunkte in unserer Erfahrung ... 373
(1) Empirisches Sosein 373 – (2) Ich bin frei 373 – (3) Ich werde in der Freiheit mir geschenkt 373 – (4) Die Freiheit ist selber Notwendigkeit 374 – (5) Notwendigkeit der Freiheit ist nicht Naturnotwendigkeit 374 – (6) Was ist Freiheit? 375 – (7) Wo Freiheit ist, da ist Verantwortung und Schuld 376 – (8) Der Kreis der Chiffern: amor fati, Verhängnis, Vorsehung, Karma, Moira 376 – (9) Wahrheit und Falschheit im Prädestinationsgedanken 377 – (10) Wann die Prädestinationschiffer abstößt 378
5. Die Chiffer des Sündenfalls ... 378
(1) Die Chiffer des Sündenfalls, historische Beispiele und Deutungen 379 – (2) Die Chiffer von Erbsünde und Gnade 381
6. Verzicht auf die Schuldfrage? ... 384
(1) Was ist das Böse und woher ist es? 385 – (a) Endlichkeit 385 – (b) Gegensätzlichkeit 385 – (c) Nichtsein der Sinn des Bösen 385 – (2) Der Sinn des Leidens und des Bösen 386 – (3) Die Wirklichkeit des Bösen 387 – (4) Jenseits von Gut und Böse 388

| C. Betrachtung und Praxis ... 388 *18*
1. Ernst und Unernst ... 389
2. Die Bedeutung der rationalen Konsequenz und Inkonsequenz ... 390
Konsequenz und Inkonsequenz ... 390
Verzweiflung im rationalen Ausdruck. Iwan Karamasoffs »Empörung« ... 391
3. Aufrichtigkeit ... 394

(1) Kant: Verstand und Gewissen 394 – (2) Kann das Gewissen irren? 394 – (3) Betrachten und Handeln 395 – (4) Kann ich wissen, daß ich glaube? 396 – (5) Aufrichtigkeit gegenüber der Empörung und dem Harmoniegedanken 396 – (6) Geschichtliche Grundhaltungen der unendlichen Bewegung 397

19 | Zweiter Abschnitt: Jenseits aller Chiffern

1. Die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, und die Unumgänglichkeit, ihn zu denken 399
(1) Der Abgrund zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit 399 – (2) Das Wiederaufheben der Chiffern (die negative Theologie) 400 – (3) Zusammenfall des Entgegengesetzten: Cusanus 402 – (4) Die überschreitenden Gedanken und die Existenz 404 – (5) Gleiches wird nur von Gleichem erkannt: der Sinn des Satzes; die Weise des Umgreifenden; die andere Kritik in Wissenschaft und im Chifferndenken; der Homoionsatz in der Mystik 405

2. Historische Beispiele für das radikalste Überschreiten aller Chiffern 408
Borobodur 409
Meister Eckhart 412

3. Die in den Grund dringende Frage: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? 414
(1) Kant 414 – (2) Leibniz 415 – (3) Schelling 416 – (4) Vergleichende Erörterung von Kant, Leibniz, Schelling 416 – (5) Seinsschematik auf Grund der Geschichte der Philosophie 417 – (6) Dialektik von Sein–Nichts 418 – (7) Seinsschematik mit Hilfe der Sprache 419 – (8) Die philosophische Verfassung in der Stellung der Frage 420 – (9) Das Vordringen in den Grund wird durch einen Umschlag des Denkens vollzogen 421

4. Das andere Denken 422
(1) Die Chiffer von Maya und Unwissen 422 – (2) Hinweise auf das andere Denken 423 – (3) Noch einmal: warum Chiffern und Kategorien überschritten wurden 425 – (4) Selbstaufhebung der Metaphysik 425 – (5) Der existentielle Wille zur Welt 426

5. Über die Seinsspekulation 426
(1) Keine Erkenntnis; kein Fortschritt; keine Theorie 426 – (2) Was »Mystik« heißt 427 – (3) Die Seinsspekulation bedarf der Ergänzung 427 – (4) Unterscheiden der Seinsspekulation und der existentiellen Lebensverfassung 428 – (5) Erhellung des Nichtwissens 428

6. Verkehrungen der Seinsspekulation 428
(1) Der Drang zur neuen Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit 428 – (2) Wie das Transzendieren verloren geht im endlosen »immer weiter« und in falscher Erfüllung 429 – (3) Der unablösbare existentielle Sinn 429

| 7. Der Wille zum Lesen der Chiffern ist der Wille zur Existenz in der Welt 429 *20*
(1) Die Leere 430 – (2) Das Leben in der Welt geht weiter 430 – (3) Der existentielle Wille zur Welt 430 – (4) Die Spannung von abstrakter Spekulation und abergläubischer Leibhaftigkeit 431

8. Die Befreiung des Menschen 431
(1) Die Befreiung in Stufen 431 – (2) Die Folgen der Befreiung 431 – (3) Von jeher: die Fessel 432

| Sechster Teil *21*

Befreiung und Freiheit des Menschen heute

1. Auf dem Wege zur innern Freiheit 433
a. Von der Leibhaftigkeit zur Chiffer 434
b. Von der Unmittelbarkeit zum Bewußtsein methodischen Denkens und zum universalen methodologischen Bewußtsein 435
(1) Die Distanzierung 435 – (2) Plato 436 – (3) Neuere Philosophie und Kant 437 – (4) Gegenwärtiges methodologisches Bewußtsein: (a) Die verschiedenen Wahrheitsbegriffe 438 – (b) Methoden des Transzendierens 438 – (c) Was nicht im methodologischen Bewußtsein objektiv wird 438 – (d) Philosophische Polemik 439 – (e) Verweigern des methodologischen Bewußtseins 439 – (5) Das seit Plato Gleichgebliebene, Erneuerte und Verwandelte 439

2. Die Befreiung als ein Faktor im Unheil unserer Zeit 440
(a) Verzicht auf Leibhaftigkeit 440 – (b) Entleerung durch methodologisches Bewußtsein 440 – (c) Bewußtsein der Macht und Ohnmacht 440 – (d) Die Stimmung der Revolte 442 – (e) Die Frage: was nun? 443

3. Was der Mensch ist 445
a. Der Mensch als Gegenstand der Erforschung seiner Eigenschaften 446
b. Der Mensch als Gegenstand in seiner Geschichte 447
(1) Empirisches Bild der Geschichte 447 – (2) Der gleichbleibende Mensch unter verschiedenen Daseinsbedingungen 448 – (3) Die Radikalität des Bruches heute 449 – (4) Die übergeschichtliche Zeitgenossenschaft 450

c. Der Mensch, in Chiffern gedacht 450
(1) Der Ort des Menschen unter den lebendigen Wesen als Chiffer 451 – (2) Die Geschichte der Menschheit im Ganzen als Chiffer 451 – (3) Die Herkunft des Menschen als Chiffer 453
Prometheus 453
Der Sündenfall 457
22 | d. Der Mensch als Aufgabe seiner selbst 459
(1) Die Situation der Freiheit ist bewußt geworden 459 – (2) Der Mensch auf dem Wege zur Wahrheit 460 – (3) Der Mensch, ständig auf das Ganzwerden gerichtet, wird kein Ganzes 461 – (4) Im Wissen vom Menschen erfahren wir unlösbare Unstimmigkeiten 461 – (5) Die Bestimmung des Menschen 462
e. Die Zukunft des Menschen in moderner Perspektive 463
(1) Die Frage nach dem Ende 463 – (2) Wie leben wir mit der Geschichte? 463 – (3) Kann der Mensch in der modernen Bodenlosigkeit wieder seinen Boden finden? 464 – (4) Vergeblichkeit der Frage nach der Zukunft 464 – (5) Die Umwendung 464

4. Hilft die Philosophie? 466
(1) Philosophie will Wahrheit um jeden Preis; der philosophische Gedanke weist über sich hinaus 466 – (2) Beschwörender Blick auf die Ausweglosigkeit 467 – (3) Die Überforderung 468 – (4) Gegenwärtigkeit, Selbstmord und Würde der Würdelosigkeit 468 – (5) Freiheit durch Philosophie 469 – (6) Der Zweifel am eigenen Ursprung der Philosophie 470

23 | Siebenter Teil

Können philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube sich treffen?

1. Die gegenseitige Auffassung von Offenbarungsglaube und philosophischem Glauben heute 473
a. Die Auffassung des Offenbarungsglaubens vom Philosophieren her 473
b. Die Auffassung des philosophischen Glaubens vom Offenbarungsglauben her 474
(1) Der Vorwurf 474 – (2) Antwort 475
Erster Exkurs: Abgleitung von Philosophie und Theologie 476
Zweiter Exkurs: Karl Barth 477

2. Die Idee einer Verwandlung der Erscheinung biblischer Religion 480

(1) Umgang mit der Bibel 481
(a) Depositum und Kanon 481 – (b) Auslegung 482 – (c) Historisches Studium und Aneignung 483 – (d) Die Bibel als Kampfplatz entgegengesetzter Mächte 484 – (e) Widersprüche in der Bibel und Einheit des Glaubens 485 – (f) Die Zerschneidung der Bibel in einen jüdischen und einen christlichen Teil 485 – (g) Das protestantische Prinzip 486 – (h) Der Schriftbeweis 487 – (i) Ist es möglich, philosophisch auf Offenbarung zu hören 487

(2) Hinweis auf einige Hauptmomente der möglichen Wandlung 489
(a) Jesus ist nicht mehr für alle Glaubenden der Gottmensch Christus 489 – (b) Die Offenbarung wird zur Chiffer der Offenbarung 492 – (c) Die Ausschließlichkeit der dogmatisch bestimmten Glaubenswahrheit fällt 495

(3) Die mögliche Wandlung der protestantischen Kirche im Rahmen der Wandlung des biblischen Glaubens überhaupt 495
(a) Die Unstimmigkeiten im Grunde des Menschseins 495 – (b) Die biblische Religion als Beispiel des Übernehmens des Grundzustandes: die der biblischen Religion eigenen Spannungen 496 – (c) Der Protestantismus 497

| 3. Die Situation nach Kierkegaards Kampf gegen die Kirche 499 *24*

(1) Kierkegaards Kampf 499

(2) Kritische Erörterungen zu Kierkegaard 501

(3) Ist es heute nach dem Angriff Kierkegaards auf die Kirche noch möglich, in Redlichkeit Pfarrer zu werden? 504
(a) Der Sinn in Kierkegaards Kampf 504 – (b) Protestantismus und Katholizismus 505 – (c) Die Unmittelbarkeit zu Gott und der Pfarrer 506 – (d) Der protestantische Pfarrer heute 507

(4) Konfession und biblische Religion 509

4. Unvereinbarkeit von Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben oder Möglichkeit des Sichtreffens? 510
(a) Wodurch sind beide getrennt? 510 – (b) Der Unterschied des Beschwörens durch Chiffern und des Predigens 511 – (c) Der verschiedene Sinn von Freiheit und Autorität 512 – (d) Ist die endgültige Abstoßung zwischen Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben aus der Natur der Sache notwendig? 514 – (1) Die für die Frage angemessene Ebene 514 – (2) Anfechtung 516

| Einleitung 25

Ein Ausgangspunkt des Fragens ist: Wie finden wir uns in der Welt? Woher kommen wir? Was sind wir?

(1) Werfen wir zuerst einen Blick auf Antworten, die uns gegeben werden durch objektive Beobachtung unserer Herkunft: erstens aus der Entwicklung des Kindes, zweitens aus der Geschichte, drittens aus der Welt. Auf diesen Wegen werden uns zwar interessante Tatsachen bekannt, aber sie geben keine Antwort auf den Sinn unserer Frage, lenken vielmehr von ihm ab. Denn hier bleibt der Mensch ein Gegenstand der Biologie, Psychologie, Geschichte, Kosmologie.

Wir sehen die Entwicklung des neugeborenen Kindes. Der Mensch zeigt sich als ein Lebewesen unter anderen. Jedoch wird beobachtet (Portmann),[26] daß ihm eine Besonderheit eignet. Schon seine biologische Entwicklung ist abhängig von der Weise des Aufwachsens in einer menschlich-geschichtlichen Umwelt.[27] Die biologischen und psychologischen Beobachtungen stoßen jedoch bald auf Realitäten, die zu erfassen einen Sprung in der Weise der Beobachtung fordert und einen Sprung in der Realität selber anzeigt. Denn die Beobachtung wandelt sich, wo der Mensch im Unterschied von allen anderen Lebewesen in der Kommunikation als er selbst uns begegnet. Der Säugling zeigt die ersten leisen Keime plötzlich. Es ist immer wieder dies Staunen erweckende Geheimnis: Die bloße Beobachtung wird durchbrochen, wenn ein Mensch versteht, spricht, antwortet, unantastbar in eigener Würde, anders wie jedes Tier. Kommunikation ist mehr als Beobachtung. Auch mit Tieren ist eine Art Umgang möglich, gleichsam in Frage und Antwort. Eine Intelligenz, die aus den Augen blickt, in denen ein Verschlossenes sich auszudrücken scheint und doch nicht ausdrücken kann, berührt uns. Ein Dackel und erst recht ein Affe kann unheimlich sein. Aber doch bleibt der Sprung zwischen der Verhaltensforschung, die auch dem Menschen gegenüber möglich ist, wenn man ihn als Menschen verschwinden läßt, und dem sprachlichen Um|gang in Gegenseitigkeit. Auf 26
die reichen Ergebnisse tierpsychologischer und kinderpsychologischer Forschung kann ich nicht einmal hinweisen. Das Entscheidende ist: Der Gang der menschlichen Lebensentwicklung ist von Anfang bis zum Ende biologisch und psychologisch gebunden, besonders eindrucksvoll in der Pubertät. Aber in dieser Bindung geschieht etwas, was aus einem anderen Ursprung kommt, das nicht in die Kontinuität des biologischen und psychologischen Ablaufs aufgeht. Die Form des Wissens von uns als einem Anderen, das wir beobachten, erreicht nicht das, was wir eigentlich selbst sind. –

Die Beobachtung zeigt weiter unsere Herkunft aus der Geschichte, die in nicht auslotbare Vergangenheit zurückweist. Wir lernen Menschenwelten der Vergangenheit,

ihre Schöpfungen, ihre Vergänglichkeit, ihr Absinken in die Vergessenheit kennen, aus der uns nur Bruchstücke erlauben, das Gewesene zu einem winzigen Teil zu erinnern und zu vergegenwärtigen. Wenn vereinzelte Kausalverhältnisse und Sinnbeziehungen in historischer Forschung fortschreitend sichtbar werden, so begreifen wir doch den geschichtlichen Prozeß im Ganzen nicht, weder die erste Entstehung, noch irgendeinen der schöpferischen Schritte, noch eine das Ganze übergreifende Notwendigkeit.

Ein historischer Totalprozeß ist oft den Menschen vor Augen gestanden, für den Offenbarungsglauben als Gang von Adams Fall bis zum Endgericht, für eine empirische Auffassung als Fortschritt des Wissens und Könnens, Veränderung der Arbeitstechnik und der Gesellschaft, für einige Philosophen als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und ihre Verwirklichung,[28] oft unter der Idee einer Vollendung in der Welt oder eines Endes der Welt. Dann gilt der Gang der Geschichte als ein notwendiger. Ihm gegenüber als einem ohne mich bestimmten, unausweichlichen Prozeß habe ich nur die Wahl, das Notwendige mit zu tun, oder als nichtig beiseite geworfen zu werden.

Aber wir begreifen uns keineswegs aus der Geschichte. Wäre sie ein notwendiger (geistiger oder materieller) Prozeß, dann würden Menschen nicht in ihn eingreifen und ihn ändern, höchstens beschleunigen und verlangsamen können, was eine gleichgültige Sache wäre. Aber diese Eingriffe, die großen verwandelnden geistigen Schöpfungen beruhen auf der Freiheit des Menschen. Sie sind nicht von der Geschichte gemacht, sondern entspringen der Freiheit selber und werden ihrerseits zu Faktoren der Geschichte.

27 | Was Menschen wollen und wollen werden, kann nie im Ganzen gewußt sein. Wir können nicht als Erkennende außerhalb oder über dem Ganzen stehen. Gesamtüberblicke der Geschichte sind bestenfalls Schemata einer Idee des Ganzen. Aber auch diese Idee des Ganzen ist niemals die Wirklichkeit der Geschichte selber.

Das Totalwissen von der Geschichte würde eine Totalplanung ermöglichen, und der Mensch würde für den Menschen ein nach seinen Zwecken formbares und verwandelbares Material. Der Mensch würde über das Menschsein verfügen. Da dies die Preisgabe der menschlichen Freiheit voraussetzt, kann solches Machenwollen des Menschen ihn nur zerstören; es würde schließlich das Ende des Menschen herbeiführen. Denn die Freiheit läßt sich nicht hervorbringen. Nur Bedingungen für sie können entstehen oder geplant werden. Durch sie kann Freiheit möglich oder unmöglich werden. Die Bedingungen mögen da sein, sie bringen nichts hervor. Die Freiheit kommt aus anderem Ursprung. –

Die Beobachtung zeigt schließlich, daß Menschen unter den Lebewesen auf der Erde und mit ihnen aus der Natur der Welt entstanden sein müssen. Aber die Herkunft der Welt selber ist unbegreiflich. Die Forschung dringt in der Welt vor ins Unabsehbare, aber sie erfaßt nicht die Welt. Die Welt ist für die Forschung bodenlos.

Das menschliche Erkennen dringt in den Kosmos vor, in die Ferne bis zu den äußersten Sternnebeln, in die Nähe bis zum materiellen Ort im Gehirn, an den in der Welt von Raum und Zeit das Bewußtsein, der Geist, die Freiheit gebunden sind. Das

gleiche Geheimnis weht uns an aus den fernsten Fernen des Kosmos und aus der mikroskopisch sich zeigenden Struktur der Hirnmaterie. In beiden weicht in aller Erhellung ein Unerhelltes zurück.

Nie gelangen wir auf diesem Wege an das Innere. Würden wir die Gehirnmaterie bis in ihre feinste Struktur kennen, immer würde sie den Sprung schon zur Innerlichkeit der Sinnesempfindung und des Bewußtseins als unbegreiflich stehen lassen. Dieser Innerlichkeit sind wir uns gewiß. Von einem Inneren der Welt haben wir nicht die leiseste Kunde, nicht das geringste Zeichen.

Die Lehre des Descartes von zwei Substanzen, der äußeren des Raums und der inneren des Bewußtseins (extensio und cogitatio), geht von einer unter diesem Gesichtspunkt unmittelbarer Erfahrung richtigen Feststellung aus. Diese besagt: Nach Erkenntnis des Faktums, daß unser Gehirn Bedingung unserer Innerlichkeit, unserer | Seele, *28*
unserer Freiheit in der Welt ist, zeigt sich: Als äußere Materie steht der winzige Gehirnteil der Masse des Kosmos gegenüber. Als innere Wirklichkeit aber umgreift das erkennende Bewußtsein diesen Kosmos. Das heißt aber: die objektive materielle Welt ist nicht etwa von einem Gehirnteil umgriffen, sondern ist Gegenstand für etwas, dem auch dieser Gehirnteil Objekt werden kann. Die Forschung dringt in die Unendlichkeit der Materie, der weltweiten, atomaren Materie und der winzigen, strukturierten Hirnmaterie. Sie gelangt nie an eine Grenze, aber auf diesen Wegen auch nie in das Innere.

Alles philosophische Totalwissen in einer objektiven Metaphysik muß sich in einem Zirkel bewegen. Die Qualität des Zirkels macht den Gehalt aus. In unserem Falle ist es ein materieller Zirkel: ein winziger Teil der Welt erkennt die gesamte Welt, die ihn hervorbringt; das Gehirn als Materie birgt die Welt in sich, aus der es entstanden ist. Oder ist vielmehr ein anderer Ursprung wirksam, der diesen Zirkel als materiellen voraussetzt, aber als solchen durchbricht? –

Werden des Kindes, Geschichte, Kosmos sollten der Beobachtung unsere Herkunft zeigen. In allen drei Fällen von Wißbarkeiten finden wir Tatsachen, die uns mächtig anziehen, aber nie genug tun. Denn jedesmal stoßen wir an die Grenze, an der die klar werdende Forschung den Gegenstand, den sie zu haben meinte – den Menschen selbst –, verliert.

Es ist unmöglich, aus der Objektivierung einer Herkunft zu begreifen, was wir sind. Keine erkennbare Herkunft macht mich selbst mir begreiflich. Immer erfassen wir unser Dasein in seiner Objektivität nur nach der Seite seiner Erkennbarkeit, ohne Möglichkeit des Abschlusses dieser ins Unendliche vordringenden Forschung.

Durch den physiologisch-psychologischen Prozeß des Lebens, durch Überlieferung, durch Geschichte werden wir in der Welt gleichsam wach, sind aber nicht als wir selbst aus der Welt zu begreifen.

Was sind wir? Wer sind wir? Wie finden wir uns in der Welt? Das erfahren wir nicht im beobachtenden Zusehen gegenüber einem Anderen, sondern in der Reflexion auf uns selbst und die Welt.

(2) Das ist auf einfache Weise in kurzen Sätzen durch alle historischen Zeiten geschehen, ein Zeichen, daß es den Menschen als Menschen angeht. Wir wählen einige Beispiele:

(a) Ein mittelalterlicher Spruch lautet:

29 | Ich komme, ich weiß nicht woher,
Ich bin, ich weiß nicht wer,
Ich sterb, ich weiß nicht wann,
Ich geh, ich weiß nicht wohin,
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.[29]

Der Spruch ist nicht »christlich«.[30] Denn der Offenbarungsglaube gibt auf alles eine Antwort. Er lebt aus den herrlichen Verheißungen und würde vielleicht seine Antwort schließen: mich wundert's, daß ich traurig bin.[31]

Aus der Frage kam bei nordischen Menschen die Bereitschaft, christlichen Verheißungen zu folgen. Beda[32] erzählt (Kirchengeschichte 2. Buch, Kap. 13):[33] Im Rat eines angelsächsischen Königs, der 627 n. Chr. über Annahme oder Ablehnung des Christentums entscheiden sollte, sprach einer der Fürsten: Mein König, das gegenwärtige Leben der Menschen auf Erden scheint mir im Vergleich zu jener Zeit, die uns unbekannt ist, so zu sein, wie wenn du dich zur Winterszeit mit deinen Fürsten zu Tisch setzest. Mitten auf dem Herde brennt das Feuer und wärmt den Saal, draußen aber tobt der Sturm des Schneegestöbers. Da kommt ein Sperling herangeflogen und durchfliegt schnell, an der einen Tür herein, an der andern hinaus, den Saal. Während des Augenblicks, wo er drinnen ist, bleibt er vom Wintersturm verschont. Hat er jedoch rasch den kleinen Raum, wo es angenehmer ist, durchflogen, so entschwindet er deinen Augen und kehrt aus dem Winter in den Winter zurück. So ist auch dieses Menschenleben nur wie ein einziger Augenblick. Was ihm vorangegangen ist und was ihm folgt, wissen wir nicht. Wenn uns also diese neue Religion größere Gewißheit darüber verschafft, so ist es meines Dafürhaltens recht, ihr zu folgen.

Die Überlegung dieser Männer, warum sie es mit der christlichen Religion versuchen sollen, ist ohne Glaubensimpuls überaus rational aus der Sorge um das, was nach dem Tode sein könnte. Aber das Gleichnis vom Sperling zeigt, wie ernst ihnen in der Reflexion die unheimliche Situation unseres Daseins erschien.

(b) Was die Welt, in der wir uns finden, im Ganzen ist, woher sie kommt, wohin sie geht, das wissen wir nicht, und werden wir nie wissen. Aber die Frage schon bringt den Menschen in eine neue innere Verfassung. Antworten sind gegeben worden, die in frühen Zeiten schon nichts anderes waren als die Vertiefung der Frage. Im Rigveda, den
30 ältesten Texten Indiens, finden sich folgende Sätze (Deu|ßen, Upanischaden, Kleine Ausgabe S. 3 ff. Oldenberg, Buddha, S. 17 ff.):[34]

»Da war nicht Nichtsein und auch Sein nicht, ... nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals ... Von keinem Wind bewegt das Eine atmet ... Nichts anderes war als dies nur[«][35] ... [»]Doch wem ist auszuforschen es gelungen, wer hat, woher die Schöp-

fung stammt, vernommen?[«][36] [»]Die Götter reichen nicht in jene Ferne – … Von wo, von wannen diese Schöpfung ist gekommen, ob sie geschaffen, ob sie ungeschaffen, das weiß nur er, der Allbeschauer droben im höchsten Himmel – oder weiß auch er es nicht?«[37]

Die reinen, unüberbietbaren Grundgedanken sind vielleicht in Menschen jederzeit zu finden. Wie sekundär ist die Bedeutung von Zeitaltern und Geschichte! Wir wissen im wesentlichen nicht mehr als jener indische Weise vor dreitausend Jahren in dem, wovon er betroffen war und wir betroffen sind.

(c) Was wir selbst sind, ist so geheimnisvoll wie die Welt. Wenn unser Erkennen der Weltrealitäten sich in den Jahrtausenden und in den letzten Jahrhunderten unermeßlich erweitert hat, wissen wir, was wir selbst eigentlich sind, heute so wenig wie damals. Die Grundfrage, die schon in früher Kindheit, den Einzelnen verwundernd und ihn verwandelnd, auftreten kann, ist zu allen Zeiten in vielfachen Worten als ergreifende Frage ausgesprochen. So im Mahabharata (Jacobi S. 92): »Unwissend ist der Mensch, nicht Herr über Lust und Leid seiner selbst, von Gott geschickt …«[38] So bei Augustin: »Ich bin in die Welt geworfen.«[39] »Ich bin mir selbst zur Frage geworden.«[40]

Wir sind mehr als all unser Erkennen. Mit dem von uns Erkannten stehen wir vor einem Unerkannten, uns unendlich Übergreifenden. Geheimnis ist die Welt und ein jeder sich selbst.

(d) Die historischen Beispiele ließen sich vermehren. Worum aber es sich handelt, ist dem Menschen als Menschen eigen. Die besonderen Gestalten sind in der Weise ihres Betroffenseins, ihres Fragens und Antwortens ungemein verschieden. Was aber ist das Gleichbleibende in aller historischen Mannigfaltigkeit?

Erstens: Mit solchen fragenden Anschauungen ist der Mensch erst eigentlich erwacht. Vorher lebte er in der Welt wie in einem Schleier, der nur verbirgt, was eigentlich ist. Das Unenthüllbare ahnt er noch nicht, während er sich in den Verhüllungen als unbefragten Selbstverständlichkeiten bewegt.

Zweitens: Mit diesem Fragen macht der Mensch einen Sprung. | Nun erst beginnt *31*
das Leben des eigentlichen Menschen. Er hat das Bewußtsein seiner Existenz gewonnen. Vor dem Sprung ist er nur der Möglichkeit nach Mensch, jetzt erst wirklich. Hat diese Vergewisserung begonnen, so ist nichts mehr selbstverständlich. Das vorher fraglose Dasein ist in die nun sogleich grenzenlose Fraglichkeit gelangt, auf die jeweils eine Tat, ein Schaffen, eine Liebe, eine Gemeinschaft antwortet in einem nicht aufhörenden Prozeß.

Nun erst tritt der Mensch in das bewußte Wagnis seiner Geschichte. Es soll sich ihm zeigen, was ist. Es soll offenbar werden. Es kann nicht nichts sein. Ich selbst bin nicht umsonst, nicht für nichts in dieses Dasein gelangt. Aber es bedeutet etwas, das über alles bestimmte Bedeuten hinausliegt.

Drittens: Mit der Frage ist ein mächtiger Antrieb verbunden. Mit dem Staunen tritt zugleich der Wille auf: aus dem grenzenlosen Unheil zum unendlichen Heil.

Der Drang, aus dem Ursprung der Dinge zu erfahren, was ist und was sein kann und was werden mag, hat ein einziges Ziel, das vielfach auszusprechen ist: Wir möchten des Ursprungs gewiß werden, zu ihm zurückkehren, in ihm geborgen sein, Genüge darin finden, daß er ist. Wir möchten vom Ursprung her das in ihm gesuchte Ziel erblicken, in seinem Lichte unsern Weg finden. Wir möchten durch den Zug vom Sein her den Aufschwung erfahren, im Strom des Werdens der Ewigkeit teilhaftig werden.

Es ist wechselweise: Der Drang zu wissen, was eigentlich ist, ist der Wille zu sich selbst; das Bewußtsein, selbst nicht eigentlich zu sein, drängt zum Sein. Das Selbstsein will, um selbst zu werden, über sich hinaus. Das erzeugt die unendliche Unruhe des Menschen. Er möchte so denken, so handeln, so leben, daß zu ihm kommt, was ihn rettet. Dessen fernste Fühlbarkeit schon gewährt ihm eine unvergleichliche Ruhe.

(3) In der Abstraktion bringt uns die Selbstbesinnung zwei untrennbare Momente zum Bewußtsein: ich bin denkend, – ich bin frei.

(a) *Ich bin denkend.* Alles, was ist, ist für mich, indem ich es denke.

Was ist das Sein, das nichts von sich weiß und von niemandem gewußt werden könnte? Es ist, als ob es nicht wäre.

So werde ich mir bewußt, gleichsam das Auge in der Welt zu sein und das Licht, in dem dies Auge sieht, und dies gemeinschaftlich mit anderen Menschen, ihren Augen und ihrem Licht, das mir begegnet. Mit anderen Menschen gehöre ich zu der einzigen
32 uns bekannten Art | von lebendigen Wesen, die dieses Licht in der Welt sind, darin unendlich verschieden von allen anderen Lebewesen.

Worin dieses Leben mir verwandt ist, das ist objektiv die gemeinsame biologische Realität, ist subjektiv ein mögliches, unbestimmtes Sicheinsfühlen mit dem Lebendigen, wie mit aller Weltwirklichkeit überhaupt, auch mit dem Anorganischen, ein Sicheinsfühlen, das aber nicht Kommunikation werden kann. Es fehlt in der Weise des Umgangs mit ihm das Sprechen und Denken im Licht des Miteinanderwissens.

(b) Mir denkend bewußt, bin ich zugleich gewiß: *ich bin frei*. Soweit ich frei bin, werde ich und wird durch mich, was ich in meiner Umwelt erwirken kann.

Aber die Freiheit selbst habe ich nicht durch mich. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Ich bin nicht durch mich selbst.

Ich bin ich selbst in meiner Freiheit, indem das, wodurch ich frei bin, durch meine Freiheit selber gespürt und zugleich mit meiner Freiheit gedacht wird.

Ich kann die Möglichkeit der Freiheit verspielen, mich in der Unfreiheit fangen lassen durch Fesseln, die ich durch Preisgabe meiner Freiheit erzeuge. Ich kann die Freiheit nicht etwa durch eine absolute Freiheit, die ich selbst wäre, hervorbringen. Vielmehr kommt mir in meiner Freiheit entgegen, wodurch ich frei bin.

Meine ich die absolute Freiheit in meiner Willkür zu besitzen, so bewirke ich durch sie vielmehr meine Unfreiheit. Denn Freiheit, erfüllt von einem ins Helle drängenden Gehalt, ist nur da als Gang ins Dunkle, das sich erhellt. Willkür, als die Form der beliebigen Wahl, ist der Gang ins Dunkle, das nur immer dunkler wird. Er endet in dem

Ausgeliefertsein an die erkennbaren Prozesse des biologischen und psychologischen und soziologischen Daseins.

Wenn unsere andere Herkunft uns bewußt wird, die vor aller Welt und über alle Welt hinaus ist, in der Welt aber nicht Gegenstand werden kann, dann erfahren wir in gesteigerter Helligkeit unsere Verantwortung. Wir öffnen uns für dieses andere, das wir im Sinne von Weltsein nicht wissen können.

Die wesentliche Folge dieser Selbstvergewisserung dessen, wie wir in der Welt uns finden, ist diese: die Welt ist für uns nicht alles, aber es gibt auch keine andere, zweite Welt. In Formen dieser Welt als Chiffern kommt uns zum Bewußtsein, was aus unserer eigentlichen Herkunft uns anspricht, auf sie weist, uns ihr verbindet.

| *Die Erscheinungshaftigkeit des Daseins* 33

Eine uralte philosophische Einsicht, die von Kant zur endgültigen Klarheit gebracht ist, sei vorweggenommen. Das Auge in der Welt und das Licht, das wir sind und in dem wir sehen, bedeutet die Weise des Seins für uns:

Alles, was für uns ist, was wahrgenommen und gedacht wird, ist Sein für uns in den Formen, in denen wir es durch unser Bewußtsein überhaupt auffassen. Es ist Erscheinung als sinnlich gegenwärtige Realität in den Formen von Raum und Zeit, als Erkenntnis in den Formen der Denkbarkeit durch Kategorien. Die Erscheinung ist hervorgebracht vom Bewußtsein überhaupt, aber nur ihren Formen nach, nicht dem Dasein nach. Sie ist zwar Erscheinung, aber kein Schein. Die Formen werden von einem Entgegenkommenden, an sich Unzugänglichen erfüllt. Erst dadurch ist die Realität der Erscheinung.

Das Bewußtsein überhaupt, das der Ursprung der Formen des uns Erscheinenden ist, ist selber das eine mit sich Identische, das Allumfassende und Allgemeine, an dem ein jeder in mehr oder weniger großem Umfang Anteil hat, wenn er Realität erfaßt und richtig erkennt.

Die Erscheinungshaftigkeit der Welt überhaupt, der Erscheinungscharakter von Raum und Zeit und von aller Erkennbarkeit der Dinge in der Welt bedeutet nicht eine Unterscheidung der Welt als einer scheinbaren von einer anderen Welt als der wirklichen. Es gibt nur eine Welt. Aber diese Welt ist Erscheinung, nicht das absolute Sein selber. Das »Sein an sich« ist ein Grenzbegriff unseres Erkennens, kein Gegenstand für uns. Dieser Begriff zeigt nur unser Befangensein in der Erscheinung an, ohne etwas anderes zu erkennen.

Allein unsere Freiheit hat einen unmittelbaren Bezug zum Sein selber, ist daher aber auch für unsere Erkenntnis der Dinge in der Welt nicht da, ist kein Gegenstand empirischer Erforschbarkeit.

Mit der Einsicht in die Erscheinungshaftigkeit der Welt gewinnt alles objektive Erkennen als solches einen anderen Sinn. Im Gegensatz zu der geläufigen Meinung und der als Erleben unauslöschlichen Erfahrung, die Dinge selber zu erkennen, bezieht sich

alle Erkenntnis nur auf die gegenständlich werdenden Erscheinungen in der Welt. Auch alles zugrunde liegend Gedachte gehört als Gedachtes zur Erscheinung.

34 | Die Frage geht weiter: Was bedeutet dies, daß wir uns finden in einer Erscheinungswelt? Sind wir in diese so reale, reiche, herrliche und schreckliche Welt, über die wir nicht hinausblicken, gleichsam von anderswoher wie in ein Gefängnis geworfen, das erst die philosophische Einsicht als Gefangenschaft in den Anschauungsformen und Denkformen begreift? Leben wir wie in einem Traum? Ist dessen philosophisches Bewußtwerden wie der erste Ansatz eines Erwachens zu dem hin, woher wir gekommen sind? Oder ist umgekehrt dieses Leben in der Erscheinungswelt das Erwachen aus dem Dunkel des unvordenklichen Unbewußten, die einzige Helligkeit, die es gibt?

Die Antwort: Für uns Menschen gemeinsam gibt es keine andere Helligkeit als die in unserer Erscheinungswelt.

Offenbarung

(1) Für die Vergewisserung der Situation, in der wir uns finden, berufen wir uns auf keine Offenbarung. Offenbarung kommt aus anderer Quelle. Ob es sie gibt und was sie ist, das ist durch kein Wissen und keine menschliche Vergewisserung zu beantworten.

Nicht die Offenbarung, wohl aber der Offenbarungsglaube ist als empirische Erscheinung zu erforschen. Dabei aber ist nicht von der Wirklichkeit und Wahrheit der Offenbarung, sondern nur von der Realität des Offenbarungsglaubens die Rede. Aber auch durch den Glauben selber kann die Offenbarung nicht als allgemeingültig für alle, sondern nur als unbedingt gültig für den Glaubenden und die Gemeinschaft der Gläubigen entschieden werden. Der Offenbarungsglaube hat sich historisch in allen seinen Gestalten als gültig immer nur für begrenzte Kreise innerhalb der Menschheit erwiesen. Sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit seiner einen Wahrheit war vergeblich.

Wir fragen in diesem Buche: wie spricht in den Formen des Weltseins, in der Sprache dieser Welt das, was vor der Welt und über der Welt ist? Spricht es überhaupt? Spricht es ohne Offenbarung? Oder spricht es nur durch Offenbarung?

Wir erfahren unsere Freiheit und uns selbst, die aus der Welt nicht zu begreifen sind. Wir erfahren in der Welt die Grenzsituationen von Tod, Kampf, Schuld, Zufall, die uns erwecken.[41] Das alles geschieht ohne Offenbarung.

35 | Hören wir nun von Menschen, daß sie durch etwas, das in die Welt einbricht, nämlich durch die von ihnen geglaubte Offenbarung, Antwort erfahren auf die uns als Menschen wesentlichen Fragen, so sind wir betroffen. So war es jederzeit und ist es auch heute.

So erfuhren und sprachen die jüdischen Propheten – Moses, die Unheils- und Heilspropheten, Jesus –, so auf andere Weise Buddha. Die Situation des Menschen wurde aufgebrochen, nicht zum wißbaren, erforschbaren Grunde hin, sondern als Erfahrung vor der Wirklichkeit, die sich dem Menschen zeigt, ohne daß er sie zu begreifen vermag, aber so, daß sie durch ihn Sprache gewinnt.

(2) Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan. Warum aber ist der Offenbarungsglaube ernst zu nehmen auch für den, dem dieser Glaube nicht gegeben ist? Schon wegen der Tatsache seiner mächtigen Wirkung in der Geschichte und wegen des hohen sittlichen und geistigen Ranges mancher offenbarungsgläubiger Menschen. Doch das ist in bezug auf den Sinn des Offenbarungsanspruchs selber doch äußerlich gedacht. Wesentlich ist: Wenn von Menschen ihnen zuteil gewordene Offenbarungen kundgegeben wurden, oder wenn an Menschen als an Offenbarungen geglaubt wurde, so bleiben wir nicht gleichgültig, wenn der Inhalt solcher Offenbarungen von so hohem Gewicht ist, daß er bis heute existentiell unumgängliche Bedeutung hat. Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens sind Gehalte, Antriebe, Werke, Handlungen erwachsen, die dann auch ohne ihn in ihrer Wahrheit menschlich zugänglich sind.

Dazu kommt die Anziehungskraft des Nichtverstandenen. Die Vergeblichkeit unseres Verstehens beruhigt uns nicht. Wenn wir staunen, was aus diesem Glauben heraus verkündet, gedacht, getan wurde, bleiben wir in Unruhe.

Man hat den Offenbarungsglauben nicht ernst genommen. In einer Aufklärung, die mit der großen eigentlichen Aufklärung Platos und Kants nicht verwechselt werden darf, sagt man, es sei nichts als wirklich anzuerkennen als was seine Realität für unsere Sinne ausweist, und was durch Operationen des Verstandes bewiesen wird. Für dieses Seins- und Selbstbewußtsein des bloßen Verstandes sind Offenbarung ebenso wie die Philosophie die großen Irrungen in der Geschichte, die man früher etwa unter dem Titel »Wahnideen im Völkerleben«[42] behandelt hat. Heute spricht so der dem »Wahn« sich überlegen fühlende Wissenschaftsaberglaube, dem die Unterscheidung fehlt dessen, was durch | Wissenschaften wirklich erkannt und erkennbar ist (und da- *36*
mit an Methode, Kritik, Begründung gebunden bleibt), von dem, was in der Pseudowissenschaft als bloße Meinung umläuft, als ob Erkenntnis vorläge.

Heute ist für den wahrhaftigen Menschen, den Offenbarungsgläubigen wie den Philosophen, unerläßlich: Was wissenschaftlich erkennbar ist, darf er nicht umgehen. Es bedarf aber der methodischen Erfahrung, um wissenschaftlich zuverlässig urteilen zu können. Damit wird, trotz des Fortschritts ins Unendliche, das Bewußtsein von den Grenzen des Wissens erworben und befestigt.

Im Gegensatz zum Aufweis der Grenzen, die uns in den hellen und weiten Raum von Existenz und Transzendenz bringen, gibt es aber seit alters eine diabolische Methode: dem Menschen seine Grenzen zu zeigen dadurch, daß man ihn intellektuell verwirrt, in den bodenlosen Skeptizismus und die Verzweiflung am Wissenkönnen führt, um dann als Rettung anzubieten etwas Absolutes, Hinzunehmendes, Unbegründetes, dem zu gehorchen, das aber nicht mehr zu befragen ist.

Der Offenbarungsglaube, den wir ernst nehmen, hat einen ursprünglich anderen Charakter. Er ist nicht der Verzweiflung am Denken entsprungen und selber nicht gedankenlos. Er war ein denkender Glaube. Was er in seinen großen Gestalten – Augus-

tin, Anselm, Thomas, Cusanus – gedacht hat, ist an Rang, das heißt an Gehalt, Gründlichkeit, Scharfsinn, Methode jedem anderen Denken gewachsen, als ein ganz anderes zwar, aber als Denken.

Die Folge des in den Wissenschaften durch sie selbst erzeugten Grenzbewußtseins ist nicht, daß nunmehr der Raum frei sei für beliebige Möglichkeiten, für Wunderglauben und schwärmende Phantastik. Wenn Behauptungen sich auf in der Welt erfahrbare Dinge beziehen (wie etwa leibliche Auferstehung), dann werden diese vielmehr in die wissenschaftlichen Methoden der Forschung einbezogen und unterliegen deren Kritik. Das Denken, dessen Inhalte ihrer Natur nach diesem Raum nicht zugehören, hat einen anderen Charakter, andere Methoden, anderen Sinn, ist keineswegs beliebig. Es hat einen tieferen Grund als alle Dinge der empirischen Welt in Raum und Zeit.

Dieses Denken heißt, wenn es aus einer geschichtlich bestimmten Offenbarung erfolgt und durch sie begrenzt wird, Theologie, wenn es aus dem Ursprung des Menschseins geschieht, Philosophie.

Philosophierend eigne ich mir biblische Wahrheit an in meiner Auslegung. Diese
37 bindet sich nicht an Instanzen, die die Offenbarung ver|treten und als Autorität die allein richtige Auslegung für sich in Anspruch nehmen. Die Offenbarung selber wird der Philosophie zur Chiffer. Die Philosophie widersteht der theologischen Dogmatik.

(3) Ich höre zwei entgegengesetzte Vorwürfe:

Der Offenbarungsgläubige sagt: Diese Philosophie kennt kein »festes Behaupten«,[43] darum verliert sie allen Inhalt. Wenn die Offenbarung nicht verläßlich ist, dann bleibt nichts. Wenn alles in die Schwebe gelangt, dann wird uns alles genommen. Wir sinken ins Bodenlose. Daher halten wir fest. Wir lassen nicht von Offenbarung und Verheißung, lassen uns nicht losreißen von Gott. Wir glauben und haben dadurch allein Kraft, Ethos, unser Heil, unsere Befreiung.

Antwort: Die Alternative ist nicht anzuerkennen. Die Kraft, das Sichgeschenktwerden, das Ethos, die Befreiung und die Freiheit, der Ernst des Unbedingten sind möglich, auch wenn das genommen wird, was der Offenbarungsgläubige so entschieden bekennt und festhält.

Aber es könnte die Aufgabe in unserer menschlichen Grundsituation sein (in der Chiffer zu sprechen: in die uns Gott, sich selber verbergend, gestellt hat), daß wir nicht durch irgendeine Selbsttäuschung, nicht durch irgendeine Verschleierung ausweichen sollen. Die Offenbarungsgläubigen werden in konkreten Handlungen, Verhaltungsweisen, von ihnen ausgesprochenen Sätzen, unter die Frage der Philosophie gestellt: Kann das, was ihr behauptet und festhaltet, vielleicht nur ergriffen werden von dem Menschen, der sich an einer entscheidenden Stelle täuscht? Verlangt ihr vielleicht, was nicht möglich ist? Wendet sich die Wahrheit, die Gott von uns fordert, vielleicht gegen Erscheinungen des Offenbarungsglaubens, die von Menschen in seinem Namen behauptet werden? Endgültig kann die Frage nie beantwortet werden.

Der entgegengesetzte Vorwurf lautet: Was ich philosophierend ausführe, läuft doch auf den einen Punkt zu: Offenbarung ist das Erwünschte, wenn es nur möglich ist, sie zu glauben. Philosophie wird Erzieherin zur Offenbarung hin.

Wenn das geschieht, wehre ich nicht ab. Denn Philosophie macht nicht, wie der Offenbarungsglaube, Propaganda, sondern läßt jeden Menschen als ihn selbst in seinem Entschlusse frei. Die Philosophie verkündet nicht und überredet nicht. In der Philosophie treffen sich freie Menschen als Schicksalsgefährten. Daß mein Philosophieren zum Offenbarungsglauben führen solle, ist ganz und gar nicht meine Absicht. Ich selber kann nicht anders als mit Kant denken: Wäre | Offenbarung Realität, so wäre sie 38
das Unheil für die geschaffene Freiheit des Menschen.[44]

Trotzdem will ich kein Denken, das am Ende eine Offenbarung ausschließt – wenn es mir auch unmöglich scheint, daß ich sie je glauben könnte. Der philosophische Glaube ist eigener Ursprung. Aber er läßt Offenbarung als Möglichkeit für andere gelten, obgleich er sie nicht verstehen kann. Er will nicht Feindschaft, sondern Redlichkeit, will nicht Abbruch, sondern Kommunikation, will nicht Gewalt, sondern Liberalität.

Übersicht des Buches

(1) Zunächst zähle ich die sieben Hauptteile auf:
Im *ersten Teil* werden aus der Geschichte des Glaubens und der Kirche Tatsachen herausgehoben, Ereignisse, Denkinhalte, Organisationsformen. Sie sind grundsätzlich als Tatsachen wissenschaftlich feststellbar. Sie zu erkennen ist, unabhängig vom Glauben, für jedermann übereinstimmend möglich. Wir suchen uns den Begriffskreis zu klären, der sich um den Offenbarungsglauben gelegt hat.

Im *zweiten Teil* stellen wir einen geistigen Tatbestand vor Augen, dessen Klarheit wir für alles heutige Denken von höchster Wichtigkeit halten. Die moderne Wissenschaft hat erstmalig in der Geschichte die universale Wissenschaftlichkeit verwirklicht. Sie hat das Bewußtsein ihrer Methoden, ihrer Grenzen, ihres Sinns. Wissenschaft unterscheidet sich sowohl von Philosophie wie von Theologie. Die alte Trennung von Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis trifft nicht mehr das Wesentliche. Philosophie und Wissenschaft sind nicht dasselbe. Der selbständige philosophische Ursprung kann, wie noch nie in früheren Zeiten, zum Bewußtsein kommen.

Im *dritten Teil* wird ein philosophisches »Grundwissen« entworfen. Es gibt philosophische Einsichten, die mit der Absicht vorgetragen werden, in ihnen einen für alle Menschen gemeinsamen Boden finden zu können. Diese Absicht kann ihr Ziel dann nicht erreichen, wenn es sich um Glaubensgehalte handelt. Aber wenn dieses Grundwissen nur eine Erhellung dessen sein will, wie wir alle uns in der Welt finden, und der Formen, in denen alles aufgefangen wird, was Gehalt für uns hat, dann ist nicht mehr eine Erkenntnis des Seins selbst gemeint, nicht des Systems des Ganzen, sondern die

39 philosophische Grund|orientierung im Sein, im Hinblick auf Dasein, Bewußtsein, Geist, auf Welt und Transzendenz, auf Existenz und Vernunft.

Dieses Grundwissen ist zwar nicht allgemeingültig wie wissenschaftliche Erkenntnisse; das zeigt sich daran, daß es bisher in keiner Gestalt allgemein verbreitet und einmütig anerkannt wurde. Jedoch handelt es sich um ein Gebiet philosophischen Denkens, auf dem begründete Hoffnung auf Einmütigkeit der Menschen als Menschen unsere Gedanken führt. Sie wäre das Medium der uneingeschränkten Kommunikation ganz verschiedener Glaubens- und Lebensverfassungen. Sie selber ist zwar nie vollendet, sondern, wie Wissenschaften, auf dem Wege des Fortschreitens. Aber es wäre ein immer noch werdendes philosophisches Grundwissen möglich als Raum, in dem alle Weisen der Einsicht sich treffen können.

Im *vierten Teil* beginnt das Thema, das uns als die Mitte dieses Buches gilt, die Erörterung des Reiches der Chiffern. Der Glaube versteht sich in einer Sprache, in der Transzendenz spricht und angesprochen wird. Diese Sprache ist vielfältig und vieldeutig.

Sie hat ihre Herrschaft in der Geschichte der Menschheit jederzeit in irgendeiner Gestalt, bestimmt geformt oder verworren. Die Weise dieser Herrschaft aber ist grundsätzlich von zweierlei Art. Entweder erhebt die Transzendenz als Leibhaftigkeit ihren Anspruch in der Welt, und dieser Anspruch wird, weil er leibhaftig ist, auch zur leibhaftigen, physischen Gewalt, oder die der Leibhaftigkeit entkleideten Chiffern treffen mit ihrer Sprache den Ernst der immer persönlichen Existenz. Entweder tritt der Anspruch als festes Behaupten auf, dem anderes Behaupten kommunikationslos gegenübersteht, oder die Chiffern bleiben im Schweben, entkleidet auch der Allgemeingültigkeit, erst recht der Absolutheit, und werden jeweils geschichtlich wirklich.

Das Reich der Chiffern wird seinem Wesen nach im *vierten Teil* gezeigt, im *fünften Teil* als Kampf der Chiffern in konkreten Gestalten als Erscheinung existentieller Selbstvergewisserungen angeeignet. In diesem Teil möchte ich das Schwergewicht dessen sehen, was in diesem Buch erörtert wird.

Im *sechsten Teil* wird die geistige Situation der Zeit zum Thema, unsere gegenwärtige Situation, in der wir dies alles denken. Wir stellen die Frage: haben die Befreiungen, die vollzogen wurden, auch die Freiheit zur Folge?

40 Wir schließen im *siebenten Teil* mit der Frage, ob philosophischer | Glaube und Offenbarungsglaube sich treffen können, ohne identisch zu werden. Wenn solches Treffen möglich wäre, so jedenfalls nur durch uneingeschränkte Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und den anderen. Diese Wahrhaftigkeit ist keines Menschen Besitz. Um sie muß ein jeder sein Leben lang mit sich selber kämpfen im Kampfe mit den anderen. Nur in solcher Wahrhaftigkeit könnte erwachsen, was kein Kompromiß, keine Toleranz und keine Intoleranz, kein schonendes Schweigen und kein plötzliches Urteilen zu erreichen vermag, das Einmütigwerden von Menschen im nicht aufhörenden liebenden Kampf.

(2) Erörterungen zu dieser Einteilung des Buches

Wir gehen vier Wege oder Denkungsarten. *Erstens:* Orientierung in Tatsachen und Begriffen (erster und zweiter Teil) mit dem Charakter der relativen Oberflächlichkeit des nur zusehenden Denkens. *Zweitens:* Vergewisserung des philosophischen Grundwissens, durch das wir uns bewußt werden, wie wir uns in der Welt finden in der Weite und Tiefe der Gegenwärtigkeit des Umgreifenden (dritter Teil). *Drittens:* Entfaltung des Reiches der Chiffern, Klärung ihres Wesens, Aufzeigung ihrer Gehalte, Überschreiten auch der Chiffern (vierter und fünfter Teil). *Viertens:* Besinnung auf die gegenwärtige geschichtliche Situation mit der Frage nach dem, was ist und werden kann, nach unseren Aufgaben (sechster und siebenter Teil).

Zusehende Betrachtung – Sichüberzeugen von philosophischen Voraussetzungen – Aneignen von Chiffern – Fragen nach Freiheit und Glauben in unserer Zeit, – das sind vier Grundhaltungen denkenden Tuns. Wenn wir sie trennen, so gehören sie doch insgesamt einer einzigen Denkungsart an, dem philosophischen Glauben, der die Wege des Zusehens, des Sichvergewisserns von Grundstrukturen, des Hörens auf Chiffern, der Vergegenwärtigung der Gegenwart geht, um sich selbst, der in der Unbestimmtheit bleiben muß, in Bestimmbarkeiten zu verstehen. Die Trennung der Wege bringt daher eine jeweilige Akzentuierung, welche Überschneidungen nicht vermeidet, weil die eine philosophische Denkungsart auf allen Wegen sich mitteilt. Was einmal nur mit zur Sprache kommt, ist das anderemal die Hauptsache. Das gemeinsame Eine, das immer mitsprechen sollte, ist selber nirgends Thema oder Gegenstand.

Eine andere Übersicht: Die ersten drei Teile führen ein in unsere denkende Verfassung. Der vierte und fünfte Teil lassen uns die Chiffern hören. Die letzten zwei Teile fragen dem Heute zugewandt: nach | dem Glauben in der Befreiung, nach der Bezie- *41*
hung des philosophischen zum Offenbarungsglauben. Sie stellen Ziele auf, die als Unmöglichkeiten erscheinen: die innere Verfassung: sie soll zur existentiellen Freiheit aller führen, – die Beziehung von Philosophie zum Offenbarungsglauben: sie soll die Möglichkeit eines Bundes zwischen ihnen nicht verlieren.

Der Aufbau des Buches ist als ein selber wesentlicher Ordnungsgedanke gemeint: Unschwer ließe sich die Ordnung und Unterordnung auflösen. Der Text würde zu einer losen Folge von Essays werden, der gegenüber der Leser erst nachdenken muß, welche Ordnung sie beherrscht.

(3) Charakter unserer Darstellungen

Einige Hinweise möchten veranlassen, beim Lesen sich zu besinnen auf das, was getan wird.

(a) *Geläufiges Denken und Umwendung:* Eine philosophische Schrift vereint zwei Denkweisen, die wohl auf einzelnen Wegen, aber nicht im Ganzen getrennt werden können: das in geläufigen Gedankenformen ohne weiteres Verstandene und das, was durch eine Umwendung des Denkens selber ein neues Denken ist.

Die Darstellung sollte beide Denkweisen zur möglichen Einfachheit bringen: Einmal das Wißbare zu straffer Schematik der für unsere Absicht wesentlichen Punkte (man darf sich nicht verlieren an die unendliche Verwicklung des historisch Realen; diesem sich hinzugeben ist unerläßlich für historische Forschung und zur Befriedigung der Wahrhaftigkeit unseres Realitätsbewußtseins, aber nicht für die Aufgabe dieser Schrift) – und dann das durch Denken auf Grund der Umwendung zu Vollziehende zu der Konzentration einer je mit einem einzigen Gedankenakt zusammengreifenden Bewegung.

Die beiden Denkweisen halten sich gegenseitig am Zügel. Ohne die Gegenwärtigkeit der Realitäten verströmt das durch die Umwendung befreite Denken ins Leere. Ohne die aus der Umwendung erwachsene Denkungsart legen die Realitäten in Fesseln und ziehen ins Endlose.

Da die Lektüre nur im Mitdenken auf dem Wege über die je besonderen Gedanken zur Einsicht in die Denkungsart im Ganzen führt, möchte der Autor den Zusammentritt des Gedachten, soweit es möglich ist, auch technisch erleichtern. Die ausdrücklichen Bezeichnungen der Schritte, die pedantisch anmutenden Dispositionsangaben sollen der Aufmerksamkeit dienen, damit sie die jeweiligen Positionen sowohl in ihren Teilen wie im Zusammenhang auffasse.

42 | (b) *Was die Darstellungen nicht leisten und was ihr Sinn ist:* Die Themata dieses Buches umkreisen in näheren und ferneren Abständen das, was selber nicht ein definiertes Etwas werden kann. Von ihm her, hoffe ich, werden die Gedankengänge um so entschiedener – nämlich nicht nur durch rationale, sondern mit deren Hilfe durch existentielle Logik – geführt.

Wenn die Deduktion eines Ganzen aus einem Prinzip und wenn die widerspruchslose Ordnung der Gedanken auf Teilbereiche beschränkt, für das Ganze des Philosophierens aber vergeblich bleibt, dann liegt die philosophische Aufgabe anders:

Auf dem Wege über die objektive Betrachtung werden Tatsachen vor einem Vergessen bewahrt, das alles Weitere unwahr machen würde.

Auf dem Wege über die Vergewisserung des immer unfertigen, daher im Fortschritt bleibenden Grundwissens werden wir gerettet aus unseren objektiv sich schließenden Entwürfen eines Totalwissens.

Auf dem Wege über die Vergewisserung der Wahrheit, die wir selbst sein können, gewinnen wir unseren geschichtlichen Grund.

Wohl rede ich also auf weite Strecken betrachtend von den Dingen, auch vom Offenbarungsglauben und vom philosophischen Glauben; wohl vollziehe ich Gedanken, die als gültige Sachverhalte auftreten; wohl suche ich mich durch die Erfahrung meiner selbst der Wahrheit zu vergewissern in Aussagen über existentielle Möglichkeiten.

Was ist das Ziel? Keineswegs ein nicht mögliches und daher auch nicht vorhandenes philosophisches Wissen, das man in Besitz nehmen könnte, ohne selbst zu sein. Das immer vorläufige Ziel des in Büchern niedergelegten Philosophierens ist vielmehr

die Klärung von Voraussetzungen, die Entfaltung von Möglichkeiten, der Entwurf von Bildern, die Konstruktion von Gedanken, kurz: ein Denken, das den philosophischen Raum erzeugt, in dem die Philosophie wirklich wird nur dadurch, daß der Einzelne sich selbst verwirklicht, den Mut seiner Liebe gewinnt, seine Gemeinschaft findet, seine von ihm nie gewußte, aber ihn führende Bestimmung in der Welt erfüllt, seinen Ort im Meer des Seins spürt, seine je einzige Geschichtlichkeit erfährt in der Geschichtlichkeit der Erscheinung aller Dinge. Das Entscheidende kann in allen Darstellungen nur indirekt gesagt sein. Daher haben die Sätze, die nicht in der Sphäre zwingend richtiger allgemeingültiger Wissenschaft liegen, trotz ihrer behauptenden Formulierung den Sinn einer Frage an das Selbstsein. Erst wenn dieses im Zuhörenden wie | im Mit- *43*
teilenden antwortet durch jenes Mitdenken, das inneres Handeln wird, gewinnen die Darstellungen ihren philosophischen Gehalt.

(c) *Das Historische:* Auf das Historische wird Bezug genommen nicht um des historischen Wissens willen. Wir sehen historische Tatbestände von noch gegenwärtiger Wirkungskraft. Wir sehen Mächte am Werke, denen wir ins Angesicht blicken. Sie alle sind in Menschen da, an Menschen gebunden und damit im Ursprung des Menschen mitgeboren. Noch wo wir uns gegen sie wehren, sind wir selber in ihnen. Sie zu sehen, steigert die eigenen Möglichkeiten.

Manche Gedanken begegnen uns historisch in unüberholbarer Konsequenz und Größe. In dem, was Menschen dachten, erkennen wir wieder, was wir, ohne es schon zu wissen, suchten. In ihrer Aneignung und Abwehr kommen wir zu unserem Denken eigener Verantwortung.

(d) *Festes Behaupten und methodologisches Bewußtsein:* Der Satz als solcher ist Behauptung. Er erhebt den Anspruch auf Zustimmung schlechthin. Eine Darstellung, die diese unumgängliche Sprachform zugleich als Denkverfassung zum Grunde hätte, würde bedeuten: Hinführung auf feste Sätze, auf feste Positionen. In ihnen liegt die Befriedigung des Lesers, solche Positionen zu gewinnen, denen er in dogmatischen Gedankenbewegungen sich anschließen kann. Ihm wird etwas in die Hand gegeben. Er braucht als er selbst nichts zu tun.

Dieses Verfahren ist dem Lernenden in den Gebieten rationaler Gegenstandserkenntnis, wo diese eine Vollendung erreicht hat, gemäß. Es kann auch philosophischen Gedankengebilden eigen sein. Hier aber wird die Steigerung der Darstellung zur Mitteilung absoluter Erkenntnis eine Täuschung. Sie erleichtert und beschränkt zugleich.

Anders ist die Darstellung, die etwas mitteilen will, was selber nicht geradezu als Gegenstand da ist. Sie zeigt eine Denkungsart, die aus einem Ursprung wirkt und diesen Ursprung zu vergegenwärtigen sucht, ohne daß das, worauf es ankommt, Gegenstand werden kann.

Dann ist in der Darstellung selber schon anzustreben, daß der Denkende vom Gedachten, der Leser vom Dargestellten zur Distanz gebracht wird. Das geschieht da-

durch, daß das, was denkend getan wird, zugleich in der Reflexion zum Bewußtsein gelangt. Dies Bewußtsein nennen wir das methodologische Bewußtsein. Es hilft uns, Herr unserer eigenen Gedanken zu bleiben. Wir werden nicht mehr in die Fesseln gebunden, zu denen alles Gedachte, indem es sich absolut setzt, für uns zu werden droht.

44 | Das methodologische Bewußtsein hält unseren Blick frei, macht bereit für neue Horizonte.

Das methodologische Bewußtsein aber seiner selbst wegen zu pflegen, gar die Erkenntnis und das Philosophieren zu ersetzen durch Nachdenken über Methoden, ist fruchtlos. Es bringt Denken und Erfahren zum Erlöschen. Das erste, allein Gehalt bringende ist die Gegenwärtigkeit im Umgreifenden, die Ergriffenheit von der geschichtlichen Situation, die Kraft, in ihr Erkenntnis und Sprache zu finden. Das methodologische Bewußtsein kommt nach, prüft und reinigt, macht Sinn und Grenzen des Gedachten klar.

In unserem Buch wird das methodologische Bewußtsein durch Zwischenbemerkungen und durch längere Abschnitte ausdrücklich. Es möchte aber die Stimmung des Ganzen durchdringen.

Spreche ich, wie es in der Natur der Mitteilung durch Sätze liegt, scheinbar diktatorisch, so wird dies für den verstehenden Leser aufgehoben durch den Sinn der Denkungsart, wie sie in dem Nacheinander der Teile sich zeigt. Dies wird man dadurch aufweisen können, daß sich durchgehend scheinbare Widersprüche zeigen, die doch ihren Sinn haben. Sie sind aufgehoben durch den Bezug auf das Eine, selber nicht Definierbare, das auf so vielfache Weise ausgesprochen wird, auf die kommunikative Denkungsart, auf die existentielle Vernunft, auf den philosophischen Glauben, auf dies Eine, worin, was eigentlich ist, gegenwärtig wird.

| Erster Teil

45

Aus der Geschichte des Glaubens und der Kirche: Der Begriffskreis um den Offenbarungsglauben

Aus der Realität der dreitausendjährigen biblischen Religion und des fast zweitausendjährigen Christentums hebe ich wenige, für unseren Zweck wesentliche Züge heraus. Es ist alles unermeßlich viel reicher, auch wieder anders als es in solcher Skizze sichtbar wird, die der Vereinfachungen und Schematisierungen sich bedient. Der Geschichtswissenschaft verdanken wir die Bereitstellung der Dokumente, ihre kritische Analyse, die Nachschlagewerke und die Darstellungen. Aber auch diese Wissenschaft kann niemals die Wirklichkeit selber in ihrer Unendlichkeit sowohl der Realitäten wie der Deutbarkeiten zeigen. Auch sie selber braucht Vereinfachungen und Schematisierungen.

Unsere Aufgabe ist bescheiden: Durch Betonung bekannter Dinge soll für die Betrachtung ein historischer Horizont sichtbar werden, innerhalb dessen jene Dinge liegen, die zu kennen für unsere weiteren Erörterungen wichtig ist.

a. Der vielfache Ursprung des Offenbarungsbegriffs

Offenbarung hat, von außen gesehen, mehrere Gestalten:

1. Die *Propheten* verkündeten, was Gott ihnen sagt und durch sie fordert.

2. *Apostel* bezeugten, daß Gott in Christus auf Erden erschienen, gekreuzigt und auferstanden sei. Sie bezeugen das Heilsgeschehen.

3. *Kirchen* und *Priester* erklärten Texte für inspiriert und für das Wort Gottes. Durch ihren Ursprung sind sie von allem anderen Schrifttum grundsätzlich zu unterscheiden.

Die drei Weisen der Offenbarung sind Sache des Glaubens. Die kritische Auffassung möchte sie sich deutlicher machen. Dann kann sie – für den Glaubenden wie für den Nichtglaubenden – um so entschiede|ner den Sprung zum Glauben wahrnehmen. 46
Denn der Glaube meint etwas radikal anderes als das, was ein kritischer Zweifel etwa übrigläßt. Diese Kritik ist in den drei Fällen verschieden:

Zu 1. Die *Propheten* verkünden, daß sie Gottes Stimme gehört haben. Die anderen glauben, daß den Propheten von Gott kundgeworden sei, was sie sagen. Die Propheten erfahren selber, die Offenbarungsgläubigen glauben ihnen. Die Propheten

können nicht zweifeln an der Unmittelbarkeit ihrer Erfahrung. Die anderen hören von ihnen, gläubig oder ungläubig. Der Glaube an die Offenbarung der Propheten ist daher nicht von dem Charakter der den Propheten selber zuteil gewordenen Offenbarung.

In der Tat ist die Erscheinung der Propheten auch für den, der nicht die Offenbarung glaubt, von gewaltigem Eindruck: Sie haben sich wirklich von Gott überwältigt gefühlt. Viele leisteten ihrer Berufung Widerstand. Die Last war zu groß, der Schrecken zu ungeheuer. Sie wollten entrinnen, sie konnten sich nicht entziehen. Die Ergriffenheit der Propheten ergreift noch uns als eine unter den Bedingungen jenes Zeitalters ohne Unredlichkeit und ohne Wahnsinn mögliche Erscheinung.

Der tiefe Gehalt ihrer Worte, bis heute unüberboten, einige von ewiger Gültigkeit, der wir uns nicht verschließen können, war ihnen selber, wenn sie nachdachten, wohl unbegreiflich groß: dieser Sinn konnte nicht ihre Erfindung, nicht Menschenwerk sein. Sie beugten sich dem Größeren, Umgreifenden, als dessen Werkzeug sie sich fühlten. Und was hätte es für die Menschen bedeutet, wenn sie bloß als ihre Meinung, ihre Einsicht, ihre Forderung vorgebracht hätten, was gültig für alle war! Der Sinn dessen, was sie zu sagen hatten, wäre als bloßes Menschenwerk verdorben. Er konnte die Menschen nur erreichen, wenn er von Gott selber kam. Nur durch Berufung auf Gott konnten sie wagen, solche Dinge zu sagen.

Die Erfahrung solcher Offenbarung kann man deuten als Chiffer des Geheimnisses: wie kann im Menschen der Sprung erfolgen aus dem Dämmer seiner gewohnten, bewußtlosen Ordnungen zur Höhe der einfachen und wesentlichen sittlichen Gesetzgebung, – zur Einsicht in das Dasein von Mensch und Welt – zum Entschluß in der konkreten Situation – zum Wissen von der Notwendigkeit der Umkehr aller? (Griechische Denker haben denselben Sprung getan ohne die Offenbarungschiffer, aber nicht weniger mit der Erfahrung des Rätsels in diesem Sprung).

47 | Zu 2. Die Bezeugung durch die *Apostel* ist ihr Glaube und erzeugt durch Verkündigung diesen Glauben. Sie wollen nicht durch Angabe nachprüfbarer historischer Tatsachen beweisen, sondern das verkündigen, worin ihnen historische und geglaubte Tatsachen, empirische Geschichte und Heilsgeschehen unkritisch in eins zusammenfallen. Paulus spricht die Situation der verkündigenden Predigt aus: »Wie aber sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden? ... So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.« (Römer 10, 14 ff.)[45]

Die Apostel stehen in Analogie zu den Propheten; aber sie verkünden nicht die Offenbarung von Gottes Willen und Wort, die ihnen zuteil wurde, sondern sie verkünden den Auferstandenen, den Gott, der Mensch geworden ist. Sie beziehen sich nicht auf Gott, sondern auf Christus. Christus ist für sie dasselbe wie Gott. Das war unerhört neu, »für die Juden ein Skandal, für die Griechen eine Torheit«.[46]

Jesus als Mensch steht in der Reihe der Propheten: er verkündigt das Reich Gottes, das Weltende, das Ethos der Bergpredigt und eine menschliche Grundverfassung im Gottesglauben, die nicht so radikal neu ist wie die Verkündung Christi durch die Apostel.

In der Zeit kritischer Geschichtsforschung wird das Vorliegen apostolischer Bezeugung, die als Glaubensbezeugung unkritisch in eins mit dem Bezeugen historischer Tatsachen gemeint war, als historisches Zeugnis fragwürdig. Wenn man versucht, mit den historischen Methoden, raffiniert wie Untersuchungsrichter, herauszubekommen, was als historisch tatsächlich mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit gelten darf, so hat man das, worauf es für den Offenbarungsglauben ankommt und was nur für diesen Glauben da ist, verlassen. Kierkegaard zog als erster die Konsequenz: die historische Forschung ist für den Glauben gleichgültig, ihre Ergebnisse sind für ihn belanglos, die Beschäftigung mit ihr zieht eher vom Glauben ab als daß sie zu ihm hinführt.[47] Nicht das historisch fragwürdige Zeugnis, sondern die Bezeugung des Glaubens ist zu hören; durch sie spricht die Offenbarung. –

Zu 3. *Inspiration* ist eine Erfahrung. In neuerer Zeit hat sie Nietzsche von sich berichtet: »Man hört, man sieht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit ... ein vollkommenes Außersichsein mit dem | distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder ... ein Lichtüberfluß *48*
... ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse ... das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das merkwürdigste. Man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist. Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck.«[48]

Aber solche Inspirationserfahrung mag ein Leitfaden für den Glauben an die Inspiration der Bibel sein. Etwas ganz anderes ist jedenfalls der Prozeß der Kanonisierung der Heiligen Schrift, die im Laufe von Generationen aus einer umfangreichen Schriftenmasse ausgewählt wurde. Die Fragen sind: Wird ausgewählt durch die in langer Zeit Gewohnheit gewordene Wertschätzung breiterer Kreise, durch die Qualität der Schriften, durch Zufall? Oder wird dieser Prozeß selber als die von Gott gelenkte Auslese des von ihm Inspirierten geglaubt?

Immer ist der grundsätzliche Unterschied zwischen den Propheten, Aposteln, Priestern und allen anderen Gläubigen. Diese glauben nicht aus erster Hand, sondern auf Grund der Mitteilung von jenen, die Zeugnis geben. Dieses Zeugnis zu glauben ist von der Art, daß dem Glaubenden die Bedingung seines Glaubenkönnens gegeben sein muß. Diese Bedingung ist für den Zuschauenden, Kommunikation Suchenden das erstaunlichste. Er kann sie nicht begreifen; sie ist das »aus erster Hand« bei allen Glaubenden. Aber er muß sie befragen; sie ist für die anderen nicht ein eindeutiger, überall gleicher, fester, unberührbarer Punkt.

b. Offenbarungsglaube und Glaube überhaupt

Historisch gibt es den Offenbarungsglauben und den philosophischen Glauben, beide in vielfachen Gestalten. Den Offenbarungsglauben sehen wir in den Formen, die sich auf die Bibel gründen, ferner im Islam, im Hinduismus, Konfuzianismus. Ist Glaube der allgemeine Begriff, unter den der philosophische und der Offenbarungsglaube fallen, und Offenbarungsglaube der allgemeine Begriff, unter den als ein Fall neben anderen der christliche Offenbarungsglaube gehört?

49 1. *Der Gattungsbegriff der Offenbarung* ist zu bestimmen als die | unmittelbare, zeitlich und räumlich lokalisierte Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis. Gott gibt seine Gebote, er stiftet Gemeinschaft, er erscheint unter Menschen, er gründet den Kultus. Es geschieht durch objektiven Einbruch von außen.

Der Inhalt der Offenbarung hat keinen überall gleichen, der allgemeinen religiösen Natur des Menschen entspringenden Charakter. Er gilt jeweils in der bestimmten Gestalt mit besonderen Vorstellungen, Forderungen, Riten, Heiligkeiten, die als unveränderlich gelten.

Der Gattungsbegriff bedeutet, daß die in der Geschichte aufgetretenen Offenbarungsreligionen von außen gesehen nebeneinander stehen, während sie von innen gesehen jede sich nicht als Fall, sondern als die einzige und ganze Wahrheit begreifen.

Würde Offenbarung ein Allgemeinbegriff sein, dann gäbe es in der Tat mehrere Offenbarungen, unter denen die biblische ein Fall wäre. Für den Glaubenden aber handelt es sich nicht um die Abstraktion eines Offenbarungsbegriffs im allgemeinen, sondern um die Wirklichkeit eines absolut Geschichtlichen.

2. Der *Begriff des Glaubens überhaupt* läßt sich so bestimmen:

Glaube ist nicht ein Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt.

Durch Glauben lebe ich aus dem Ursprung, der in gedachten Glaubensinhalten zu mir spricht. Untrennbar ist der Glaube, durch den ich glaube, und der Glaubensinhalt, den ich mir vorstelle. Subjekt und Objekt des Glaubens sind eins. Glaubend zu leben und glaubend an etwas zu leben sind nur miteinander möglich.

Glaube ich, so will ich den Glaubensinhalt denken. Will ich aber den Glaubensinhalt nicht nur denken, sondern als Wissensbesitz in Dogmen und Bekenntnissen haben, der mir zur Verfügung steht, gleichgültig, was ich selber bin, dann soll er mir die Gewißheit als Sicherheit geben, ohne daß aus mir selbst der Ursprung des Glaubens entgegenkommt. Daher kann ich, vor der Transzendenz und mir selbst versagend, glaubenslos im Willen zum Glauben, in der Angst des Auf-mich-selbst-Angewiesenseins mit den anderen gemeinschaftlich, durch Gemeinschaft getragen und gesichert, »glauben«, was wir als Glaubensinhalt bekennen.

Glaube kann nicht durch einen Gedanken erzwungen, auch nicht als bloßer Inhalt angegeben und mitgeteilt werden. Glaube ist die Kraft, in der ich mir gewiß bin aus einem Grunde, den ich wohl bewahren, aber nicht herstellen kann.

| Glaube kann das Umgreifende heißen, das Ganze, das unerschütterlich ist, er- 50
schüttert erst, wenn die eine Seite, bloß die des glaubenden Subjekts oder bloß die des geglaubten Objekts, für sich genommen wird.

Glaube ist der Grund vor aller Erkenntnis. Er wird im Erkennen heller, aber nie bewiesen.

3. Gegen den Gattungsbegriff sowohl von Offenbarung wie von Glauben überhaupt wendet sich der *christliche Offenbarungsglaube,* sofern er in diese Begriffe eingeschlossen werden sollte. Es gibt nur einen Glauben und nur eine Offenbarung, die einzige Offenbarung, die durch das Wort der Bibel und die Tradition bezeugt ist. Für diesen Glauben ist die historische Betrachtung verschiedener Offenbarungsansprüche nicht maßgebend. Er erhebt den Wahrheitsanspruch eines keinen religionsgeschichtlichen, religionsphilosophischen, religionspsychologischen Kategorien Zugehörenden.

Die Offenbarung fällt aus ihnen allen heraus, steht zu allem Denkbaren, Vergleichbaren, Allgemeinen und mehrfach Vorkommenden gleichsam quer. Die Offenbarung gibt es nicht als Realität, die untersuchbar wäre. Sie kann auf eine selber unbegreifliche Weise gehört und dann vom Hörenden bezeugt werden auf eine Weise, die keine Verwandtschaft mit irgendeinem andern Zeugnis hat.

Wenn aber doch von der christlichen Offenbarung gesprochen wird, muß es unumgänglich sogleich in allgemeinen Kategorien getan werden. Wird die Einzigkeit und Ausschließlichkeit der christlichen Offenbarung im Reden von ihr beansprucht, so muß sie durch Gedanken eines Allgemeinen begründet werden. Das geschieht in der Propaganda des Glaubens für Menschen, die die Einzigkeit noch nicht hören. Die Glaubenden verkündigen nicht nur, sondern wollen überreden, Wege führen, auf denen man dieses Einzigen ansichtig werden soll. Dann ist die Rede von den spezifischen Charakteren, die das Christentum von allen anderen Religionen unterscheiden.

(a) Man erzählt die Geschichte: Die Worte Gottes – seinen Bund mit Israel, dem Gottesvolke – seine Verheißungen – sein Sprechen durch die Propheten – die Erscheinung Christi und die frohe Botschaft. Man weist auf die heiligen Schriften und die Realität der Kirche. Aber die Einmaligkeit, die jede Geschichte, und auch die Geschichte anderer Offenbarungsreligionen und die Geschichte jeder Wirklichkeit ist, reicht für die Einzigkeit und Ausschließlichkeit der christlichen Offenbarung nicht aus.

| Dieser Anspruch ist vielmehr selber offenbart: er ist der Anspruch Gottes. Es wird 51
darauf hingewiesen, daß in allen sogenannten Offenbarungsreligionen nie solcher Anspruch erhoben worden sei.

(b) Ausgezeichnet ist der christliche Glaube dadurch, daß Gott dem Glaubenden persönlicher Gott, diese Person als Person das Absolute ist. Als Person spricht Gott an, fordert, zürnt, ist gnädig und barmherzig. In allen Religionen gibt es persönliche Göt-

ter, in der christlichen Religion ist es der eine persönliche Gott, zugleich das Ein und Alles, das Letzte, Unüberschreitbare.

(c) Die ursprünglichen Offenbarer in Indien und China sehen, was ist, kraft ihrer überlegenen Weisheit und kraft der übermenschlichen Gewalt ihres Schauens. Propheten und Apostel dagegen hören Gottes Stimme, sind beauftragt, fühlen sich als Werkzeuge seines Willens. Jene asiatischen Gestalten sind zu einem großen Teil mythisch, diese abendländischen sind Menschen von Fleisch und Blut.

(d) Die christliche Offenbarung macht eine weitere Auszeichnung geltend: Durch kein Denken, kein Erleben, kein Wollen kann ich erreichen, daß ich die Offenbarung glaube. Sie wird nur dem zuteil, dem Gott die Gnade gibt, sie glauben zu können. Nicht der Mensch kann Gott suchen und ihn von sich aus gleichsam berühren, sondern allein Gott ergreift den Menschen, den er sich auserwählt.

Damit ist ein spezifisch christlicher Widerspruch verbunden. Gott bleibt verborgen, obgleich er sich offenbart. Der einzelne Mensch ist angewiesen auf Gottes Gnade, die Offenbarung glauben zu können, und doch ist von ihm gefordert, zu glauben. Daher ist er schuldig, wenn er nicht glaubt, weil er sich dem Wirken des offenbaren Willens Gottes verschließt. Die Offenbarung wird für jeden Menschen, an den die Verkündigung gelangt, zum Gericht. Die Gnade Gottes ist zugleich Forderung Gottes.

Ob man diese oder andere Merkmale nennt, die den Offenbarungsglauben biblischer Herkunft in seiner Einzigkeit charakterisieren sollen, jedesmal wird doch etwas in allgemeinen Kategorien gesagt. Die berechtigte Frage ist, ob das auf diese Weise allgemein Gedachte nicht auch sonst historisch vorkommt. Was hier in der Mitte steht, kommt anderswo vorübergehend vor. Will man sich von der Einzigkeit durch Anschauung und Denken überzeugen, so wird man nie weiter kommen, als die historische Einmaligkeit wie die Einmaligkeit aller anderen historischen Erscheinungen aufzufassen.

52 4. Nun lehrt aber die Geschichte, daß die Aussagen der Gläubigen, | die sich alle auf die Bibel berufen, so wenig übereinstimmen, daß die Spaltungen unter Verketzerung und Verdammung der Gegner durch alle Zeiten ein Grundzug der christlichen Realität sind. Die Frage ist, *was »das Christentum« sei*.

Wir unterscheiden: erstens den Offenbarungsglauben, der den Menschen eignet, die selbst eine Offenbarung empfangen zu haben meinen (eine Erscheinung überall auf der Erde, die auch heute noch vorkommt), zweitens den durch kirchliche Autorität bestätigten und garantierten Offenbarungsglauben (alle Offenbarung liegt dann in der Vergangenheit), drittens den Glauben, der, gegründet auf biblische Überlieferung, die Offenbarung nicht als Realität spezifischer Handlungen des leibhaftigen Gottes glaubt, sondern nur in Chiffern aneignet.

Die erste Form des Glaubens ist ein universales, psychologisches und historisches, nicht spezifisch christliches Phänomen. Gemeinsam mit institutionellen Religionen tritt sie unscharf heraus als Moment alles kultischen und priesterlichen Wesens. Die

zweite Form des Glaubens, gegründet auf die Kirche, hat den christlichen Offenbarungsgedanken herausgearbeitet und in einer Ausschließlichkeit so scharf bestimmt, daß es für sie nur christliche Offenbarung gibt. Die dritte Form des Glaubens bedarf der Offenbarung nicht und kann sich doch geschichtlich auf die Bibel gründen.

Das Christentum umfaßt alles, was, gegründet auf die Bibel, in Ostkirchen und Westkirchen, in vielen Konfessionen, in liebestätigen, undogmatischen Quäkern und in fanatischen Calvinisten, in Franz von Assisi und in den im Namen Gottes folternden und mordenden Inquisitoren wirklich war. Der geschichtliche christliche Raum umfaßt das ganze Abendland und noch mehr.

Wir Abendländer alle sind Christen, weil in diesem Raum geprägt, durch die Herkunft in unserer Seele bewegt, in unseren Entschlüssen und Zielsetzungen bestimmt, und mit Bildern und Vorstellungen erfüllt, die auf die Bibel zurückgehen. Man spricht besser von biblischer Religion, die die Juden nicht weniger als die Christen aller Art und noch in einem gewissen Sinne, wenn auch weiter abliegend, den Islam umfaßt. Dessen wird man sich bewußt, wenn man sich eine Weile in indische und chinesische Geisteswelt vertieft, Abstand gewinnt und nun von fern her das Gemeinsame dieser ganzen biblisch bestimmten Welt sieht.

In diesem Raum aber, der das Gemeinsame hat, auf die Bibel ge|gründet zu sein, ist *53*
die Frage nach dem Wesen des Christentums nicht zu beantworten ohne die Gewaltsamkeit einer es für sich beanspruchenden Sondergruppe. Die meisten dieser Sondergruppen glauben, verkünden und vertreten nach ihrer Meinung die eigentliche unverfälschte Offenbarung.

Die Menschheit ist Zeuge eines Jahrhunderte währenden, immer unentschiedenen Kampfes um das wahre Christentum, eines oft sehr »unchristlichen« Kampfes. Juden und Christen stoßen sich ab und Christen untereinander. Vergeblich nennen sich Kirchen katholisch (griechisch-katholisch, römisch-katholisch). Sie bleiben doch nur besondere Erscheinungen. Vergeblich trennen sich die Protestanten, um allein auf das Bibelwort gegründet gemeinschaftlich die wahren Christen zu sein. Sie spalten sich schnell in eine Menge von abweichenden Denominationen. Es gibt kein gemeinsames Merkmal wahren Christentums, nicht einmal den Glauben an Jesus als menschgewordenen Gott. Es gibt das Christentum nur in Sondergruppen.

Das alles hat einen Grund darin, daß die Bibel der literarische Niederschlag der einzigartigen religiösen Erfahrung eines Jahrtausends ist, der seinen Abschluß fand im ersten oder zweiten Jahrhundert nach Christus mit der endgültigen Fixierung des Kanons. Die Bibel ist, wie das Leben selber, unendlich vieldeutig, für jede Situation und Position mit Texten bereit. Stets haben Gegner sich – gleichen Rechtes – mit Bibeltexten rechtfertigen können. Die Bibel selber verlangt Aneignung, Wahl, Abstoßung – Vergegenwärtigung, Verwandlung. Sie ist für den Gedanken kein fester Ausgangspunkt, sondern für die Existenz des Menschen die Kraft, ihn im Innersten zum Ernst zu bringen. Sie läßt an das Äußerste der totalen Infragestellung gelangen. Sie erlaubt

nicht, irgendeine Not zu verschleiern. Sie führt den redlichen Menschen an den Abgrund, an dem sie die Möglichkeit eines unbegreiflichen Vertrauens erweckt.

Daher dürfen wir Abendländer aus der biblischen Religion zu leben glauben, für dieses Leben viele Gestaltungen, Wege, Grundsätze zulassen, den Besitzanspruch aber jeder Gruppe, jeder Kirche, welche auch immer sie sei, verwehren.

Ein Theologe mag verachtend sagen: wer die Bibel liest, ist noch kein Christ.[49] Ich antworte: niemand und keine Instanz weiß, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen (biblisch glaubende Menschen), und jedem ist es zuzubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit ei-
54 nem | Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird.

Es kann geschehen, daß ein Mann wie Kierkegaard allen Zeitgenossen bestreitet, Christen zu sein, am meisten den Pfarrern und Theologen, und daß er selbst für sich das Christsein nicht einmal in Anspruch nimmt.[50] Es kann sein, daß Kirchen und Theologen uns das Christentum absprechen, aber für sich in Anspruch nehmen.[51] Man muß den einen wie den andern stehen lassen, aber, sofern sie überhaupt zuhören, ihnen widersprechen. Die Scheu verlangt, historisch die biblischen Religionen in ihrer ganzen Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit zu sehen, dann (trotz allem Schrecklichen) anzuerkennen, was in ihnen an grenzenloser Wahrhaftigkeit, Liebeskraft und Freiheit wirklich war. Es ist das, was gemeinsam sein könnte und dann selber das Blut der Philosophie wäre. Nur das eine dürfen wir verwehren: daß eine Instanz die Entscheidung darüber in Anspruch nehme, was Christentum sei und wer ein Christ sei. In der Welt soll als Christ gelten, wer sich dafür hält.

Da die Überlieferung an Organisation gebunden ist, die Überlieferung der biblischen Religion an Kirchen, Gemeinden, Sekten, so wird, wer sich als Abendländer dem Grunde verbunden weiß, einer solchen Organisation (sei sie römisch-katholisch, jüdisch, protestantisch usw.) zugehören, damit die Überlieferung stattfinde und der Ort bleibe, von dem möglicherweise das Pneuma, wenn es wieder wirksam würde, in die Völker gelangte.

Die Konfession wird gleichgültig, ist nur geschichtlich für die eigene Herkunft von Belang. Das Verbindende ist die von Vernunft durchglühte biblische Religion, die niemand für sich allein hat. Quer durch alle Konfessionen hindurch geht die der Möglichkeit nach tiefere Verbindung, durch die die unausweichliche Enge jeder Konfession gesprengt wird.

c. Offenbarung und Denken

(a) Die Offenbarung im Ursprung wird verstanden. Dieses Verstehen heißt Theologie. Voraussetzung der Theologie ist die Wirklichkeit der Offenbarung. Wo ist sie zu finden?

Man denkt wohl: in der Realität Jesu, wie sie in den Synoptikern mit den Mitteln
55 historischer Kritik zu finden ist. Aber Jesus ist als | Realität ein Mensch, historisch der

letzte der jüdischen Propheten, wie diese verkündigend, Gottes Willen aussprechend, Unheil und Gericht voraussagend, Buße fordernd. Jesus hat weder sich als Messias erklärt, noch sich selbst zum Sakrament gemacht[52] durch Einsetzung des Abendmahls, noch eine Kirche gestiftet.

Man meint, in der ersten Verkündigung der Apostel (dem Kerygma) die Offenbarung zu haben. Sie beginnt mit der Auffassung Jesu als des Christus, seiner messianischen Bedeutung, auf Grund des Glaubens an seine Auferstehung.

Man unterscheidet die Offenbarung von ihrem Verständnis. Das Verständnis des Kerygma entfaltet erst die Theologie. Und dieses theologische Verständnis, das aber im Verhältnis zur Offenbarung selber schon im Neuen Testament beginnt, erlaubt und fordert Kritik und Diskussion, ob recht verstanden sei.

Da aber das Kerygma selber in menschlicher Sprache mitgeteilt wird, ist es auch schon Verstehen und damit Theologie, so weit auch zurückgegangen wird: wir hören in menschlicher Sprache. Eine Grenze zwischen dem, dem zu gehorchen ist, und dem, was kritisch zu diskutieren ist, zwischen der Offenbarung und dem Verständnis der Offenbarung, ist nicht zu bestimmen. Das, was hier das Gehorsam Fordernde ist, liegt vor der allgemein verständlichen Sprache. Es ist auch in der Offenbarung des Kerygma von Anfang an schon verborgen. Es ist der Bezugspunkt, der in der Sprache zwar gemeint wird, aber selbst nicht in dieser Sprache sich mitteilen kann.

Einen klaren Offenbarungsbegriff vermag der Offenbarungsungläubige nicht zu gewinnen. Was definiert wird, trifft immer zu wenig oder zu viel. Aber was nicht angemessen definiert werden kann, ist doch als Glaube von Menschen da.

Weder der Offenbarungsglaube noch die Offenbarung ist ein eindeutig feststellbarer Tatbestand, mit dem man operieren kann wie mit Dingen, die in der Welt vorkommen. Daher ist die Betroffenheit vom Offenbarungsglauben grundsätzlich anders als die von dem Gehalt menschlicher Ordnungen, Philosophien, Wissenschaften.

(b) Die Offenbarung, die geglaubt wird, ist Kundgabe oder Handlung Gottes. Über sie kann nicht hinausgefragt werden, ihr ist zu gehorchen. Der Glaube an Offenbarung aber, der sich seiner bewußt wird, seine Gewißheit mitteilt, denkt.

Er ist sich gewiß, daß in der Offenbarung selber der Grund ihres Gedachtwerdens liegt. Sie selber ist Wort im Sinne des ursprünglichen | Logos. Ohne zu denken, was *56*
ihm offenbart wird, könnte der Denkende die Gehalte seines Glaubens weder zu eigen gewinnen noch mitteilen. Das Denken ist ihm nicht ein Hinzukommendes, sondern schon in der Offenbarung mitgegeben. Daher kann zwar nicht über die Offenbarung hinausgefragt, aber in sie hineingefragt werden, ohne Grenze. Die Antwort wird zuletzt immer das vernünftig Denkbare, der Logos selbst sein. Auf dem ursprünglichen Logos-sein beruht die Möglichkeit aller Auslegung.

Das ist nicht die einzige Antwort. Denken kann sich nicht ohne allgemeine Begriffe vollziehen. Aber die Offenbarung gilt als absolut geschichtlich. Daher ist sie durch allgemeine Gedanken nicht erreichbar und nicht erschöpfbar. Alles Offenbarungsden-

ken kreist um etwas, das es im Denken nicht fassen kann und niemals wird fassen können. Daher ist dieses Denken wandelbar, während es sich für bezogen hält auf ein Unwandelbares, Unveränderliches.

(c) Offenbarung ist da im behauptenden Wort und im Befehl. Die Antwort des Glaubenden ist Bekenntnis und Gehorsam.

Auf die Frage, ob Vernunft (Denken) oder Offenbarung den Vorrang habe, antwortet dann der Glaube entweder: die Offenbarung hat den Vorrang, die Vernunft hat sich zu unterwerfen, oder: sie sind beide ineins, beide miteinander je in dem anderen gegeben. Sie können sich gar nicht widersprechen. Bekenntnis ist zugleich Erkenntnis, Gehorsam zugleich Freiheit. Gegen diese Thesen sagt eine dritte: Die Vernunft hat den Vorrang; wo die Offenbarung der Vernunft widerspricht, kann die Offenbarung nicht Offenbarung Gottes sein.

So ist in der Tat durch alle Zeiten des Offenbarungsglaubens das Denken am Werk ohne je aus den Schwierigkeiten herauszukommen, es sei denn durch einen geistigen Gewaltakt: ich glaube das Absurde, weil es offenbart ist; oder umgekehrt: aus der Gewißheit meiner Vernunft als der einzigen Quelle meiner Einsicht und meines guten Willens verleugne ich nicht nur für mich, sondern überhaupt alle Offenbarung. Diese Alternative verwerfen wir, wie sich zeigen wird.

1. Über den Wortsinn von Theologie und Philosophie und die Unterscheidung von Vernunft und Glaube

Wort und Sache der Theologie sind eine Schöpfung der griechischen Denker. Aristoteles nennt die alten, von Göttern kündenden Dichter und Kosmogoniker, zumal die
57 Orphiker, Theologen.[53] Er selbst nennt | seine Philosophie, wo sie vom ersten unbewegten Beweger handelt, Theologie.[54] Den Stoikern wird die Theologie zur höchsten Disziplin innerhalb der Physik. In Rom (seit Panaitios) unterschieden sie im Blick auf die Realität eine dichterische (mythische), eine politische (praktische) und eine physische (spekulative) Theologie.[55]

Als die Christen mit der griechischen Philosophie in Berührung kamen, in der antiken Bildungswelt zur Geltung drängten und selbst denkend zur Klarheit ihres Glaubens gelangen wollten, hielten sie ihre Verkündigung für die wahre Philosophie und nannten sie so. Mit dem Begriff Theologie meinten sie zunächst die heidnischen philosophischen Lehren, dann aber die an deren Stelle tretende christliche Gotteslehre.

In der Westkirche hatte das Wort Theologie weder bei Augustin noch in den Jahrhunderten nach ihm eine spezifisch kirchliche Bedeutung. Eine Scheidung von Theologie und Philosophie wird gar nicht erwogen, weil sie sachlich ausgeschlossen ist. Denn alles Erkennen ist durch Erleuchtung von Gott her, darum alle Erkenntnis in Gott gegründet. Das vernünftige Denken, selber durch das göttliche Licht erhellt, führt von sich aus auch zur offenbarten Wahrheit, wenn der Glaube es bewegt. Bei Augustin und Anselm ist es das gleiche.[56] Im Denken als solchem liegt der Zug zur Gottheit.

Von ihr her wird der Weg geführt. Eine Scheidung von Philosophie und Theologie würde der Philosophie den Gehalt, der Theologie die Vernunft nehmen. Es ist die eine große Einheit in der Allgegenwart Gottes, die ewige Wahrheit in allem hochgemuten Denken.

Das wurde anders seit dem 12. Jahrhundert. Abälard spricht gelegentlich von der Theologie als der sacra eruditio, die sich mit der Schrift befaßt, im Unterschied von den philosophischen Gebieten.[57] Hugo von St. Viktor unterscheidet die theologia mundana, die höchste der philosophischen Disziplinen, von der theologia divina, die Gott aus der Inkarnation und den Sakramenten erkennt.[58] Aber nirgends ist hier ein Gegensatz im Erkenntnisbegriff selbst.

Bei Bonaventura wird der methodische Gegensatz vielleicht schärfer bewußt. Die Theologie als sacra doctrina geht von Gott aus. Die Philosophie führt zu Gott hin. Jedoch ist der Wortgebrauch von Theologie auch anders, so wenn ihm Theologie (Reden von Gott) mit der Heiligen Schrift zusammenfällt, oder wenn alle Wissenschaften auf die Theologie zurückgeführt werden und die Philosophie nach trinitarischen Prinzipien gegliedert wird.[59]

| Bis dahin blieb doch immer noch die fraglose augustinisch-anselmische Einheit *58*
von Denken und Glauben. Ein Gegensatz im Sinne von Schwierigkeiten war zwar längst in ketzerischen Denkern (Berengar von Tours u.a.) entstanden, hatte aber nicht zu grundsätzlichen methodologischen Überlegungen geführt.[60] Die Widersprüche und ihre Überwindung zugleich wurden (auf dem Weg von Abälard her) in einer bis heute das römisch-katholische Denken bestimmenden Form von Thomas von Aquino begriffen. Die sacra doctrina führt zwar bei ihm nur selten den Titel Theologie.[61] Aber bei ihm wird der bis dahin im Hintergrund gebliebene und unbestimmte Gegensatz von Glauben und Wissen zu dem einer Offenbarungswissenschaft vom Übervernünftigen (Theologie) und einer Wissenschaft der menschlichen Vernunft (Philosophie). Der Gegensatz wird zugleich in einer bequemen Weise überwunden. Wie das Reich der Natur überwölbt ist vom Reich der Gnade, so das philosophische Erkennen vom theologischen Erkennen. Ein endgültiger Widerspruch beider kann nie (denn beides kommt von Gott) und darf daher nie auftreten. Die grundsätzliche Unterscheidung konnte aber nur gewonnen werden durch Preisgabe des augustinischen Erkenntnisbegriffs. Das Denken ist im Gegensatz zu Augustin nicht mehr selber schon Erleuchtung durch Gott, sondern natürliche Verstandesarbeit. Das Denken verliert den in ihm selber liegenden Glanz des Übersinnlichen und wird als eigener Schöpfungsbereich, gleichsam als der richtige, gesunde, natürliche Menschenverstand anerkannt. Die Rettung der Theologie vor den sich gegen sie kehrenden Widersprüchen des Denkens geschieht um den Preis, dieses Denken selber zum bloßen Verstand zu erniedrigen. Zwar wird dadurch die Rezeption der aristotelischen Welterkenntnis ermöglicht, aber in einer Stimmung der unphilosophischen Rationalität. Die entwertende Freigabe hat zur Folge, daß Thomas in der Theologie faktisch philosophische Methoden anwendet, und

daß die Theologie dieselben Gegenstände wie die Philosophie hat (mit Ausnahme der Mysterien der Offenbarung und der Sakramente), aber diese Gegenstände nun in Beziehung auf die im Lichte der durch Offenbarung gegebenen höheren Prinzipien betrachtet.

Durch Thomas ist die Theologie als kirchliche Wissenschaft auf dem Boden der Offenbarung im Gegensatz zur Philosophie als menschlicher Wissenschaft auf dem Boden von Sinneswahrnehmung und Verstandesdenken konstituiert. In der Folge wird dann Theologie zur allgemeinen Bezeichnung der kirchlichen Wissenschaft.

59 | Die scheinbar so klare thomistische Scheidung und Verbindung von Theologie und Philosophie erwies sich als trügerisch. Es gab keine Ruhe. Das Denken und das weltliche Erkennen brandeten unablässig gegen den Fels kirchlichen Denkens und unterhöhlten ihn. Ein neuer Rettungsversuch trat auf mit der Lehre von der doppelten Wahrheit: Vernunft und Glaube haben keine Beziehung zueinander. Sie haben beide in ihrem Felde recht. Sie können sich widersprechen, aber das ist gleichgültig, da die eine Wahrheit im Bereich der anderen keine Geltung beansprucht. Praktisch hat die Lehre von der doppelten Wahrheit, klar betont oder unklar verschleiert, in den folgenden Jahrhunderten bis heute eine große Rolle gespielt.

Die schöne, harmonische, unüberbietbar großartige Ordnung des Thomas bestätigte die Welt und alle ihre Bereiche, dachte ihre Maße und Grenzen, ließ sie strahlen in dem Glanze ihres Geschaffenseins. Sie ließ die Welt frei in jedem zu ihr gehörenden positiven Sinn und hielt sie unter Führung des durch die Kirche sprechenden Gottes, der die Welt gut geschaffen und außerdem sich selbst direkt offenbart hat. Nun konnten, scheinbar ohne Widerspruch, Gott und Welt, Offenbarung und Vernunft, gebunden in ihre Rangordnung, anerkannt werden. Die Welt in der Vielfachheit und Eigengesetzlichkeit ihrer Bereiche, der Mensch in seiner Humanität, die Kultur als der auf Gott bezogene Sinn der menschlichen Gebilde und Einrichtungen durften sich entfalten (und bekamen alle das Beiwort christlich). Die große Harmonie wurde möglich, obgleich der Sündenfall mit seinen Folgen den tiefen Schatten warf. Der Sündenfall konnte alles Üble und Böse begreiflich machen, die Glaubenserkenntnis aber zugleich die Befreiung von ihm zeigen, ohne daß eine totale Verderbnis der Welt und des Menschen behauptet und darum beide verneint werden mußten.

Aber im neutestamentlichen Denken lagen Motive (vom Protestantismus betont), die anders lenkten. Die Welt wird in ihrer Eigengesetzlichkeit freigegeben als das Reich der Sünde. Für die Ewigkeit gibt es die Rechtfertigung allein durch den Glauben. In dieser Welt, die durch den Sündenfall ganz und gar verdorben ist, müssen wir leben, indem wir den Eigenschaften der weltlichen Bereiche unterworfen sind und in ihnen sündigen. Allein im Glauben, außerhalb der Welt erlöst zu werden, ist die Hoffnung, die hier in dieser Welt tapfer im unausweichlichen Sündigen sein läßt (Luther: pecca
60 fortiter).[62] Die Welt ist zwar nicht, wie in antiker Gnosis, geradezu ein | feindseliges Gegenprinzip. Aber sie ist durch die Verderbtheit infolge des Sündenfalls in dem jetzigen

Zustand davon kaum wesentlich unterschieden. Die ganze menschliche Geschichte gilt als eine Reihe der Akte menschlichen Hochmuts und Eigenwillens. Eine Führung in der Welt kann es nicht geben außer dem Glauben, der, unabhängig von der Welt, in der Welt den Menschen zwar weltlich da sein, aber über sie hinaus anderswo sein Leben haben läßt. Die Vernunft ist selber verdorben. Wahr ist nur das weltlos einsame oder gemeinsam betende Bezogensein auf Gottes Ewigkeit.

Solche Verantwortungslosigkeit gegenüber der Welt, die im Namen Gottes auftritt, war unerträglich. Darum kehrten auch in der protestantischen Welt die Versuche wieder, die Welt als Welt zu bejahen. Darum lebt Thomas so kräftig bis heute. Darum war man immer wieder angesprochen von philosophischen Denkungsarten, die, wie Aristoteles den Nus, die Stoiker den Logos, so das eine göttliche Prinzip dachten, das die Welt in sich schließt. Die größten harmonisierenden Versuche waren die von Leibniz und Hegel, der Hegels um so eindrucksvoller, als er alle Negativitäten, alle Schrecken sieht und deutend hineinnimmt. Er läßt die Offenbarung, für die Vernunft durchsichtig geworden und begriffen, aufgehen in dem vernünftigen Gang des Geistes durch die Geschichte. Gott ist der Geist, die Vernunft, die im Grund aller Dinge liegt. Dieser Geist ist einer und kommt, sich selbst entfaltend, in Natur, Mensch und Geschichte zur Erscheinung. Auch der Glaube hat seinen Ort in der Stufenreihe der Wahrheitsmomente, die sämtlich in dem einen spekulativen Denken der Philosophie zur durchsichtigen Gegenwärtigkeit kommen. Alles ist versöhnt. Was immer es gibt, es hat seinen Ort und sein Recht, seine Grenze und seine Aufhebung. Vernunft ist nicht ein verderbtes, widergöttlich gewordenes Denken, nicht Auflehnung gegen Offenbarung, sondern der eine allumfassende Ursprung. –

Alle historisch gegebenen Weisen, in denen das Verhältnis von Vernunft und Glaube zuerst aufgestellt, dann durchgedacht und gelöst oder als unlösbar begriffen wird, können nicht befriedigen. Kann man hier zu besserer Einsicht gelangen? Die gewaltige Leistung der Theologie kann entmutigen. Sie hat ein außerordentlich reiches, geistig intensives, verstandesscharfes und systematisches Denken entwickelt und als Glaubenserkenntnis eine bewunderungswürdige Literatur erzeugt. Obgleich dies nur geschehen konnte unter Aneignung der griechischen und weiterhin aller für sie brauchbaren | späteren Philosophie, hat sie doch eigene Topoi und Bahnen des Den- *61*
kens hervorgebracht, die ihren Sinn behalten, auch wenn der Offenbarungsglaube verschwunden ist.

Im zweiten Teil (über Theologie, Wissenschaft, Philosophie) wird versucht, ein Moment der besseren Einsicht zu zeigen, die die Geschichte schon gezeitigt hat. Das entscheidende Ereignis, das das frühere Denken nicht kennen konnte, und dessen Kunde – so wunderlich das klingen mag – die moderne Theologie und manche Philosophie noch nicht erreicht hat, ist die Verwirklichung und das Bewußtsein der spezifisch modernen Wissenschaften. Die Einsicht in Methoden und Grenzen dieser eigentlichen Wissenschaften [läßt][63] die im Kampf von Glaube und Vernunft erfahrenen Schwie-

rigkeiten zu einem wesentlichen Teil verschwinden, aus einem tiefen Ursprung aber in anderer Gestalt wieder erscheinen. Eine Unklarheit im Grunde der jahrhundertelangen Diskussion über Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie kann sich aufhellen und allgemeingültig begriffen werden.

2. Begriffe von »christlicher Philosophie«

(a) Wenn Philosophie und Offenbarungsglaube im Bewußtsein des Denkens nicht getrennt sind – wie bei Augustin, Anselm, Cusanus –, so kann man in historischer Anschauung solches Denken christliche Philosophie nennen. Für uns ist es Philosophie, in die die christliche Offenbarung als ein wesentlicher Grund hineingenommen wurde.

(b) Wenn aber Philosophie und Theologie für das Selbstbewußtsein des Denkens grundsätzlich getrennt sind, wie zumeist seit Thomas von Aquino, dann nennen manche die Gestalten einer scheinbar selbständig gewordenen Philosophie, wie es die moderne thomistische Philosophie geworden zu sein behauptet, doch christlich.[64] Aber eine solche »christliche Philosophie« ist keine eigentliche Philosophie mehr. Sie stimmt in der sachlichen Haltung überein mit der heutigen »wissenschaftlichen« Philosophie. Es ist nur der wesentliche Unterschied, daß der thomistische Denker seinen Glaubensgrund in Kirche und Offenbarung hat, der moderne »wissenschaftliche« Philosoph aber, unter Verlust des philosophischen Glaubens, in etwas, das mit dieser Wissenschaft der Philosophie nichts zu tun hat.

Die thomistische und die wissenschaftliche Philosophie stehen heute im unerkannten Bunde gegen eigentliche Philosophie. Beide haben das umgreifende Denken
62 der Vernunft verlassen und beschrän|ken sich auf Verstand und Erfahrung. Sie meinen ihre Sätze mit natürlichen Mitteln zu beweisen, nicht nur wie die Wissenschaften, sondern als Wissenschaften. Sie meinen »Sachverhalte«, »Erscheinungen« – jedoch endlos, beliebig, führungslos – zu erforschen und treffen sich auf einem gemeinsamen, weder wissenschaftlichen noch philosophischen Boden des vermeintlich philosophischen Handwerks, in gemeinsamer Gegnerschaft gegen die Philosophie selber.

Der große Unterschied aber bleibt zwischen der christlichen, glaubenden und der bloß wissenschaftlichen, glaubenslosen Philosophie. Die christliche ist ausdrücklich abhängig. Sie will grundsätzlich nie in Gegensatz zum formulierten Glauben der Kirche treten, unterwirft sich, wo ein Konflikt auftritt, behauptet aber, daß sie kein sacrificium intellectus vollziehe, da philosophische Wahrheit und Glaubenswahrheit sich, weil beide von Gott stammen, nicht widersprechen können. Die andere, glaubenslose Philosophie erklärt sich ausdrücklich für unabhängig, ohne ihre Zufallsabhängigkeiten in ihrer existentiellen Konfusion zu bemerken.

Die christliche thomistische Philosophie ist als Philosophie nicht ernst, da sie ihren Ernst im kirchlichen Offenbarungsglauben hat. Die große eigentliche Philosophie in der Unabhängigkeit, das Denken des philosophischen Glaubens aus drei Jahrtausenden, nennt sie Religionsersatz.

In der Wirrnis könnte man daran denken, zurückzukehren zu den hohen Wegen des einheitlichen Denkens eines Augustin, Anselm, Cusanus. Doch das ist in der heutigen geistigen Situation unmöglich, es sei denn, daß der Denker von den Unumgänglichkeiten dieser Situation, besonders von dem Sinn und der Wirklichkeit der Wissenschaften keine Kenntnis nimmt und dann ein romantisch beschränktes, heute skurril anmutendes Denken erreicht.

(c) Philosophie kann schließlich christliche Philosophie heißen, weil sie dem Raum des Abendlandes angehört. Sehen wir sie von der griechischen oder gar von der indischen und chinesischen Philosophie her, so spüren wir die alldurchdringende Atmosphäre, die noch bis zu den Skeptikern und Materialisten fühlbar ist. Diese Benennung als christliche Philosophie ist daher von unbestimmt weitem Sinn und trifft eine historische Lokalisation.

In den beschriebenen drei Weisen von »christlicher Philosophie« zu sprechen, hat Sinn. Keinen Sinn jedoch hat es, wenn »christliche Philosophie« etwa besagen soll: in solcher Philosophie begründe die | Philosophie den Offenbarungsglauben (das ist vergeblich) oder: der Offenbarungsglaube begründe in ihm selber die Philosophie (das ist ebenso unmöglich; der Schein in dem philosophisch großen Denken Augustins, Anselms, des Cusanus trügt). *63*

3. Die Wahrheitsfrage an die Offenbarung

Der Sinn der Offenbarung läßt sich nicht durch Vernunft begründen. Die Vernunft erklärt sich zwar als Philosophie für selbständig. Sie hat ihren eigenen in sich selbst gegründeten Ursprung. Aber dem »Sinn« und der »Wirklichkeit« der Offenbarung gegenüber ist sie nicht die oberste Instanz darüber, ob es Offenbarung gibt oder nicht. Denn Offenbarung geht wie der Ursprung der Philosophie aller Begründung vorher. Diese Ursprünglichkeit ist die Voraussetzung allen Begründens.

Keine Vernunftinstanz kann a priori ableiten, daß Offenbarung sein kann und daß diese gleichsam einen vorgegebenen Ort unseres Denkens erfüllt. Sie ist nicht möglich und nicht unmöglich. Sie kommt als etwas ganz Anderes gegenüber allem Denken und Erfahren von außen. Wäre sie nicht geschehen, könnte niemand auf die Möglichkeit ihres Eintretens kommen. Gottes Handeln ist durch nichts Allgemeines als möglich vorauszusagen oder nachträglich zu begreifen. Die Rechtfertigung der Offenbarung liegt allein darin, sie zu hören, darin, das von Gott Bewirkte anzunehmen.

Aber von Anfang an haben die Gläubigen auch begründet und haben damit nicht aufgehört bis heute. Zwar liegt der Grund der Wahrheit der Offenbarung allein in ihr selber. Aber es wird begründend darauf hingewiesen, wie sie der Grund von Erscheinungen ist, durch die sie in der Welt wirkt. So geschieht es in folgenden Beispielen:

(1) Der Grund liegt im Zeugnis des Heiligen Geistes, das ich in mir selber finde, wenn das Zeugnis der Offenbarung von außen an mich herantritt. Durch dies Zeugnis

des Geistes, nicht durch Vernunft, wird ihre Wahrheit gesehen und erkannt. Die Vernunft ist verderbt und kann die reine Sprache des Heiligen Geistes verwirren.

(2) Der Grund liegt im Zeugnis der Gemeinde. Diese kann daher von Augustin angeredet werden: vestra sanctitas.[65] Dies Zeugnis der Gemeinde ist nicht ein psychologisch oder soziologisch angemessen zu begreifendes Erlebnis, sondern ist der Heilige Geist, der in der Gemeinde durch sie wirkt. Aus unvordenklichem Grunde, durch
64 Über|lieferung, Heilige Schrift und heilige Gebräuche getragen ist die Gemeinde von der Offenbarung ergriffen, die ihr anvertraut ist seit dem Bund mit Gott. Diese Wirklichkeit liegt vor jedem Denken, wenn sie auch sogleich im Denken gegenwärtig ist. Sie ist kein Vorurteil im Sinne einer zu behebenden Täuschung, als einer unhaltbaren Voraussetzung, sondern ein Vorurteil in unvordenklicher Wirklichkeit.

(3) Der Grund liegt in Gottes Bund mit den Gläubigen als einem geschichtlichen Ereignis. Dieser Bund leitet seinen Anspruch her aus einem Akt ihrer Ahnen, der einem Akte Gottes entgegenkam. »Sie sagten zu Moses: sprich du mit uns und wir wollen hören; nicht spreche mit uns Gott, damit wir nicht sterben.«[66] In diesem Satz ist ausdrücklich als Quelle der Offenbarung nicht die unmittelbare Beziehung des einzelnen Menschen oder Volkes zu Gott, sondern die mittelbare Beziehung zu Gott ausgesprochen. Dieser Offenbarungsglaube begründet sich nicht in einem Schauen, nicht in einer mystischen unio, sondern im Glauben an die Wahrheit der Vermittlung. Der Offenbarungsgläubige glaubt durch die Vermittlung, die von Moses über die Propheten zu den Aposteln in verschiedener Weise stattfindet. Er gründet sich nicht unmittelbar auf Gott, sondern auf das Zeugnis. Diese Form des Glaubens ist ein Glaube in Distanz. Die Wahrheit liegt in dem, was durch den Glaubensentschluß als Vermittlung (Zeugnis, Tradition) anerkannt wird. Diese Wahrheitsbegründung versteht die Wahrheit durch Zitat aus der Heiligen Schrift.

Alle historischen Beispiele zeigen, daß Offenbarung nur durch Offenbarung, nicht durch ein Anderes begründet wird. Es muß so sein. Auch der philosophische Glaube kann sich nicht auf ein Anderes beziehen, durch das er begründet wäre. Wo es dem Menschen wirklich ernst wird, da ist es sein Wagnis und Schicksal, woraufhin und wodurch er leben will.

d. Offenbarung und Autorität

1. Autorität überhaupt

Ein Mensch allein kann nicht leben. In Gemeinschaft aber ist er nie ohne eine verbindende Autorität, der der Einzelne, es nicht wissend, folgt, ohne sich darum unfrei zu fühlen. Es gibt Maßstäbe, die faktisch anerkannt werden, ohne bestimmt gedacht zu
65 sein. Ein Substanz|gefühl, der gemeinschaftliche Boden, begründet die Zusammengehörigkeit und eine Ordnung des Daseins.

(a) Diese Autorität ist die Lebenswirklichkeit in China, in Indien, in der Antike, im abendländischen Mittelalter gewesen. Sie kam dem Einzelnen vom Erwachen seines

Bewußtseins an als eine bestehende, bleibende, ihn bergende Welt entgegen. Die Vorstellungen, Symbole, Handlungsweisen, Gewohnheiten deuten und rechtfertigen alle Dinge. Es herrscht die Selbstverständlichkeit, ohne zu fragen in Gemeinschaft am Gemeinsamen teilzunehmen. Die Landschaft ist geheiligt. So war die fromme Landschaft der Griechen, geformt und übersät mit je eigenen, besonderen Heiligtümern, der hellenistisch-römischen Welt, des Mittelalters (in Resten bis heute), in China, nicht im kolonisierten Nordamerika. Das Vergangene, mythisch geworden, ist gegenwärtig in Sitten und Bräuchen, in Sprechweisen und Einrichtungen. Revolutionen können stattfinden, einzelne Autoritäten bedroht werden, aber das geschieht innerhalb der bleibenden, unerschütterlichen Autorität des Ganzen der Welt, die als unveränderlich bewußt ist. Die größten Schrecken, die Erbarmungslosigkeit von Natur und Menschen, die Grausamkeit und das Massensterben, alles ist gleichsam natürlich und aufgehoben in dem einen Ganzen: der Menschheit und ihrer Welt. Das Menschenleben vollzieht sich in dieser allumfassenden vielgestaltigen Autorität, die wie die Luft ist, die alle atmen.

Ein Moment dieser Autorität sind in aller Geschichte die religiösen Handlungen, Kulte, Vorstellungen. Sie werden von den Kirchen zu eigen gemacht und je auf geschichtlich besondere Weise gestaltet. Sie sind nicht unser Thema. Ich weise nur auf diese mächtige Wirklichkeit: Die Liturgien, das Beten, Singen, Predigen (Verkündigen) – Heiligung von Geburt, Eheschließung, Tod (Taufe, Trauung, Bestattung), – die Heiligung des Jahresganges, der Sonntage und Feiertage – die Sakramente: Abendmahl – die Lehre – die Ordnung umfassender Gemeinschaften.

(b) Erst das technische Zeitalter, allein dieses, hat den Einbruch in diese gesamte Welt von Autorität gebracht. Es ist so eingreifend, wie man sich nur den Anfang des Menschseins im »prometheischen Zeitalter« vorstellen mag. Wir stehen mitten darin. Noch gibt es bei uns wie auf der ganzen Erde die immer noch starken, aber immer schwächer werdenden und für den Gang der Dinge fast gleichgültigen Reste der alten autoritären Welten. Die ursprüngliche Technik, die | zum Menschsein gehört und *66*
doch vor Jahrtausenden schon mit Staunen und Schrecken gesehen wurde, hat einer grundsätzlich anderen, neuen Technik Platz gemacht. Diese auf die Naturwissenschaft gegründete, alles in ihren Bereich ziehende, ständig fortschreitende und ruhelos verwandelnde Technik hat mit ihrer Beherrschung des Lebens den Einbruch in alle bisherige Autorität zur Folge gehabt.

Unverändert aber bleibt das Grundphänomen: Der Mensch braucht eine im Ganzen ihn lenkende autoritäre Lebenswelt. Ist diese auch in der technischen Welt möglich? Ist ein Unterschied dieser neuen bezwingenden Welt von allen früheren?

Wurden einst die Autoritäten, die doch die Freiheit in sich schlossen, schwach, weil die Mächtigen in ihrer Erscheinung unglaubwürdig durch Ungerechtigkeit, Willkür und persönliches Verderben schienen, dann wurden sie geschützt durch Gewalt und Zwang. Was aber geschützt wurde, hatte trotz der Korruptionen noch selber Gehalt und Fülle und Tiefe.

Die Autorität des technischen Zeitalters aber ist die technische Arbeitsorganisation. Sie hat die Tendenz, in der reinen Zweckhaftigkeit der auf normierte Leistung hin kooperierenden Menschen jede gehaltvolle autoritäre Substanz und damit auch die personale Erscheinung der Autorität zu vernichten. Die technische Arbeitswelt kennt nur Leistungspflicht. Ihre Erfüllung ist Lebensbedingung und – wenn dies Wort hier überhaupt noch einen Sinn hat – Ehre zugleich. Sie ist beschränkt auf den Arbeitsbereich und die die Arbeit fördernden Lebensbedingungen. Sie läßt das Leben im Ganzen zerfallen in disziplinierte Arbeitszeit und mehr oder weniger ratlose Freizeit. Für diese entsteht eine Analogie zur früheren gemeinschaftlichen Autorität: eine Lebenspraxis, in der man tun, reden, leben, sich zeigen und sich zum Ausdruck bringen möchte wie alle andern. An die Stelle substantieller Rangordnungen früherer Autorität tritt das Prestige durch eine andere Rangordnung, die bestimmt ist durch die dem Einzelnen zur Verfügung stehenden Konsummittel und ihr Zeigen durch den Besitz von Autos, Apparaten, Haus, Kleidern usw. Es gilt eine Umgangsform mit Geboten wie: nett mit einander sein! nicht zudringlich fragen! lächeln! Es gilt der Lebensgenuß mit den Unterhaltungsmitteln, mit »Festen« (man mißbraucht dies Wort wie »Feier« für massenhafte Veranstaltungen, ohne daß diese einen Grund haben in heiligen Ordnungen). Man will Bewegung und Wechsel als solche. Man braucht das Gefühl, mit der Masse
67 und zugleich das, gegen die Masse | zu sein, auch das letztere noch in der Form des ersteren. Man ist Masse und Elite zugleich. Aber dabei werden immer mehr Menschen ratlos. Sie geben sich preis an die Gewaltsamkeit, an Wissenschaftsaberglauben. Nicht mehr suchen diese Menschen Zuflucht in den Armen der Kirche, nicht mehr wagen und erfüllen sie ihr Menschsein in der Helligkeit des Philosophierens, sondern suchen Heil in Pseudowissenschaften wie der Psychoanalyse, in der an die Stelle des existentiellen Opfers das Geldopfer an die Analytiker tritt.

(c) Nun aber zeigt sich das technische Zeitalter in zwei entgegengesetzten Möglichkeiten, in den Völkern, die die technische Welt selber hervorgebracht haben, und in den Völkern, die sie als etwas ihnen Fremdes plötzlich übernehmen. Für beide ist im technischen Zeitalter die Autorität in Gestalt des Überkommenen unhaltbar, beide erfahren eine Krise des Menschseins. Aber das Verhältnis zur bisherigen Autorität ist bei beiden völlig verschieden.

Die Völker, die das technische Zeitalter hervorgebracht haben, kennen aus eigener Erfahrung die seit dem 18. Jahrhundert langsam einsetzende, dann schneller werdende, heute sich überstürzende Bewegung in der Verwandlung ihres gesamten Zustandes. Innerhalb ihrer zwar langsam zerbröckelnden, aber heute noch keineswegs machtlosen überkommenen Autoritätswelt haben sie das Neue nicht nur frühe erkannt, sondern auch begriffen, daß sie keineswegs einem notwendigen Verderben preisgegeben sind. Sie haben mit Erfolg praktische Wege beschritten, die die Vollendung des Unheils, die neue Weise der Versklavung, der Entwürdigung von Menschen, die Ungerechtigkeiten, die Unwahrhaftigkeit der verschleiernden Rechtfertigungen

bekämpfen und befinden sich auf dem Wege dieses fortdauernden Kampfes. Sie haben sich die Aufgabe gestellt, die technische Arbeitswelt unter politische Ordnung zu bringen, Freiheit und Gerechtigkeit zu fördern. Das ist auf die Dauer mit Erfolg nur möglich, wenn alle an der Politik teilhaben, in ihr mitdenken und sie verantworten. Im Rahmen der Ordnung des Ganzen unter Gesetzen werden mit der weiter schreitenden Wandlung der technischen Arbeitswelt auch neue Gesetze notwendig. Daher ist die Idee eines politischen Zustandes maßgebend, in dem die Bürger erzogen sind zur politischen Urteilskraft, um durch ihre Repräsentanten die gesetzlichen Formen zu finden, die auf dem Boden der technischen Arbeitswelt die Freiheit für die Möglichkeiten des Menschseins offenhalten. Menschen müssen in Ordnungen leben, sollen aber nicht unterworfen sein. Sie besitzen | die gesetzlich gezügelten Mittel des Kampfes um *68*
ihre Freiheit, damit sie leben, unternehmen, wagen, verwirklichen, was Menschen zu Menschen macht in unvoraussehbaren Gestalten.

Ganz anders die übrigen Völker. Plötzlich ist das technische Zeitalter von außen über sie hereingebrochen. Es ist ihrem bisherigen Dasein fremd. Die Wissenschaft und Technik, die heute alles umgestalten, hätten sie selber vielleicht nie geschaffen. Sie übernahmen ein Fertiges. Ihre eigene Überlieferung, die eigenen Autoritäten haben damit nichts zu tun. Soweit die technische Welt einbricht, werden diese Autoritäten gleich völlig vernichtet.

Der Einbruch wird begehrt, weil Macht, Geltung, Herrschaft in der Welt ohne Technik nicht mehr möglich ist. Die Völker ergreifen die vom Abendland geschaffenen Mittel, um sie schließlich gegen das sie einst vergewaltigende und verachtende Abendland zu kehren, nun mit der Chance, ihrerseits durch die technisch arbeitenden und ausgerüsteten Menschenmassen zur Weltherrschaft und Unterwerfung des Abendlandes zu gelangen.

Das Nachholen der technischen Arbeitswelt erfordert besondere Mittel. Was das Abendland selber Schritt für Schritt getan hat, das soll jetzt in einem einzigen Akt geschehen: Nur durch Zwang und Gewalt können die aus ganz anderen autoritären Überlieferungen kommenden Menschen zu den Arbeitsmenschen verwandelt werden, welche die Technik braucht. Die totale Herrschaft ist, so scheint es, das einzige, jedenfalls das einzige schnell wirksame Mittel, die Widerstände der Völker gegen die technische Organisation des Produktionsbetriebes zu brechen. Dabei werden die Völker nicht mehr durch Abendländer vergewaltigt. Bei ihrer Selbstvergewaltigung aber lernen sie lesen und schreiben, erwerben Kenntnisse und Können. Sie sehen die Wunder der technischen Wirklichkeiten und Möglichkeiten und werden zum Teil von Enthusiasmus ergriffen.

Nur das Abendland steht mit seinem technischen Zeitalter in der eigenen Geschichte. Die übrige Menschheit ist von einem ihr nicht eigenen Geiste überfallen, dem sie sich gierig überläßt. Für das Abendland ist es ein Ende, das aus seiner Herkunft die Mächte des neuen Anfangs bestimmen kann. Für die übrige Menschheit ist es ein Anfang, der einen völligen Abbruch von der eigenen Überlieferung bedeutet.

Das Abendland allein und nur dieses hat den politischen Freiheitsgedanken hervor-
69 gebracht, hier und da auch verwirklicht. Der übrigen | Menschheit ist dieser Gedanke ursprünglich fremd. Was in totaler Herrschaft verwirklicht wird, das ist in seinen Ansätzen vom Abendland immer zugleich auch bekämpft worden. In ihr liegt etwas, das der übrigen Menschheit von Natur selbstverständlich ist. Der politische Kampf um Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit ist nur im Abendlande ein seit zweieinhalb Jahrtausenden sich wiederholendes Ereignis. Heute steht die Menschheit vor der Frage: Wird die totale Herrschaft dieses Feuer des Abendlandes zum Erlöschen bringen oder wird der Weg ständigen Bemühens zur Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit trotz ständigen Versagens weiter gegangen? Wird an die Stelle früherer lebendiger Autorität nunmehr eine erst durch Technik mögliche leblose totale Autorität treten? Wird statt einer die Freiheit sichernden organisierten Arbeitswelt eine durch Gewalt und Terror gelenkte entstehen? Wird aus der Kontinuität der geistig-sittlichen, frommen Überlieferung eine neue gehaltvolle Autorität sich gründen, die die Arbeitswelt im Sinne der Menschenwürde lenkt? Wird das Abendland nicht nur der Ursprung des technischen Zeitalters sein, sondern auch der Ursprung der Erhellung des auf Transzendenz gegründeten Menschseins werden, welche die Wiederaneignung und Neugestaltung aller großen Überlieferungen der Menschheit durch diese selber veranlaßt?

Die vom Totalitarismus beherrschten oder die in chaotischen Zuständen dahinlebenden Völker erleiden ihr Schicksal in besinnungsloser Tätigkeit oder passivem Dulden. Die in politischer Freiheit lebenden Völker haben die Aufgabe, um Wahrheit und Wahrhaftigkeit, um Gerechtigkeit und Freiheit zu kämpfen. Trotz des immer unzureichenden Ergebnisses sollen sie weiter schreiten auf diesem Wege. Trotz ständiger Unzufriedenheit mit sich und trotz der ungeheuren Gefahren sollen sie mutig in die Zukunft blicken kraft der Gewißheit des Vernunftglaubens.

Wie in der politisch freien Welt die Autorität, die die Freiheit in sich schließt, als die Gemeinschaft des Glaubens an die Möglichkeit menschlicher Daseinsordnung wirksam wird, das ist die Schicksalsfrage nicht nur der freien Welt selbst, sondern der Menschheit. Diese Autorität kann nicht der Offenbarungsglaube sein, weil nur eine kleine Minderheit der Abendländer (und diese wiederum sind nur ein Bruchteil der Menschenmilliarden) sich wirklich zu ihm bekennt.

(d) Gegen jede bestimmte Autorität traten Mächte auf. Geschichtlich geschah es
70 aus der Tiefe des Grundes, der diese Autorität selber | entsprungen war. Sie wandten sich gegen sie, wenn sie verknöcherte, nicht mehr aus Glauben gelebt, schließlich durch bloße Gewalt gehalten wurde. Jederzeit aber kam die Gegenmacht aus der Vernunft gegen die Autorität, wenn diese die Vernunft nicht in sich barg, sondern gegen sie stand, sie nicht zum Wachsen ermutigte, sondern einengte. Dann erzwang die Autorität die innere Gewaltsamkeit des sacrificium intellectus.

Die ursprüngliche Autorität bewahrt die Freiheit im Gehorsam durch die Erfahrung der Einheit des eigenen Willens mit der Fülle des umgreifenden Ganzen. Später aber

verfestigt sich Autorität in Formen ihrer Wirkung, begrenzt sich durch Ausschluß derer, die sich nicht fügen. Sie sichert sich durch Zwang gegen Abweichungen und gegen neue lebendige Kräfte. Sie stirbt geistig ab.

Dieser sich wiederholende Prozeß hat seinen Grund in dem durch Freiheit notwendigen Wandel aller menschlichen Dinge. Die Zustände scheitern sowohl wenn sie nicht Formen relativer Dauer gewinnen, als auch wenn sie erstarren und unwahr werden in der Gewalt. Alle Zustände müssen ein Ende haben. Sie können in der Zeit keine Vollendung erreichen. Die menschlichen Dinge scheitern am Chaos wie an der totalen Ordnung. Sie leben solange sie vor diesen beiden Grenzen stehen und nicht an eine von beiden verfallen. Eine Lösung gibt es nicht, sondern allein den Gang durch die Zeiten mit dem ständigen Ringen um eine jeweilige Lösung. Das Chaos zieht in die Verwirrung, in der nichts bleibt. Die totale Ordnung zieht in die Starre, welche alsbald zerbricht. Beide schließen die existentiellen Möglichkeiten aus, denn das Chaos duldet keinen Bestand, die eine Ordnung keine Wahrheit. Dem Menschen ist das Dasein nur gegeben, wenn er Ordnungen aus dem Einen findet, aber Wahrheit in der Offenheit des Vielfachen.

Daher ist die Freiheit des geistigen Kampfes das Wesen des Menschseins. Bedingung aber ist die Selbstzügelung der Freiheit (die durch eigentliche Autorität von innen her bindet), die Aufgeschlossenheit ohne Grenze, die Wahrhaftigkeit des Sprechens, die Beschränkung des eigenen Machtwillens durch die Idee, die ihn führt und die Freiheit durch ihre Erfüllung erst berechtigt. Dazu ist notwendig die Selbstkritik des Denkens und die Vernichtung der im Denken drohenden Sophistik. Bleibt dieses Binden von innen her aus, so zwingt die Gewalt von außen.

Wenn wir so reden, sehen wir dem zu, was historisch geschieht. In solchem Zusehen zu leben ist unmöglich. Man meint zu wissen, wie | es sei. Es ist nicht geradezu un- *71*
richtig. Aber das, worauf es ankommt, und was in einem Satz wie dem folgenden durch die betrachtende Form schon wieder verfehlend gesagt wird, ist dieses: Der Mensch muß in Freiheit er selbst sein als zugehörig zu der ursprünglichen Wirklichkeit seiner Existenz, zu der die ihr gemäße Autorität gehört, die einen schlechthin geschichtlichen Charakter hat.

Warum ist dieser Satz nicht angemessen? Weil das, was er treffen möchte, sich als Gegenstand des Gemeintseins entzieht. Der Satz scheint zu sagen, daß ich diesen meinen geschichtlichen Charakter erkennen und damit bestimmen könne und mich nun zu ihm als dem Gewußten und Gekannten gegen andere Geschichtlichkeit stellen solle. Damit würde ich mich als ein historisch Gewußtes gewaltsam abschließen. Die geschichtliche Existenz fordert aber vielmehr allseitige Offenheit und Kommunikationsbereitschaft. Was ich sein will, das werde ich existentiell gerade dann nicht, wenn ich es will. Will ich Persönlichkeit sein und bemühe mich darum, so werde ich Schauspieler einer Persönlichkeit. Will ich ursprünglich sein, so werde ich es gerade nicht. Messe ich mein Tun und Denken am Ursprung, so habe ich den Maßstab nicht in der

Hand. Ich kann reflektierend mich im Selbstsein erhellen, aber weder wissen noch hervorbringen. Es ist die unaufhebbare Unruhe des Nichtwissenkönnens dessen, woran alles liegt. Sie wird zur Ruhe in Augenblicken, die die Gewißheit aus dem Ursprung erfahren lassen – unobjektivierbar, nicht garantiert.

Ich kehre zur Betrachtung zurück. Freiheit ist – im Unterschied von Willkür – nur durch Autorität. Substantielle Autorität ist nur durch Freiheit in der Bindung.[67]

Kann Autorität aus Einsicht in ihre Notwendigkeit konstituiert werden? Eine rational geplante, gemachte, nicht geschichtliche Autorität kann immer nur gewaltsam sein. Sie bleibt ohne Gehalt. Partikularer Gehorsam als Befolgung von bestimmten Weisungen (berechtigt und unumgänglich bei gemeinsamen, zweckhaften Unternehmungen) macht den Menschen nicht unfrei; dieser Gehorsam wird als ein begrenzter in Freiheit für das gemeinsam gewollte Ziel beschlossen. Dagegen macht der totale Gehorsam unfrei, weil durch ihn der Mensch aufhört, er selbst zu werden; jede gemachte Autorität verlangt diesen totalen Gehorsam.

Mit dem Verlust der geschichtlichen Autorität aber wird auch die Freiheit verloren. Denn Freiheit ist nicht aus dem Nichts. Angewiesen auf das Nichts kann sie ihren Ge-
72 halt und damit sich selbst nicht fin|den. Sie bleibt Willkür, und diese ist bei objektiv psychologischer Betrachtung den Notwendigkeiten unterworfen, durch die ihr der Weg zur Freiheit genommen wird.

Die Einheit von Freiheit und Autorität, im Ursprung als Ideal vorgestellt, kann nicht bleiben. Freiheit und Autorität spalten sich. Dann kämpfen sie miteinander, behaupten sich als je selbständige gegeneinander, während sie doch nur miteinander auch beide wahrhaftig sein können. Der Wille zur Autorität als Gewalt zerstört mit der Freiheit sich selber. Der Wille zur Freiheit als Willkür zerstört auch die Freiheit.

Der Kampf in der Spaltung von Autorität und Freiheit stellt sich immer wieder her. Ihre anscheinend vollendete Einheit sind historisch Augenblicke der Höhe und des Übergangs.

2. Offenbarung und Autorität

(a) Autoritäten als bindende Mächte gibt es ohne Offenbarungsglauben. Allen diesen gegenüber erhebt die kirchliche Autorität einen grundsätzlich anderen Anspruch. Die von der Kirche verwaltete Offenbarung ist nicht eine Autorität wie andere, die zu ihnen hinzukäme, sondern die einzige des einen, offenbarten Gottes selber. Die Autorität Gottes ist von der Kirche in Anspruch genommen in der Weise, wie sie von ihr ausgelegt wird.

Die anderen Autoritäten werden zu eigen gemacht, aber als abgeleitete kontrolliert. Sie tragen ihren Namen Autorität (des Ursprünglichen, Anfangenden, Beherrschenden) zu Unrecht, wenn sie Eigenständigkeit beanspruchen wollen, zu Recht, sofern durch sie das Wort der einen Autorität spricht.

Quelle dieser Autorität ist allein das Wort Gottes in der Bibel und dessen Tradition. Andere religiöse Autoritäten hatten sich wohl berufen auf »alte Sprüche« (palaioi lo-

goi), auf die Deutung von Mythen, auf Einsetzung durch einen der Götter, Heroen, Stifter. Sie entbehrten der gegenwärtigen und für alle Menschen gültigen Entscheidungsinstanz, blieben vielmehr gegenüber der Mythenwelt in einer freien Bewegung auslegender Aneignung und Fortbildung. Erst die Offenbarung als einzige, wenn sie durch die Kirche bestimmt wurde, brachte die neue totale Autorität.

(b) Die Entstehung der christlichen Autorität bis zu dem Punkte, daß sie den weltlichen Mächten mit Erfolg Weisungen erteilen und ihre eigenen Ziele durch deren Gewalt verwirklichen konnte, ist ein | Prozeß von Jahrhunderten. Das geschah durch to- *73*
desmutiges Verkünden und Bekennen der Gläubigen, die noch nicht kämpften, sondern litten, jede Gewalt verwarfen, aber als Märtyrer auf sich nahmen.

Der Kampf war zunächst allein geistig. Die Gläubigen dachten die Offenbarung und was aus ihr folgt, entwickelten ihre Theologie, eigneten sich die Philosophie für ihre Zwecke an, bekämpften sie aber im Ganzen. Sie wurden zu einer Gemeinschaft, deren glaubende Lebenskräfte unerschöpflich schienen. Die geistige Energie ihres Denkens und die praktische Energie, den Glauben – auch mit allen Mitteln der Propaganda – zur Geltung zu bringen, waren so groß, daß sie bisher zu jeder geistig schaffenden Epoche in Beziehung traten. Noch im Kampfe konnten Offenbarungsglaube und philosophischer Glaube solidarisch scheinen, wo aus der Macht der Unbedingtheit beiden der Widerhall vom einen dem anderen entgegenschlug. Es war als ob ursprünglich verwandte, gegenseitig von einander nicht abhängige Kräfte sich begegneten. Trotz des Kampfes durch Jahrtausende möchte man denken, daß sie zwar einander nicht im gemeinsamen einen Glauben finden, wohl aber die gemeinsame Aufgabe erkennen könnten, so aufeinander zu hören und so miteinander zu kämpfen, daß sie beide reiner werden.

In jenen ersten Jahrhunderten lebte die Kirche, immer wieder an die Grenze des Untergangs getrieben, in Konkurrenz mit anderen Mysterienreligionen und gnostisch-kosmischen Denkungsweisen, die sie entweder in ihr eigenes großartiges Gebäude aufnahm oder als Häresie erklärte. Daß sie darin zur Einheit ihrer Katholizität (wenigstens in weitem Umfang) kam, hat der Offenbarung erst jene absolute Autorität für alle verschafft, die dann lange Zeiten das Abendland geistig beherrscht hat, wenn auch in ständiger Spannung mit Weltmächten. Wie sie aus all den verwirrenden spekulativen Phantasien, den mächtigen Kulten (wie dem des Mithras), aus den in Extreme treibenden Sekten (Marcion,[68] Montanus,[69] Manichäer) alles, was irgend den Menschen als Menschen angehen konnte, irgendeine wesentliche Sprache schuf, aus einer umgreifenden Überlegenheit anzueignen und zu überwinden vermochte, gibt ein historisches Bild, das den Betrachter zur Bewunderung zwingt.

(c) Daß diese Autorität als Märtyrerreligion entstanden ist, ist ein Symptom ihres von Anfang an – nach außen wie nach innen – kämpferischen Charakters. Er ist schon bei den Aposteln peinlich wahrnehmbar. Er hatte zur Folge, daß diese Kirchenreligion, sobald sie die | weltliche Herrschaft erreichte, ihrerseits durch ihre Vernich- *74*
tungsakte gegen Ketzer und Ungläubige sehr viel mehr Märtyrer geschaffen hat, als

je in ihrer Gründungszeit für sie selber den Tod erlitten haben. Der Buddhismus hat keine Märtyrer. Buddhisten sind in China verfolgt worden, aber sie haben es erlitten, ohne kämpfende Märtyrer gegen die Umwelt zu stellen. Der Islam war von vornherein Kriegerreligion, eroberte und unterwarf. Märtyrer sind ihm fremd. Die Kirche aber hat sich aufgefaßt als ecclesia militans (die sich durch Märtyrer bezeugte) und triumphans (die Märtyrer schuf).[70] Welchen Stolz sie entwickelte, ist symbolisch in den berühmten Statuen der Kirche und Synagoge am Straßburger Münster sichtbar: In der Gestalt der Kirche der strahlende Hochmut der vermeintlich Wissenden (in Christus Gott selber sehend), in der Synagoge das Menschengeschick, in der »Blindheit« des erfüllten Nichtwissens (den unsichtbaren Gott nie erblickend) zu scheitern. Die Synagoge ist so liebevoll dargestellt, daß man fragen möchte: hat der Künstler es gefühlt und heimlich sein Herz zur Wahrheit dieser Synagoge schlagen lassen?[71]

(d) Die Einheitsidee ist als solche hinreißend. Ihre Wahrheit beschwingt im Ursprung das Leben, Handeln und Schaffen. Aus der transzendenten Führung der geschichtlich vielfachen Existenz steht sie zwar in der Kommunikation vor Augen, ist aber nicht für alle identisch. Wenn sie dann sich umsetzt in die Vereinheitlichung der Welt gegen den Pluralismus, wird sie zur Vergewaltigung. Dann ist sie nicht jene transzendente wahre, sondern in der Welt usurpierte Einheit. Zwar baut solche Einheit vielleicht gewaltige Werke, aber sie führt unausweichlich zur Vernichtung der Freiheit und ihrer schöpferischen Möglichkeiten. Mag sich noch so viel Großartiges in diesen Vorgängen zeigen: es ist eine Analogie zwischen dem Imperium Romanum, der katholischen Kirche, dem kirchlichen Bunde mit dem Feudalismus im Mittelalter, mit dem politischen Absolutismus des 17. Jahrhunderts, mit der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts. Freiheit war im Kampfe gegen sie alle.

(e) Die Kirche besitzt zur Erzwingung ihrer Autorität ein einzigartiges Machtmittel, das schon vor ihrer weltlichen Herrschaft bestand: die Exkommunikation aus ihrer Gemeinschaft, der anzugehören für die Gläubigen doch wie das Leben selber war. Durch die Drohung dieses Ausschlusses wurden die Gläubigen zum Gehorsam gezwungen. Dadurch hat die Kirche in den Jahrhunderten des Mittelalters ihre Institu-
75 tion unbesiegbar gehalten. Sie gründete sich auf die | Offenbarung, auf ihre tiefe Überlieferung, auf ihr damaliges Monopol des Wissens und Denkens, auf die Gegenwart des Heiligen überall. Die Gläubigen wurden bezwungen durch Drohung von Bann, Interdikt, von Fegefeuer und Hölle. Diese indirekte Gewalt ist noch heute in Resten mächtig bei gläubigen Katholiken. Es gibt von seiten der Priester menschlich unbegreifliche, grausame Eingriffe in die Seele und die Entschlüsse.

(f) Als die Kirche längst unerschütterlich war, wirkte in ihr fort, worauf sie sich gründete: das Christentum des Neuen Testaments. Der Widerspruch der faktischen Kirchlichkeit und des ursprünglichen Christentums war unauflösbar. Daher erneuerten sich die Energien der Gründungszeit in Bewegungen gegen die Kirche, von gleichem Opfermut getragen und von dem gleichen Pneuma durchdrungen. Soweit diese

Energien nicht von der Kirche aufgefangen wurden, sind ihre Träger und ihre Schriften zum größten Teil vergessen. Nur in Auswahl erfahren wir von ihnen. Die Gewalt der Kirche hat diesen Austilgungsakt vollzogen. Alle siegreichen Mächte in der Welt haben das Vorurteil, daß dies zum Vergessen Gebrachte auch des Vergessens wert war. Dagegen steht unser anderes Urteil, daß in der Welt unendlich viel Großes durch Vernichtung und Vergessen der Erinnerung für immer entzogen wurde. Das Vorurteil zugunsten der Siegreichen ist unmenschlich, unbiblisch, unchristlich, es ist kirchlich.

3. Augustins Grundgedanken zur Autorität

Augustin begründet die Notwendigkeit der Autorität durch die Schwäche der menschlichen Geisteskraft. Nicht einmal der geistig Mächtigste, der zudem genügend Muße zum spekulativen Denken hat, erwirbt die Wahrheit. Selbst wenn er es vermöchte, darf doch das, was alle Menschen angeht, nicht von ihm abhängen. Daher werden wir alle nicht durch Schlußfolgerungen des Denkens, sondern allein durch Glauben der Wahrheit und Seligkeit gewiß. Und dieser Glaube ist nur durch göttliche Autorität möglich.

Gibt es aber solche Autorität? Wenn ja, wie ist sie, fragt Augustin, zu erkennen? Wem soll man glauben? Etwa dem Weisen? Wie soll man den echten vom falschen Weisen unterscheiden? Das ist unmöglich. Die wahre Autorität ist nur Christus. Denn nur er hat durch Wunder auch die blöden Augen zur Anerkennung seiner Autorität genötigt. Ihm allein glauben wir.[72]

Was aber bedeutet Glaube? Er ist, sagt Augustin, ein mangelhaftes | Wissen, ange- *76*
wiesen auf Autorität. In unserem gegenwärtigen Zustand, in der Zeit, können wir nur glauben, erst in der Ewigkeit können wir schauen. Daß wir zum ewigen Leben kommen, ist uns verheißen. Wir kommen dahin durch die »Wahrheit«. Unser Glaube ist von unmittelbarer Erfassung der Wahrheit so verschieden wie Sterblichkeit von der Ewigkeit. Wenn wir einst zum Schauen kommen, dann wird, wie auf den Glauben die unverhüllte Wahrheit folgt, auf die Sterblichkeit die Ewigkeit folgen.[73]

Die Wahrheit ist also verhüllt, aber sie ist als Autorität in Christus offenbar. Bis jene Ewigkeit uns die unverhüllte Schau der Wahrheit gewährt, darf »kein Mißklang bestehen zwischen dem sterblichen Leben des Glaubens und dem ewigen Leben der unverhüllten Wahrheit«.[74] Daher hat die Wahrheit, die ewig ist, von der Erde einen Anfang genommen, indem der Sohn Gottes in die Welt kam und unseren Glauben auf seine eigene Person gerichtet hat. Gott hat in Christus unsere Sterblichkeit angenommen, ohne seine Ewigkeit zu verlieren. Er nahm einen Anfang wie wir und verharrte zugleich in seiner Ewigkeit. »Wir könnten ja, weil wir einen Anfang genommen haben, nicht in das Reich des Ewigen eingehen, wenn nicht ein Ewiger einen Anfang genommen hätte wie wir und so mit uns verbunden wäre und uns zu seiner Ewigkeit hinführte.«[75] Daß er einen Anfang nahm und starb, ist das, was wir von uns selber wissen. Daß er auferstand und auffuhr, das erhoffen wir für uns von der Zukunft, weil wir glauben, daß sie an ihm geschehen (de trinitate IV, 24 übersetzt von Schmaus).

Hier in Christus liegt, wie der Ursprung aller Hoffnung, so die einzige Autorität. Der Mensch kann nicht, auf sich gestützt, die Wahrheit finden. Für ihn beginnt die Wahrheit mit der Autorität.

Der Mensch, der stark im Denken ist, täuscht sich am leichtesten über seine geistige Selbständigkeit. Er schadet durch sein Beispiel den Schwächeren, und durch seine Lieblosigkeit raubt er auch sich selbst das göttliche Licht, das ihm wie jedem Menschen in den höchsten Fragen notwendig ist.[76]

Die Autorität ist, so dürfen wir Augustin verstehen, durch Vernunft weder zu erreichen noch hervorzubringen, noch zu beurteilen. Sie ist eine einzige, umgreifende. Sie wird im ursprünglichen Glaubensakt ergriffen durch den Gehorsam, der allem Fragen nach ihr und allem Denken zu ihr hin vorhergeht.[77]

77 Nun liegt in der christlichen Gedankenwelt Augustins ein Wider|spruch: Für die Autorität entscheidend ist, daß die unsichtbare Wahrheit, die dem geistigen Auge immer nahe ist, auch den fleischlichen Augen sichtbar wurde, um der Krankheit des Menschseins zu helfen. Das Göttliche trat für ihn in die Zeitlichkeit. In sichtbaren Heilsmitteln ließ es sich herab zu unserer Schwäche. Dem steht entgegen der andere ebenso, philosophisch allein wesentliche Gedanke Augustins. Die zeitliche, leibhaftige Sichtbarkeit ist doch nicht Offenbarkeit,[78] sondern Chiffer. Wenn nämlich unsere Vernunft, unfähig, die göttlichen Dinge zu schauen, zu ihnen hindrängt, so wird sie vom Licht der Wahrheit zurückgeworfen. Sie wird umgewendet zurück in die Vertrautheit ihrer Finsternis. Dann suchen wir Zuflucht in der Dämmerung, gemäß der Zuteilung der unsagbaren Weisheit; dann begegnet uns jene Dunkelheit der Autorität und antwortet liebreich durch die Wunder der Dinge und die Worte der Schrift wie durch Zeichen (signis) der Wahrheit und durch Schatten (umbris) (de mor. eccl. I, 11. Migne I, 1315).[79]

Es scheint hin und her zu gehen: Gott leibhaftig sinnlich sichtbar in der Zeit, und Gott unsichtbar, nicht einmal dem geistigen Auge sichtbar, wenn auch nahe, nur in Zeichen und Schatten spürbar. – Gott leiblich und geistig – zeitlich und ewig. Er ist Autorität, wenn er leibhaftig wird, er ist der Leibhaftigkeit enthoben, wenn er nicht gesehen, nicht gewußt, sondern geglaubt wird, und dann keine Autorität in der Welt hat.

Es bedarf eines weiteren Grundgedankens, wenn die Autorität festen Boden gewinnen soll.

e. Die Kirche

1. Ein Satz Augustins

Augustin hat den großartig einfachen Satz geschrieben (Migne 8, 176): ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas[80] (ich würde wahrhaftig dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde).

(a) Das heißt: Das Christliche ist kirchlich. Was es vorkirchlich und außerkirchlich ist, ist Deutung und Aneignung Einzelner unabhängig vom Anspruch der allein wahren Auslegung durch die Kirche. Der christliche Offenbarungsglaube ist geschichtlich real als kirchlicher | Glaube so wie die theologische Dogmatik real ist als kirchliche *78*
Dogmatik. Grund des Glaubens ist zwar die Offenbarung, aber so wie sie durch die Kirche erkannt und gesichert wird. Die Revolution des Protestantismus, der zunächst die Tradition der Kirche zugunsten der alleinigen Geltung der Bibel verwarf, stellte alsbald die Kirchlichkeit, wenn auch in verkümmerter Gestalt, wieder her und wurde damit ihrem ursprünglichen Sinn untreu.

Die Gegenwart der Kirche ist mehr als Überlieferungsform, Verwaltung, Lehre. Sie ist als corpus mysticum Christi.[81] Christus selber ist nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart. Diese gegenwärtige Inkarnation Christi im Leibe der Kirche macht die Kirche auf eine einzige Weise heilig. Der nicht so Glaubende kann das kaum verstehen, es aber in seinen Folgen beobachten:

Für den Glaubenden ist faktisch zuerst die Kirche, nur durch sie ist Gott für ihn der Grund. Daher wird die Trennung von der Kirche als die Trennung von Gott selbst erfahren. Denn der Glaube an Gott ist nur im Glauben an die Kirche wirklich. Der Glaube an die Kirche setzt Freiheit und Existenz in den Rahmen der Kirche. In Konflikten mit ihr entscheidet nur sie.

Daß die Kirche trotz aller Verirrungen und Verbrechen ihrer Amtsträger bis heute fortbesteht, gilt als Zeichen ihrer göttlichen Herkunft. Der Priester mag als Mensch sein, wie er will, er kann als diese Person in die Hölle gelangen. Als Priester hat er den Charakter indelebilis dank der kirchlichen Priesterweihe und hat dank ihr »magische« Fähigkeiten in der Verwaltung der Gnadenwirkungen.[82] Angesichts der Verderbnisse in der Kirche, die man schon in den ersten Jahrhunderten mit Schrecken sah, dachte Origenes die Kirche als das Haus der Hure Rahab, das bei der Zerstörung Jerichos von Gott geschützt wurde.[83] Man spricht gar von einer Solidarität der Gläubigen mit den Sünden der Kirche. All das zeigt: Nichts kann den Kirchenglauben wankend machen, kein Unsinn, kein Verbrechen im Bereich der Kirche. Sie bleibt das Unbefragbare, Unüberwindliche, dessen Garantie und Autorität für Augustin der letzte Grund ist, aus dem er dem Evangelium Glauben schenkt.

(b) Was in irgendeinem Sinne »Offenbarung« genannt wird, ist nicht schon die Offenbarung, die die Kirche meint. Offenbarung ist nicht die Wahrnehmung des »Numinosen«, wenn ein Ereignis, ein Gegenstand, ein Ort, eine Handlung aus dem natürlichen Gang der Dinge als Ausnahme herausfällt, als Wunder, als das unbestimmt Un|heimliche, Ergreifende, Schaurige, Beängstigende, Beglückende erlebt wird. Offen- *79*
barung ist auch nicht die persönliche Inspiration, auf die einzelne Menschen bis heute sich berufen. Schließlich ist Offenbarung auch nicht die Erfahrung des durch Zufälle nicht begreiflichen Schicksals im persönlichen Gelingen, im Entrinnen aus Gefahr, im Sichtreffen von Menschen zu unlöslicher Gemeinschaft, im Lebensgang, der im

Rückblick als Fügung erscheint, oder von einem teuflischen Dämon von Unheil zu Unheil geführt schien.

Ganz anders als all dies ist die objektive Offenbarung als Geltung für alle. Nur diese ist gebunden an Kirche und Priestertum. Die Offenbarung ist abgeschlossen. Sie liegt vor in kanonisierten Büchern und in der Gegenwärtigkeit allein der Kirche, deren Urteil alles, was einen Offenbarungscharakter haben könnte, unterliegt, die bei der Auslegung der heiligen Bücher allein zur endgültigen Entscheidung berechtigt ist. Offenbarung ist die durch die Kirche bestätigte Ereignisfolge der Handlungen Gottes in der Geschichte und der verheißenen oder angedrohten Zukunft diesseits und jenseits.

(c) Da der Gehalt der Offenbarung nicht unmittelbar, wie er aus der Schrift an den Einzelnen gelangt, gelten darf, sondern erst vermittelt durch die gegenwärtige Autorität der gemeinschaftlichen Kirche seine Gewißheit hat, wird die Kirche die zugleich vereinende und kontrollierende Instanz. Wie das geschieht, hat sich in der Geschichte sehr verwandelt. Im Mittelalter gab es das reiche Leben des Christentums, die immer neuen Mönchsorden, die ständig revoltierende Kraft des Glaubensernstes im Denken des Glaubens. Die Kirche sah sich in der Mitte einer strömenden Flut, aus der sie aufnahm und eingliederte, was ihre eigene Existenz nicht gefährdete, sie vielmehr mit frischem Blut erfüllte. Die Verwirklichungen und Schöpfungen, die nicht ihr, sondern der Spontaneität des christlichen Lebens entsprangen, verwandelte sie in eigene Kraft. Von ihr bestätigt, bekamen jene neuen Bewegungen eine sie in der Welt steigernde, aber innerlich meist auch schwächende Geltung. Die Größe der Kirche lag im Umgang mit diesem Leben und Denken, das ihr ständig entgegengebracht wurde. Alle Ursprünglichkeit stand damals zu Beginn zweideutig da, bevor sie entweder die Formen gewann, durch die sie eingegliedert oder als ketzerisch vernichtet wurde.

Heute scheint es umgekehrt. Alles muß von der Kirche ausgehen und von den Orden. Die Völker erwarten allein von ihr, was sie einst selber ihr entgegenbrachten. Die
80 Bemühung um Werbung der | Kräfte in den Völkern, den »Laien«, erzeugen nur einen unter günstigen Umständen noch beruhigten vorläufigen Zustand weiteren Dahinlebens. Die Kirchen verwalten nicht mehr einen ihnen zuströmenden Reichtum, sondern sollen selber hervorbringen, was sie nicht können. So wenig wie die Philosophie sind die Kirchen bisher zum geistigen Kern des Ernstes der modernen Welt geworden. Die Wandlungen des gesamten Weltzustandes, die Ereignisse in den einzelnen, auf sich zurückgeworfenen Menschen, deren Umkehrungen und Entschlüsse, deren wirkliche innere Verfassung, all dies Wesentliche geschieht durchweg außerhalb und neben den Kirchen, auch in den konfessionell zu ihnen gehörenden Menschen. Es geschieht auch außerhalb der bisher noch versagenden Philosophie, die sich auf ihre zu Hobbies gewordenen Beschäftigungen mit den sogenannten Sachen beschränkt. Beide lassen sich auf die neue Situation der Menschheit und auf deren unerhörte Forderungen kaum ein. Die den Kirchen in aller Welt und der Philosophie heute gemeinsame Rhetorik, manchmal anmutend wie das betäubende Trommeln der Naturvöl-

ker zur Abwehr böser Geister, ist überdeckender Lärm. Das alles läuft weiter neben der Wucht des Weltgeschehens und neben der Existenz des einzelnen Menschen. Der Abgrund zwischen dem Reden und Tun »als ob« und der Wirklichkeit selber scheint gespenstisch.

2. Die Einheit christlichen Glaubens durch die Kirche

Wenn wir historisch vom christlichen Offenbarungsglauben sprechen, muß in der Mitte die Kirche stehen. Der Einzigkeitsanspruch der katholischen Kirche ist selber ein entscheidender Glaubensinhalt. Die Einheit des Offenbarungsglaubens ist historisch ein Erzeugnis der Kirche. Daß der christliche Glaube auch nur im Neuen Testament eine Einheit sei, ist objektiv nicht richtig. Er ist aber auch nicht ein zufälliges Konglomerat übernommener Vorstellungen. Jedoch bleibt es vergeblich, die Einheit, den Bezugspunkt dieses Glaubens als einen identischen in der Vielfachheit seiner Äußerungen objektiv fassen zu wollen. Die Einheit ist nur als Einheit der gewordenen Kirche zu fassen und hat sich mit dieser historisch entwickelt.

Das historische Werden der Urgemeinde, die Entstehung des christlichen Glaubens, der nicht schon in der Verkündigung durch Jesus da war, sondern erst als Verkündigung des Christus, des Auferstandenen durch die Apostel, liegt historisch in fast völligem Dunkel. Die Berichte von Erscheinungen des auferstandenen Jesus-Christus und sei|ner Himmelfahrt dokumentieren in Legenden und Mythen, was der Glaubens- *81*
inhalt ist.

Das Entscheidende ist der Satz: Gott ist Mensch geworden. Da aber dieser Satz als solcher unverständlich ist, es vielmehr gefordert wird zu sagen, was das heiße, wie das geschehen sei, so ist der Satz Ausgang einer vielfachen, an Formulierungen reichen Theologie, der sogenannten Christologie. Sie hat in Dogmenkämpfen die Kirche erschüttert, bis, unter Ausscheidung der rational eindeutigen, häretisch genannten Formeln, von der Kirche alle sich widersprechenden Momente in die Einheit des Mysteriums hineingezogen wurden. Die Einheit des Glaubens ist eine Fiktion der Kirche, die diese Einheit erst realisierte.

Diese zur Einheit hinführende Entwicklung ist im ganzen nicht als notwendig zu begreifen und insofern ein Wunder (analog anderen großen Bewegungen, wie die zu den Weltreichen hin, wie die Kunstentwicklungen zu klassischen Gipfeln und Wendepunkten, wie die zusammenhängenden philosophischen Entwicklungen, die ihren Anfang und ihr Ende haben). So ist die christliche Kirche wohl zu Teilen begreiflich aus den Zuflüssen der religiösen, philosophischen, politischen Motive. Sie ist begreiflich aus der Aufnahme von fast allem menschlich Ansprechenden und aus der Ausschließung nur dessen, was ihren eigenen Bestand vernichten würde. Aber das Ganze erscheint im historischen Rückblick wie ein Plan, den doch niemand gehabt hat. Der unbewußte Plan scheint sich selber zu tragen und auf lange Zeiten hin sich immer wieder herzustellen. Was von niemandem als Ganzes eingerichtet ist, steht als ein Gebilde

von innerer Folgerichtigkeit und Weisheit vor Augen, vor dem man staunt und bewundert, je mehr man sich darein vertieft.

Historisch ist das Neue Testament der Schluß der religiösen Erfahrungen und Verwirklichungen aus jüdischer Tiefe der Seele, ist Jesus der letzte der jüdischen Propheten. Die christliche Kirche, ein neuer Anfang, gründet sich auf die gesamte Bibel (die Bestrebungen, das Christentum allein auf das Neue Testament zu gründen, sind gescheitert). Diese Entwicklung der Kirche im ständigen Umgang mit der gesamten Bibel hat ihre großartige Wirkung überhaupt erst ermöglicht. Allein mit dem Neuen Testament wäre das Christentum als wunderliche Sekte ohne Weltgehalt, angeklagt als odium generis humani (Tacitus), längst verschwunden.[84] Ich spreche daher – auf das Faktische blickend – lieber von biblischer als von christlicher Religion.

82 | Aber auch die Bibel allein genügt nicht, um das christliche Abendland zu ermöglichen. Erst griechische Philosophie und römische Rechtsorganisation, Verwaltung und Politik und die hellenistische, besonders stoische Ordnung der menschlichen Dinge, allen irgendwo ihren Ort gebend, vermochten jenen universalen (katholischen) Charakter zu entfalten, der so prägekräftig war, weil er sich allem zuwandte.

Wo immer im Glauben und in der Lebenspraxis etwas Besonderes (etwa das Mönchtum) sich den Vorrang geben wollte, griff die Kirche ein. Weil die Kirche universal und absolut ist, ist sie kein Besonderes, aber gibt jedem Besonderen seinen Sinn und sein Recht.

Das Urchristentum, das das Ende der Welt noch für die damals lebende Generation unmittelbar vor sich sah, und das Sicheinlassen auf die Welt, die zu gestalten war und in der man sich einrichten mußte, stehen in unaufhebbarer Spannung sich gegenüber. Daß diese durch die Geschichte des Christentums geht, ist der ständige Stachel, der ihre Fruchtbarkeit erzeugt, aber auch der Grund immer neuer Unwahrhaftigkeiten. Die Einheit wurde auch hier niemals als Dauer erreicht.

Staunend vor dem Gesamtbild der christlichen Geschichte vergleicht man dieses wohl mit analogen großen religiösen Erscheinungen, etwa mit der Jahrtausende alten ägyptischen Religion, oder dem Konfuzianismus. Dann zeigt sich jedenfalls: zeitliche Dauer ist kein Beweis für Wahrheit. Ägyptische Religion und Konfuzianismus haben länger gedauert als das Christentum bis heute und sind nicht mehr da. Der Buddhismus ist ein halbes Jahrtausend älter als das Christentum, beide sind noch da. Aber beide stehen heute vor derselben Frage, ob ihr Ende bevorstehe oder ob sie einen radikalen Wandel vollziehen.

Christentum wie Buddhismus haben in ihrer Realität außerordentliche Wandlungen durchgemacht. Unter den Bedingungen des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters können sie nicht bleiben, wie sie sind. Die Wandlung ihrer Erscheinung wird tiefer sein als irgendeine der früheren, oder sie sterben ab. Es wird wie eine Neugeburt sein, wenn der eigentliche Ernst die Fassade der religiösen Konventionen und die Gewohnheiten der Völker durchbricht. Dadurch könnte das Versinken des Menschen,

das wir heute beobachten und in der Zukunft schaudernd für möglich halten, aufgehalten und schließlich durch eine neue große, für uns noch nicht angemessen vorstellbare Gestalt des Menschseins überwunden werden.

| Ich kehre zum Thema der Kirche zurück und versuche einen Blick auf die ungeplanten Prinzipien der Kirche, ihre geistigen und ihre politischen Methoden. Wenn wir aber die Momente dieses Plans schematisieren, sehen wir, daß sie gegenüber dem Glaubensgehalt und dem Ernste, solange diese in zweifelloser Größe da waren, äußerliche Erscheinungen des historischen Zusammenhangs sind. *83*

Ich beschränke mich auf die katholische Kirche, in der die Sache zur höchsten Vollendung und Stabilität gebracht ist. Entstanden in den ersten Jahrhunderten, trat durch Konstantin die große Umkehr zur Herrschaft ein.[85] Die Kirche wurde aus der verfolgten zur triumphierenden. Die Massen liefen ihr zu. Der Aggregatzustand, der Rang des Ganzen wandelte sich. Aber nach dieser Wendung setzten sich doch die Methoden des Glaubens an die Kirche fort.

3. Die geistigen Methoden der Kirche

Voraussetzung ist: Es gibt nur eine Wahrheit des Glaubens, die christliche; einzig sie ist nicht nur im Anspruch allgemeingültig, sondern auch wirklich allgemein (katholisch). Was mit dem gleichen Anspruch der Unbedingtheit auftritt, ist Unwahrheit, Blindheit, Bosheit. Es muß daher durch Verkündigung, Lehre, Überzeugung (geistige Methoden) und schließlich durch Zwang und Gewalt (politische Methoden) überwunden werden.

(a) Was in der ganzen Welt vor der Zeit des christlichen Glaubens und heute außer ihm an Wahrheit auftritt, hat selber etwas in sich vom katholischen Charakter. Es wird darum aufgenommen. Vor der biblischen Offenbarung gibt es eine Uroffenbarung. Die menschliche Seele überall ist von Natur schon christlich (anima naturaliter christiana). Katholische Methode ist die Offenheit für das zunächst fremd Scheinende, die Bereitschaft, in die heidnischen Glaubensweisen deutend einzutreten und in ihnen Momente des christlichen Glaubens zu entdecken.

(b) Jeder innerhalb der christlichen Welt auftretende Gedanke hat seine Wahrheit unter der Bedingung, daß die Macht der Kirche, aufgefaßt als Gottes Walten, in ihrer Unentbehrlichkeit und Unersetzbarkeit für die Wahrheit selber aus dem Gedanken entweder hervorgeht oder doch nicht beeinträchtigt wird.

Zum Beispiel: In der Frage von Willensfreiheit und Gnade sind im Abendland die tiefsten Gedanken gedacht (Paulus, Augustin, Luther).[86] Alle kommen zum Gedanken der Prädestination[87] und der | gratia irresistibilis.[88] Die Kirche wehrt sie ab, weil durch *84*
diese Lehre die Sakramente und Gnadenmittel der Kirche überflüssig würden.[89] Sie verwirft aber ebenfalls die Lehre des Pelagius von der Macht der sittlichen Vernunft, die den freien Willen des Menschen fordert.[90] Denn auch dann braucht der Mensch keine Gnade durch Sakramente.[91] Man kann sagen: Die Kirchenlehre entscheidet nicht, son-

dern unterscheidet und nimmt alles auf gewisse Weise auch an. Weder Prädestination noch Freiheit, sondern ein beweglicher Semipelagianismus[92] unter Berufung auf Augustin (dessen Prädestinationsgedanken sie aber nie angenommen hat).

Ein anderes Beispiel: Die Theorie spricht von der anima naturaliter christiana[93] (die Seele ist von Natur christlich) und nimmt die ewige Seligkeit auch derer an, die zu Gott hin leben, sei es unbekannt mit der christlichen Verkündigung, sei es außerhalb der Kirche. Aber dagegen steht: extra ecclesiam nulla salus[94] (außerhalb der Kirche ist kein Heil). Die Kirche vermag beide Thesen zu verbinden.

Man darf allgemein sagen: Nach den Erschütterungen durch die großen gläubigen Denker wird die kirchliche Dogmatik immer folgendes tun: Sie nimmt das Entgegengesetzte auf, um je nach Lage den einen oder anderen Standpunkt einnehmen zu können. Sie ermöglicht dies erstens durch Lehren von einem Mittleren, von dem her beide Gegensätze verworfen werden können, zweitens durch Aufstellung des Mysteriums, dessen Geheimnis nur in scheinbaren Widersprüchen Denkinhalt wird, d.h. zur Erscheinung kommt. Diese Aufgeschlossenheit ist den Widersprüchen gewachsen durch alle Verfahren, die man complexio oppositorum[95] (Vereinigung der Gegensätze) nennt. In Theorie und Praxis braucht sie dieses Prinzip der Synthese, aber bezogen auf das Ausschließliche, das nur als Mysterium faßbar ist. Wir sehen beides: ein Prinzip der Prinzipienlosigkeit in der Bereitstellung aller Möglichkeiten, und den ungreifbaren Punkt der unbedingten Einheit. In der scheinbar unentschiedenen Offenheit für alles wirkt eine faktische Entschiedenheit. Die Argumentationen läßt man sich bewegen, bis in einer konkreten Lage eine Entscheidung notwendig wird, die dann endgültig ist (Roma locuta, causa finita).[96] Aber die Methode kirchlichen Denkens sucht in ihrem gewaltigen Gebäude doch die Gedanken in möglichst weitem Umfang offenzuhalten. Denn Eindeutigkeit und Verfestigung hat die Folge, nicht mehr jeder Lage gewachsen zu sein. Die typische Situation ist: der katholische Denker faßt die Gegen-
85 sätze auf, stellt sich über sie: »weder – | noch« und »sowohl – als auch«, verwirft die vorgebrachte Position als Einseitigkeit, erkennt aber in ihr ein Moment der Wahrheit, macht in den Alternativen übersehene Unterscheidungen der Begriffe und entscheidet schließlich im Übersteigen aller bloßen Alternativen. Thomas von Aquino ist der Meister dieser Methode geworden.

Die Methode entartet in die unzähligen Unterscheidungen, mit der Folge der endlosen Diskussion. Einfache Tatbestände werden vernebelt, das Denken durch solches Denken selber aufgehoben, beides zugunsten der Rechtfertigungen oder Angriffe, deren man bedarf. Dazu gehört auch die Ablenkung durch scheinbare philologische Gründlichkeit mit dem Ersticken in Zitaten.

(c) Der Grund der Glaubenswahrheit liegt objektiv in den heiligen Büchern, danach unter Einschränkung bei den Kirchenvätern, in den Bekenntnisformeln und in den verbindlichen Entscheidungen Roms und der Konzilien. Im Zweifelsfall liegt die Entscheidung über die weitere richtige Auslegung dieser Quellen allein bei der Kirche.

Die Führung dieser Auslegung hat der Heilige Geist, oder, subjektiv ausgedrückt, ein »sensus catholicus«, der instinktiv das trifft, was für die möglichste Weite der Wahrheit und für die Wahrung der Einheit und Macht der Kirche zugleich richtig ist.

(d) Ein nicht ausdrückliches, aber faktisches Übergewicht haben Vorstellungen, ohne die die Kirche die Seelen nicht in ihrer Macht behielte, weil die erzeugte Angst in die Arme der Kirche drängt.

Die ewigen Höllenstrafen: Die Kirche hat unerbittlich die Lehre des Origenes verworfen, nach der durch die Wiederherstellung aller Dinge (apokatastasis panton) die Höllenstrafen zeitlich begrenzt sind.[97] Sie hat die Zwischenmöglichkeit des zeitlich begrenzten Fegefeuers und die Hilfe der Gnadenmittel festgehalten, aber die ewigen Höllenstrafen nie preisgegeben. Dadurch blieben die Seelen in ihrer Hand. Nietzsche hat darauf hingewiesen (4, 70–72),[98] daß die Kirche die allverbreiteten Vorstellungen von den Höllenstrafen als das »fruchtbarste Ei ihrer Macht«[99] ergriff. Epikur hatte vergeblich versucht, davon zu befreien.[100] So brachte die Kirche »die Furchtsamen auf ihre Seite, die stärksten Anhänger eines neuen Glaubens«.[101]

Der Selbstmord: Er wird von der Kirche leidenschaftlich verworfen. Denn er bezeugt die Unabhängigkeit des Menschen. Die ewigen Höllenstrafen gelten dem Selbstmörder. Er hat sich den Gnadenmitteln der Kirche entzogen. Seine Wirklichkeit ist eine gefährliche Orientierung für andere Menschen.

| Die Methoden der Seelenlenkung sind großartig entwickelt und nirgends in der *86*
Welt zu solcher Höhe gebracht wie in der Beichte. Weil der Priester in das Innere der Seele dringt und dies in Vollmacht seines Amtes, nicht als ein bloßer Mensch, vermag er den Gläubigen unter unerhörten Druck zu setzen. Eltern etwa werden haftbar gemacht und mit dem Fegefeuer bedroht, wenn sie nicht dafür sorgen, daß auch ihre erwachsenen Kinder der Kirche treu bleiben. Der Priester dringt in die Todesstunde, sei es hilfreich, sei es quälend. Man beobachtet bis heute, daß glaubenslos werdende Katholiken an diesem Punkte wieder umkehren, als ob eine innere Kette sie hielte. Und mancher denkt »für alle Fälle«. Groethuysen hat an Dokumenten gezeigt, wie erschreckt Priester im 17. Jahrhundert waren, als sie wahrnahmen, daß Menschen in der Todesstunde ohne sie sein konnten.[102] Sie fühlten den Boden unter sich wanken. Denn dieser Beweis des Sterbenkönnens war die große existentielle Widerlegung dieser geistigen Methode des Seelenzwangs. Giordano Bruno bespie das Kruzifix, das ihm von Priestern, seinen Mördern, auf dem Scheiterhaufen zu seinem vermeintlichen Heil vorgehalten wurde.[103]

(e) Die Methode der Seelenlenkung ist die Verbindung von Strenge und Läßlichkeit. Die Strenge liegt im Grundsätzlichen (z.B. Verbot der Ehescheidung) und in der Durchführung konkreter Verwaltungsakte (z.B. Verbot der Arbeiterpriester in Frankreich), in den ewigen Höllenstrafen, in der Forderung, die Dogmen in ihrer ganzen Menge zu glauben. Dies manifestiert sich überzeugend in der wirklichen Askese aller Grade bei Mönchen und Geistlichen.

Die Strenge hat zugleich ein freundliches Antlitz: Die Kirche kennt die Mittel der Beichte und Buße und Heilung. Dem Menschen wird die Last des schlechten Gewissens durch Befreiung seitens der Kirche genommen. Sie hat den weiten Sinn für das zu Duldende, ist dem Durchschnitt der Menschen angepaßt. Sie kennt das Lebenlassen, die Anerkennung der Herrlichkeit der Schöpfung in ihrer Natürlichkeit. Sie erlaubt, in sie einzugehen unter der Bedingung des Gehorsams gegen die Kirche. Sie gibt dem Zerstreuten, Zerfließenden, Unentschiedenen Halt, ohne den Menschen zu überfordern, sie macht leicht: »Den Ketzern furchtbar, doch den Sündern mild.«[104]

Dies alles aber kann sie nur wagen, indem sie dafür sorgt, daß ihre unerbittliche Strenge nicht vergessen wird. Daher hält sie die unüberschreitbaren Grenzen gegenwärtig, die dem Glaubenden das Unbedingte fühlbar machen.

87 | Welche Weisheit, unter der Voraussetzung, daß man keinen Glauben an die Möglichkeiten des Menschen in seiner transzendent gegründeten freien Existenz, an sein ehrliches und grenzenloses Sichoffenbarwerden hat! Aber welche Schuld, wenn sie die Verschlossenheit des sich verschleiernden Menschen fördert, das Sich-selber-durchsichtig-werden verhindert, indem sie es ersetzt!

4. Die politischen Methoden der Kirche

Die tiefste Verwandlung des Christentums ist der Übergang zu politischen Ansprüchen. Er begann früh mit der Kirche als solcher. Durch Konstantin gelangte sie plötzlich zu staatlicher Macht. Im Mittelalter konnte das Papsttum eine Weile die Weltherrschaft beanspruchen. Bis heute dauert in vielfach abgewandelten Gestalten der politische Anspruch an.

Die Verkündigung und die Vorbildlichkeit der Gläubigen wurde ergänzt und nicht selten ersetzt durch Zwang und Gewalt. Zwar wurde immer wieder betont, der Glaube könne und dürfe nicht erzwungen werden. Auch Augustin hat jahrzehntelang diesen Standpunkt eingenommen, bis er im Donatistenstreit überging zur Beanspruchung der Staatsgewalt für kirchliche Zwecke (coge intrare – zwinge sie, in die Kirche einzutreten), was er mit der Methode allegorischer Bibelauslegung aus einer Stelle des Neuen Testaments widervernünftig rechtfertigte.[105] Eine schaurige Umkehrung des neutestamentlichen Christentums in sein Gegenteil! Die kirchliche Grundgesinnung hat diesen Weg nicht preisgegeben. In der protestantischen Zeit nahm er die zynische Form an: cuius regio, eius religio, das heißt die Konfession des Fürsten bestimmt die der Bevölkerung des Landes.[106] Diese zwangsweise Verbindung von Thron und Altar wurde später unter dem Druck der öffentlichen Meinung der Neuzeit preisgegeben und nahm eine mildere Form an.

Aber auch heute noch geschieht die ständige Einwirkung der Kirchen auf politische Fragen und Handlungen. Eine Folge ist etwa die Nutzung der Politik zur Ämterpatronage zugunsten Kirchengläubiger, eventuell proportional zum Mitgliederstand der Konfessionen eines Landes unter Benachteiligung der nicht kirchlich praktizierenden Christen, mit der Gefahr der Zerstörung freien geistigen Lebens.

Das Grundphänomen ist: Eine Menschengruppe, die Kirche, macht die Berufung auf Gott zum Mittel ihrer weltlichen Macht und Selbstbehauptung. Der menschliche Machtanspruch verkleidet sich in den | Anspruch Gottes. Ein weltlicher Anspruch im *88*
Kampf wird fälschlich geheiligt. Er wird als Anspruch Gottes absolut. Die Folge ist: durch kirchliche Politik werden Kommunikation, Friede, Treue tödlich getroffen. Mit Glaubenskämpfern kann man nicht reden.[107]

(a) Autorität, Macht und Gewalt: Autorität bezwingt als wahre Autorität innerlich. Hört diese Innerlichkeit auf, so schwindet auch die äußere Autorität. In ihrer Gefährdung greift sie zur Gewalt.

Autorität ist in ihrem Gehalte mehr als irgendein Einzelner will und weiß. Autorität umgreift, ist nicht partikular, sondern total. Sie spricht geschichtlich in jeweils bestimmten Erscheinungsformen. Ihre Fülle übergreift den Befehlenden und den Gehorchenden, denn auch der jeweils Befehlende fühlt sich ihr unterworfen. Sie bindet ein innerlich freies, ihr entgegenwachsendes Tun der Menschen.

Autorität gewinnt aber Dauer in der Zeit durch Gewalt, die entweder innerlich zwingt durch Druck auf die Seele oder äußerlich durch physische Gewalt. Ohne Bund mit der Gewalt würde die Autorität nur Auserlesene umfassen. Sollen alle in der Kontinuität ihres Daseins (nicht nur in verschwindenden hohen Augenblicken) ergriffen werden, so bedarf die Autorität auch der Mittel des Zwangs.

Autorität, die sich behauptet, ist daher die Vereinigung des Freiwilligen mit dem Zwang. Die Freiwilligkeit weiß sich innerlich gebunden gegenüber ungeschriebenen Gesetzen, gegenüber den Gestalten der Wahrheit in geistigen Gebilden, gegenüber ehrfurchtgebietenden Ordnungen, Ämtern, Formen. Der Zwang kontrolliert, steht schweigend im Hintergrund und setzt sich im Grenzfall mit Gewalt durch. Daher liegt in der Autorität eine Spannung durch die zu ihr gehörende Freiheit. Das konkrete Tun, das seinem Sinne nach frei ist, folgt damit der Autorität.

Die Einheit von Autorität und Macht, die über Gewalt verfügt, ist das Lebensproblem der Völker. Der Gehalt der Autorität gibt ihnen den Rang, die Macht gibt ihnen die Dauer.

Autorität ist geschichtlich erwachsen. Sie läßt sich nicht absichtlich machen, sondern nur finden und erneuern aus der Tiefe der Überlieferung, die aus gegenwärtigem Ursprung sich in gewandelter Gestalt wiedererkennt.

Bloße Autorität, im Sinne einer reinen Idealität, ist eine Macht für den Einzelnen, der aber durch sie allein noch nicht in der Gemeinschaft aller ist; sie geht verloren, weil die Ohnmacht des Einzelnen sie vergeblich bewahrt. Bloße Macht ist Despotie, die die Autorität | ihres Gehaltes beraubt, daher keine durch die innere Verfassung der *89*
Menschen getragene Dauer haben kann. Trennen sich also Autorität und Macht, so gehen beide zugleich verloren.

(b) Die äußersten Zwangsmethoden: Die Kirche hat, als sie die Macht dazu besaß, die Ketzer mit dem Tode bestraft. Sie haben nach kirchlichem Denken verdient, nicht al-

lein von der Kirche durch Exkommunikation, sondern aus der Welt durch Hinrichtung ausgeschlossen zu werden (non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi, Thomas von Aquino Summa theol. II, II, quaest. XI art. 3). Das geschieht, nachdem die Kirche die Exkommunikation ausgesprochen hat, durch weltliches Urteil (judicio saeculari), denn die Kirche, als Wirklichkeit christlicher Liebe, befleckt sich nicht mit Blut.

Das, was seit Urzeiten, am Maßstab menschlichen Vernunftglaubens beurteilt, als religiöses Morden durch die Geschichte geht, was von manchen antiken Philosophen als solches erkannt wurde, was seinen Grund in Aberglauben, in Machtwillen und in psychologischen Trieben hat, dem ist auch der christliche Kirchenglaube lange Zeiten verfallen. Er hat den Vorgang in einen Rechtsprozeß gekleidet, in den Methoden der Inquisition (vom 12. bis zum 17. Jahrhundert). Diese Jahrhunderte währende Wirklichkeit zeigt den Geist des Kirchenzwanges, der sichtbar wird, wenn die soziologischen und politischen Bedingungen ihm Raum geben. Jederzeit zwar standen mächtige Stimmen großer Christen dagegen. Aber die raffinierte Entfaltung dieser Methoden ist eine vorher nie dagewesene Vergewaltigung der Seelen und Völker. Aus den Massen der Völker kam doch zugleich eine Lust an Folter und Hinrichtung, am Geheimnis und Terror entgegen. Gelegentlich, wenn die Angst aller zu groß wurde, schritt aber die Volkswut zur Ermordung von Inquisitoren.

Diesem Geist entsprach das Prozeßverfahren: Man fordert zu Denunziationen auf, auch zu anonymen. Vor dem Angeklagten werden die Zeugen geheimgehalten. Es gibt keinen Verteidiger. Die Folterung, um die Selbstbeschuldigungen zu erzwingen, wird in allen Graden und mit sadistisch erfundenen mannigfachen Mitteln vollzogen. Das Schuldbekenntnis soll aber freiwillig sein, daher gilt es erst, wenn es nach der Folter wiederholt wird. Was der Angeklagte auch immer sagt und tut, alles wird in der Tat zum Beweis seiner Schuld: wenn er gesteht, so ist er schuldig kraft seines Geständnisses; wenn
90 er trotz aller Folter heroisch verweigert, die Unwahrheit zu | sagen, ist er schuldig, weil er das nur mit des Teufels Hilfe vermag. Daher war Verdacht schon so gut wie Verurteilung.

Gegenstand der Anklage waren nicht nur Häresie und Schisma, sondern auch Hexerei und Zauberei und Teufelskult, also außer der Opposition gegen die Kirche irreale Taten, deren Existenz selber nur Gegenstand des kirchlich sanktionierten Aberglaubens war.

Die historische Methode, aus dem Geist der Zeiten zu verstehen und in dem Sinne eines sich für überlegen haltenden historischen Urteils gleichsam zu rechtfertigen, vergißt, daß es jederzeit die andern Menschen gab, die begriffen. Wir verraten sie, die mit uns im Bunde sind, an den vermeintlich zwingenden Geist der Zeit. Diese historische Haltung erzeugt, wenn sie sich absolut setzt, jene innere Widerstandslosigkeit, die wir schaudernd kennengelernt haben.

Es gibt die Beispiele des Kirchlichen, in dem doch die Quelle der biblischen Religionen fließen sollte: die Inquisition; die Kreuzzüge; die Religionskriege; das Handeln der

Papstkirche gegen die Albigenser,[108] gegen Giordano Bruno, den großen Märtyrer der modernen Philosophie, heldenhafter als irgendein christlicher Märtyrer, insofern er auf sich selbst stehen mußte kraft des philosophischen Glaubens, weder die Gewißheit der Offenbarung noch die Gemeinschaft einer Kirche besaß, sondern allein vor Gott stand;[109] dann Luthers Hetzschriften gegen die Bauern,[110] seine Ratschläge gegen die Juden (die Hitler genau ausgeführt hat);[111] Calvins Kirchenregiment, insbesondere sein Verhalten gegen Servet;[112] Bann und Denunziation Spinozas seitens der jüdischen Synagoge.[113] Diese wenigen Beispiele des Kirchlichen überzeugen, daß alles Kirchliche als Organisation von Macht und als ein mögliches Operationsmittel des Fanatismus und des Aberglaubens das tiefste Mißtrauen verdient, obgleich es in der Welt für die Überlieferung unerläßlich ist.

(c) Das Kirchliche ist totalitär, aber von dem modernen Prinzip totaler Herrschaft doch grundsätzlich unterschieden: Die Kirche gründet sich auf heilige Schriften, die durch ihren Gehalt stets ein Gegengewicht gegen die totalitäre Tendenz bringen, Menschenwürde und Freiheit und Gerechtigkeit nie ganz verlieren lassen. Ihre Schrecken geschahen in einer Atmosphäre des Aberglaubens voller Geheimnisse und Bedeutungen, die modernen Schrecken aber in einer Atmosphäre des Aberglaubens der Verstandesaufklärung. Dem kirchlichen totalitären Anspruch standen nicht die unbeschränkten Machtmittel des technischen Zeitalters in den Händen des Staates zur Verfügung, die | heute nirgends mehr wie in früherer Zeit als Arm der Kirche *91*
dienen.

Wenn der totalitäre Anspruch der Kirche einst die Methoden entwickelt hat, die heute von der totalen Herrschaft noch ungleich raffinierter angewendet werden, so werden sie in unserer Zeit von den Kirchen radikal verworfen, zumal ihnen der »Arm der weltlichen Gewalt« nicht mehr zur Verfügung steht. Aber der kirchliche Glaube besitzt auch heute noch die Naivität alles Totalitären, sich für den alleinigen, bevollmächtigten, unfehlbaren Träger der Wahrheit zu halten. Innerlich verweigert er den »Heiden«, den Ungläubigen, den Ketzern die Gleichberechtigung.

(d) Das Spezifische in den Methoden der kirchlichen Politik: Die Kirche hat nie eigene Heere gehabt, nie die großen Mittel der Gewalt (mit Ausnahme einst des kleinen Kirchenstaates, dessen Interessen dann sogar die katholische Kirche sich unterwerfen konnte). Sie muß daher indirekt wirken. Sie benutzt den Glauben von Personen und Völkern, um ihre Forderungen durchzusetzen.

Lange Jahrhunderte war die geistige Überlegenheit des Klerus und der Mönche so groß, daß sie unentbehrlich für die faktische Verwaltung und die Geschäfte der Politik waren. Sie allein entfalteten die Grundauffassung der Herrschaftsordnungen, die Begründungen des Handelns und die Legitimierungen durch die Kirche. Sie entwickelten das kirchliche Recht. Die Ansprüche wurden durch die Konstantinische Schenkung und durch die Sammlung der Isidorischen Dekretalen unterbaut.[114] Daß es sich hier um Fälschungen handelte, ist nicht wesentlich. Die Sache im ganzen war keine

Fälschung im Sinne von Betrug,[115] sondern das große Unheil der Verwandlung und Verfälschung des ursprünglichen Christentums in die politische Kirche.

Für die Erkenntnis kirchlichen politischen Denkens ist die verwickelte Geschichte der Kirche höchst interessant. Die Einheit der Kirche wurde durch das Papsttum in inneren Auseinandersetzungen (z.B. der Überwindung der innerkirchlichen Demokratie der konziliaren Bewegung) gesichert. Sie wurde verwaltungstechnisch und finanztechnisch durchgeführt. Bei Gefährdung und Minderung durch Abspaltungen (der Ostkirche, des Protestantismus) wurde sie in ihrem eigenen engeren Umkreis nur um so mehr befestigt. Je nach der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Struktur des Abendlandes fand sie ihre Anpassungen (an den Feudalismus, an den Absolutismus, an den bürgerlichen Nationalismus, an die parlamentarische Demokratie, an den Sozialismus).

92 | Die Kirche steht heute noch da. Seit dem 18. Jahrhundert konnte es scheinen, daß sie durch die Fluten der geistig überlegenen Welt freien Denkens und Forschens, humaner Weite, dichterischer und philosophischer Größe des Abendlandes überspült würde. Aber diese Fluten sind abgeflossen, und wie ein Fels tauchte unverändert das geistig-politische Gebilde der Kirche wieder auf.

Und wieder braucht sie ihre politischen Methoden. Wie von jeher sucht sie durch die gläubigen Massen zu wirken. Heute ist sie aber an die Grenze gestoßen, daß wohl einzelne Geistliche, nicht aber Bevölkerungen zum Martyrium bereit sind. Daher muß sie in der Anpassung sehr weit nachgeben (wie beispielhaft in der Zeit des Nationalsozialismus), um die materiellen Daseinsinteressen ihrer Gläubigen nicht allzusehr zu schädigen. Sie ist an die zweite Grenze gestoßen, daß sie im Raum der jetzt maßgebenden Weltpolitik, als ein relativ kleines Gebilde, befangen in ihrer Überlieferung, durch eigene politische Weitsicht und Klugheit den Weltaufgaben nicht mehr gewachsen scheint. Sie täuscht sich radikal über die Realitäten, wie etwa in dem Hitlerpakt 1933.[116]

Zum Abschluß der historischen Erörterungen

Unsere historischen Betrachtungen waren, obgleich wir sie hier und da vorwegnehmend überschritten, an sich oberflächlich. Das, worauf es eigentlich ankommt, entglitt ihnen. Denn in dem Maße als wir rein historisch sehen, entfernt sich uns das, worum eigentlich es sich handelt. In dem Maße aber, als wir das Historische nutzen, um aus ihm zu hören, was uns selbst angeht, kommen wir in Berührung mit dem Überhistorischen in der Historie.

Die Objektivierungen des historischen Wissens sind der Vordergrund, in dem sich abspielt, was durch Motive aus dem existentiellen Grund bewegt wird. Erst dort treffen wir selbst das andere Selbst. Erst dort stehen wir im Kampf der Mächte. Würden wir im Vordergrund bleiben, so würde uns die Existenz der Menschen verschwinden, die selber zeitlos ist. Würde aber der Vordergrund verschwinden, so würde der Grund selber verstummen. Ohne die Objektivierungen des Vordergrunds können die Mächte,

durch die wir als wir selbst unseres Ursprungs gewiß werden, nicht Sprache gewinnen. Was nicht zur Erscheinung kommt, ist, als ob es nicht wäre.

| Der historische Vordergrund darf uns nicht genügen. Die Gefahr der historischen *93*
Objektivierung ist, daß wir mit dem, was wir wissen, das, was Ernst und Wirklichkeit war, für das eigene Bewußtsein ausschließen, wie die Philosophie mit dem, wovon sie redet, das, worauf es ankommt, nicht nur fördert, sondern auch gefährdet.

Die Befriedigung in Betrachtung der unendlichen Mannigfaltigkeit des Historischen, als ein Übergang berechtigt, wird zur existentiellen Ablenkung. Die Erfassung der Objektivität des Faktischen ist zwar Bedingung, um das Überhistorische zu hören, aber rein als solche verschleiert sie es. Die Erscheinungen zu sehen, ist unerläßlich. Ohne uns an ihnen zu orientieren, würden wir irreal bleiben. Wir müssen Geschichte und Menschenwelt, in der wir leben, kennen.

In Betrachtung der Geschichte zu verharren, Freude am Schönen und Großen, Antipathie gegen das Gemeine und Kleine zu erfahren, das öffnet noch nicht den Grund, sondern nur eine humanistische Bildungswelt, eine zweite Welt, schwebend in der wirklichen. Der humanistische Umgang ist uns willkommen als freies, nur an Texte und Monumente sich bindendes Spiel im Betrachten, als Grund und Weg zur Erforschung des Tatsächlichen, als Genuß des Verstehens. Aber wir spüren Gefahr in der inneren Verfassung, die, dem Reichtum des Herrlichen und Schrecklichen zugewandt, unwillkürlich in sich verharrt.

Diese Verfassung, ehrfürchtig vor dem, was sie jeweils für groß hält, tut doch den Menschen als Menschen Unrecht. Sie stellt sie in einer Objektivierung vor sich hin und beurteilt sie in solcher Gestalt als vermeintliche Instanz, die die Weltgeschichte sieht und richtet.

Dann aber: Wir sollen in Berührung kommen mit dem Wesentlichen. Das kann erst geschehen, wenn wir durch die Erscheinungen hindurch übergeschichtlich mit dem in Kommunikation kommen, was als Ernst der Menschen so zu uns spricht, daß wir selber anders werden. Wo wir diese Sprache hören, ändert sich der Umgang mit den historischen Erscheinungen. Dann verzichten wir auf die Unendlichkeit des uns gleichgültig werdenden Nur-historischen, wissend, daß zwar überall Götter sind, wir aber nicht als übermenschliche Wesen die Fähigkeit haben, uns von allem ansprechen zu lassen. Wir folgen nicht mehr nur den Emotionen des Zuschauens, sondern dem, was uns bewegt zum Selbstwerden im inneren und äußeren Handeln. Wir wissen, ein jeder in seiner Weise, die Beschränktheit in unseren Möglichkeiten des Existierens, aber wir wissen nicht, wie weit unsere Offenheit uns wird gelangen lassen.

| Unsere kurzen Darstellungen lenkten auf Beurteilungen hin. Denn historisches *94*
Verstehen schließt mögliche Beurteilungen in sich. Woher aber diese eigentlich kommen, wurde noch nicht klar. Sie blieben selber vordergründig.

Eine Grenze historischer Darstellung liegt schon im Sprechen durch allgemeine Begriffe, die als solche nicht die geschichtliche Wirklichkeit angemessen treffen. Unser

Fragen durch Begriffe ging auf ein Allgemeines, aber um den Anspruch des Nichtallgemeinen fühlbar werden zu lassen. Dieser Anspruch, eben weil er nicht allgemein faßbar ist, kann auch nicht als allgemeingültiger angenommen werden. So kamen wir bei der Frage nach der Offenbarung zum Offenbarungsglauben und zum Glauben überhaupt als Allgemeinbegriffen, bei der Frage nach dem Denken der Offenbarung zum Denken überhaupt, bei der Frage nach der Autorität der Offenbarung zur Frage nach dem Sinn von Autorität überhaupt, bei der Frage nach der Wirklichkeit der Autorität in der Kirche zur Frage nach der Kirche überhaupt. Dabei mußte verlorengehen, was wirklich für den ist, der geschichtlich aus eigener Existenz darin steht. Aber es kam zur Sprache, in der zu reden und zu antworten auch der Darinstehende nicht verweigern kann, wenn er nicht den Kommunikationsabbruch vollziehen will, der das eigentlich Menschenfeindliche ist.

| Zweiter Teil

95

Statt des alten Gegensatzes von Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis die moderne Dreigliederung: Wissenschaft, Philosophie, Theologie

1. Die Folge der modernen universalen Wissenschaftlichkeit für die Philosophie

Die unermeßliche geistige Schöpfung philosophischen und theologischen Denkens, das aus bald drei Jahrtausenden zu uns spricht, ist für uns nicht nur Gegenstand der Bewunderung. Sie enthält Wahrheit, die immer von neuem angeeignet und aus dem Vergessenwerden gerettet werden muß.

Aber in unserer gesamten Denkverfassung, in der Ordnung und Struktur unseres Denkens und Erkennens ist eine Wandlung eingetreten, die alles in ein neues Licht bringt. Es geschah durch ein Ereignis der letzten Jahrhunderte, für das es früher, auch bei den Griechen, nur vorbereitende Ansätze gab. Dies Ereignis ist die moderne Wissenschaft.

Moderne Wissenschaft ist erstens methodische Erkenntnis mit dem Wissen von der jeweiligen Methode. Zweitens ist sie zwingend gewiß: niemand, der versteht, kann sich der Erkenntnis ohne einen Gewaltakt der Unwahrhaftigkeit entziehen. Drittens ist sie allgemeingültig, und zwar nicht nur, wie alle frühere Erkenntnis, im Anspruch, sondern faktisch: wissenschaftliche Erkenntnisse allein breiten sich als einsichtig für alle aus. Viertens ist sie universal: sie erfaßt alles, was als Realität und Denkbarkeit vorkommt.

Die Erfahrung der modernen Wissenschaft erzeugt eine innere Verfassung, die wir Wissenschaftlichkeit nennen. Wissenschaftlichkeit weiß zugleich mit dem Wissen dessen Grenzen: sie weiß mit der Gewißheit auch die Ungewißheit; sie sieht den Bereich und die Voraussetzungen jeder Methode; sie erkennt, daß die Art ihrer Erkenntnis jeweils nur durch Beschränkung und Verzicht gelingt und nie das Ganze des Seins erreicht.

Soweit Wissenschaft reicht, ist sie wegen ihrer zwingenden Gültigkeit unumgänglich. Ihr auszuweichen wird zur Unwahrhaftigkeit. | Wenn die uns zugängliche Wahrheit einen weiten Raum hat außerhalb der Wissenschaften (nämlich in Philosophie und Theologie), so ist doch auch diese nicht mehr Wahrheit, wenn sie in ihren Aussagen wissenschaftliche Erkenntnis verletzt. 96

Die universale Wissenschaftlichkeit ist in unserem Zeitalter möglich geworden und hier und da als innere Verfassung verwirklicht. Zwar ist sie in allen Wissenschaften auf

dem Wege zu sich, aber auch heute noch nicht allgemein und zuverlässig angeeignet. Gelehrte und Forscher verwirklichen sie manchmal nur auf ihrem eigenen Gebiet. Das verbreitete und öffentliche Denken hat mehr an unkritischer Aufklärung als an dieser wissenschaftlichen Verfassung teil.

Die universale Wissenschaftlichkeit ist nicht Universalwissenschaft. Als Universalwissenschaft trat lange Zeiten die Philosophie auf; sie besaß dementsprechend ein Weltbild. Beides ist durch die moderne Wissenschaftlichkeit zerstört. Durch sie ist die gesamte überlieferte Wahrheit gleichsam in einen anderen Zustand versetzt. Wie ein einziges Hormon einen ganzen Organismus verwandelt, ohne ihn zu zerstören, so die moderne Wissenschaftlichkeit das gesamte überlieferte Denken. Dieses muß in seiner großen lebendigen Wahrheit nicht preisgegeben werden. Sie trägt unser Menschsein; ohne sie würden wir uns selbst verlieren. Aber die moderne Wissenschaftlichkeit ist da. Sie ist keineswegs tödlich, wo sie in Reinheit wirklich ist. Sie wird tödlich, wenn sie abgewehrt wird. Denn dann können in einer Atmosphäre von Unredlichkeit, in einer Verwirrung durch falsche Aufklärung die Glaubensursprünge der Philosophie und Theologie in einem wissenschaftswidrigen Gewande sich nicht halten.

Beide müssen ihre Gestalt, ihr Selbstbewußtsein, die Klarheit ihrer Methoden unter der Bedingung der neuen durch die universale Wissenschaftlichkeit entstandenen Situation wandeln. Philosophie ist nicht mehr selber Wissenschaft. Sie ist ein selbständiger Ursprung zwischen Wissenschaft und Offenbarungsglauben. Die Wahrheit dieses Satzes ist entscheidend für die Behandlung aller unserer Fragen.

(1) Die moderne wissenschaftliche Entwicklung: In den letzten Jahrhunderten wurden folgende Schritte getan: Die moderne Wissenschaft stellte sich auf sich selbst, und zwar am auffälligsten als mathematische Naturwissenschaft (der Repräsentant ist Galilei). Der tiefe Eindruck dieser neuen Erkenntnisweise, die durch mathematische Entwürfe und deren Bestätigung oder Widerlegung mittels Experiment und Beobachtung
97 vor sich geht, hatte zur Folge ihre Verabsolu|tierung zur einzigen Wissenschaft oder wurde zum Vorbild für alle anderen.

Aber der Sinn der modernen Wissenschaft war von Anfang an umfassender. Er ist die Idee des mit jeweils spezifischen Methoden vorgehenden, zwingenden und allgemeingültigen Erkennens, das auf alles gerichtet ist, was uns in der Realität vorkommt, gegenständlich und denkbar wird. Es bleibt stets partikular auf Dinge in der Welt gerichtet und schreitet ins Unendliche fort. Was auf diese Weise erkannt wurde, setzte sich, als allgemeingültig richtig, im Unterschied von den meisten früheren Wahrheitsbehauptungen, auch faktisch allgemein durch. Nicht nur mathematische Naturwissenschaft, auch Biologie und Geschichte, die Gesamtheit der in keinem System endgültig zu ordnenden und abzuschließenden Wissenschaften gelangten auf diese Wege.

Überall trat nun die Spannung auf zwischen dem unmittelbaren Genuß, der schauend und denkend die sich darbietende Wirklichkeit formuliert, und der Exaktheit der Wissenschaft, die eindringt, forschend untersucht, verstehend und kausal in ständi-

ger Wechselwirkung von Entwurf und Bestätigung oder Widerlegung durch reale Erscheinungen erkennt. Jenes Sehen vollendet sich in seiner Gegenwärtigkeit, dieses Forschen weiß sich, je großartiger es sich vollzieht und je klarer es sich bewußt wird, immer nur auf dem Wege, auf dem die eindrucksvollsten Erkenntnisse doch immer nur Schritte und für den bewußtesten Forscher nur Anfänge sind. Dem Forscher kam es darauf an, das wissenschaftlich Mögliche rein herauszuarbeiten.

Diese Spannung hat bis heute ihren Grund in einem Grundtatbestand allen Forschens. Die modernen Wissenschaften sind erwachsen je in einem von eigentümlicher philosophischer Substanz erfüllten Raum: in der weltfrommen Liebe zur Natur erwuchsen die Motive zu den Naturwissenschaften, in der tiefsinnigen Naturphilosophie der Alchemie die Chemie, in der Anschauung des Allebens die Biologie, in dem humanistischen Bildungswillen durch geschichtliche Aneignung des Klassischen die philologischen und historischen Wissenschaften. Überall ist die Freude an Wirklichkeiten der Ursprung für den Willen, sie genau zu kennen und zu erkennen. Dann aber können sich die Wissenschaften, unter Preisgabe der Spannung, von diesem Grunde lösen. Sie werden Betrieb, Technik, philologische Stoffkonsumtion. In gesteigerter methodischer Akribie kann ihr Sinn verloren gehen. Wo die Wissenschaften ihren Sinn bewahren, bleiben sie | im Forscher getragen von dem, was nicht Wissenschaft, sondern Philosophie ist, und das er überwindet, indem er es verwandelt, nicht indem er es vernichtet. *98*

Diese Spannung führt in jedem Erkenntnisgebiet zu eigentümlichen Schwierigkeiten. Ein Beispiel sind die historischen Geisteswissenschaften: Diese bewegen sich auf zwei wissenschaftlichen Ebenen. Mit dem philosophischen Humanismus erwuchs die Philologie, die Kritik, die Feststellung historischer Realitäten, die Editionstechnik, die Sprachforschung, das antiquarische Wissen. Dies alles wurde der wissenschaftlich klare, unerläßliche Unterbau. Auf der zweiten Ebene, dem Sinnverstehen selber in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe, war der Weg aus der humanistischen Bildungsverfassung zur Wissenschaft schwieriger. Angewiesen auf das kongeniale Dabeisein und auf das Formulierenkönnen, wurden außerordentliche hermeneutische Leistungen hervorgebracht, etwa in Hegel und der Romantik. Das Verfahren sollte in der »historischen Schule« Wissenschaft werden. Aber solange die Methoden zur Kontrolle der Richtigkeit des Verstehens und das Bewußtsein der Vielfachheit der Verstehensmöglichkeiten noch mangelhaft und nicht ständig gegenwärtig waren, blieben die Erkenntnisse noch verstrickt in willkürliche Anschauungen. Ein wesentlicher Schritt innerhalb der modernen Wissenschaftlichkeit ist daher die Konstituierung der sinnverstehenden Wissenschaften des Geistes durch die faktische und theoretische Klärung der bis dahin genial geübten, aber wissenschaftlich unklaren Methoden des Verstehens (ein Repräsentant dieses Schrittes ist Max Weber).

Das Ergebnis der letzten Jahrhunderte ist: Durch große Forscher wurde die Selbständigkeit, die Unabhängigkeit, die Richtigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis auf

allen Gebieten, also universal, erstrebt und auf vielen erreicht, wenn auch noch keineswegs allgemein verwirklicht.

Mit dieser Verwirklichung aber wurde offenbar, daß die Frage nach dem Sinn der Wissenschaften (warum sie sein sollen, was dazu treibt, ihnen zu dienen) nicht durch die Wissenschaft selber beantwortet werden konnte. Die Antwort, sie sei Selbstzweck, genügte nicht gegen die Angriffe auf die Wissenschaft: sie ergehe sich in überflüssigen Mühen, sei Wissen vom Nichtwissenswerten, sie erzeuge für das Leben verderbliche Denkungsweisen, sie höhle die menschliche Substanz aus, und schließlich: sie sei der Weg zur Zerstörung des Daseins der Menschheit überhaupt.

99 | Die Rede von der Wissenschaft als Selbstzweck war in der Tat der Hinweis auf einen Glaubensgrund, der in der Philosophie liegt.

(2) Die neue Erfahrung der Eigenständigkeit der Philosophie: Durch ihre Selbstkritik erfuhren die Wissenschaften ihre Grenzen, zeigte sich aber auch auf neue Weise die Eigenständigkeit der Philosophie. Diese ist nicht Wissenschaft im Sinne der modernen Wissenschaften. Was zu diesen gehört, scheidet vielmehr aus der Philosophie aus. Was der Philosophie bleibt und was von jeher ihre Substanz war, ist Erkennen nicht im Sinne der Allgemeingültigkeit für jeden Verstand, sondern ist Denkbewegung der Erhellung philosophischen Glaubens.

Historisch hat Philosophie bis in die neueren Jahrhunderte die Wissenschaften in sich getragen, als ob Philosophie und Wissenschaft dasselbe seien. Solange beide in ihrer Betätigung »natürlicher Vernunft« als Einheit galten, gab es die Frage nach der Eigenständigkeit der Philosophie und der Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft nicht.

Nach ihrer Trennung durch Einsicht in den ganz verschiedenen Ursprung ihrer Wahrheit und der daraus entspringenden Trennung der Methoden ihres Erkennens gehören sie in der Tat unlösbar zusammen. Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, der Ernst und die Gefahr des Wissenwollens (das sapere aude),[117] die Unbedingtheit des Dabeiseins sind nur philosophisch zu erhellen und entspringen dem Glauben.

Der selbständige Ursprung der Philosophie ist durch die Jahrtausende seit den Anfängen der griechischen Philosophie da. Er wurde in das Denken des Offenbarungsglaubens hineingenommen, dann aber als selbständiger Glaubensursprung von diesem geleugnet. Die Philosophie hat ihre große Überlieferung auf Grund ihrer Schriften, die wie ein Analogon der heiligen Bücher sind, und sie fließt innerhalb des Offenbarungsdenkens als Strom aus eigener Quelle trotz des Offenbarungsgedankens weiter.

Gegen die Tendenzen, die Philosophie verschwinden zu lassen einerseits zugunsten der exakten und zwingenden eigentlichen Wissenschaften, andererseits zugunsten von Glaubensgehorsam und Glaubenserkenntnis, stützen philosophierende Menschen sich vermöge eigener Einsicht auf diese ihre große und einzige Überlieferung, aus der auch fast das ganze theologische Denken als Denken lebt.

Der für die Wahrheit ihres Denkens entscheidende Punkt liegt in Wissenschaften und Philosophie anders. In den Wissenschaften liegt er ganz und gar in der gegenständlichen Sache, im Gedachten, im | Urteil. In der Philosophie liegt er in der Wirk- *100*
lichkeit des inneren und äußeren Handelns, in der Verfassung der Seele, im Entschluß.

Die Verifikation ist in den Wissenschaften auf gegenständliche Forschung, auf Untersuchung, Probe angewiesen, in der Philosophie auf die Wirklichkeit der Existenz.

Was in der Philosophie ihre Wirklichkeit ist, für das gibt es die Vorarbeiten in der philosophischen Denkarbeit: in der philosophischen Logik, im Umgang mit den großen Philosophen, in den philosophischen Gebilden des Gedankens als einer Sprache, die, recht gehört, den philosophischen Aufschwung ermöglicht.

(3) Wann Wissenschaft und wann Philosophie sich gegen die Offenbarungserkenntnis der Theologie wenden: Als die Philosophie zu neuer Selbstbehauptung kam, differenzierte sich die Gegnerschaft gegen den Offenbarungsglauben.

Wenn der Offenbarungsglaube in seiner Theologie Behauptungen aufstellt über empirisch allgemeingültig feststellbare Tatsachen, da ist er immer im Unrecht gegen die methodisch zwingende Wissenschaft. Wo diese Wissenschaft widerspricht und der wissenschaftlich denkende Mensch bei Aneignung der Methode ihre Erkenntnis einsehen muß, da bleibt nur: der Wissenschaft zu folgen oder das sacrificium intellectus zu vollziehen. Während das sacrificium für eine vernünftige Existenz unerträglich ist, ist das Anerkennen wissenschaftlicher Erkenntnis keineswegs das Ende des Offenbarungsglaubens. Denn dieser selbst ist von wissenschaftlicher Erkenntnis nicht erreichbar, bleibt aber auch von ihr unberührt. Er ist weder erkennbar noch bekämpfbar, wenn er verzichtet auf die Verkehrungen, die ihm im Selbstmißverständnis ständig unterlaufen sind. Wenn Wissen der Wissenschaft gegen Glaubensaussagen steht, so hat der Glaube verloren. Dann aber hatte er vorher schon sich in eine Erscheinung des Denkens eingelassen, die nicht mehr er selbst ist.

Anders aber, wenn Philosophie sich gegen den sie verneinenden Offenbarungsglauben wehrt. Da steht nicht Wissen gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube. Dann aber bedeutet philosophische Gegnerschaft nicht Verneinung, sondern Verweigerung der Aneignung und Gefolgschaft. Nur dogmatische Theologie und dogmatische Philosophie, beide unheilvoll pochend auf die unwahre Absolutheit ihres vermeintlich gewußten Grundes, schließen sich aus. Offenbarungsglaube und Vernunftglaube als solche stehen polar zueinander, sind betroffen voneinander, verstehen sich zwar nicht restlos, aber hören | nicht auf im Versuch, sich zu verstehen. Was *101*
der je einzelne Mensch in sich für sich selbst verwirft, das kann er im Anderen als dessen Glauben doch anerkennen.

(4) Die verbreiteten falschen Vorstellungen von Philosophie heute: Die Reinigung des erkennenden Bewußtseins ist unter den Bedingungen der Wissenschaft und aus dem Ursprung der Philosophie grundsätzlich vollzogen. Aber sie ist noch nicht wirklich in der Breite der modernen Bildung, nicht in allen Forschern, nicht in allen Dozenten

der Philosophie und nicht im Denken der Völker. Daher ist das grundsätzlich schon Überwundene noch faktisch gültig als geläufige Meinung.

So wird die Philosophie heute durch Theologie und Schulphilosophie und durch die konventionelle öffentliche Meinung in die falsche Stellung gedrängt, als sei sie eine Wissenschaft, klassifiziert als Fach in einer Fakultät. Man behandelt die Philosophie als eine objektive Forschung, die mit den Mitteln des Verstandes ihre Gegenstände allgemeingültig erkennt. So erwartet man, daß sie wie andere Wissenschaften im Fortschreiten sei, daher den je neuesten und höchsten bisherigen Standpunkt habe. So nimmt man die Haltung an, sie um ihre Ergebnisse zu befragen. Man möchte sie nutzen. Oder man verachtet sie, da jener Fortschritt gar nicht stattfindet und sie ja doch nichts »weiß«. Man verschweigt dies aus traditionellem Respekt und kümmert sich um diese veraltete Angelegenheit nicht mehr.

Solches Bild der Philosophie hat diese selber in vielen ihrer Vertreter sich gefallen lassen. Sie geriet dahin durch ihre eigene Selbstvergessenheit. Es wurde möglich durch die Meinung, der Mensch gründe sich und alles, was er denkt und tut, auf den reinen Verstand. Diese Gründung im ganzen soll Philosophie sein. Ihr gegenüber, außerhalb des Verstandes sieht man »Gefühle«, die die wissenschaftliche Philosophie nichts angehen. Oder man redet von einer »Privatmetaphysik«, von der man nicht sprechen solle. Oder man nennt das Mysterium des Glaubens etwas Unbegreifliches, das man, wie Hobbes sagte, schlucken müsse wie Pillen, die einem gut tun, aber nicht zerkaut werden dürfen, weil sie dann Ekel erregen und ausgespuckt werden.[118]

Wahr ist, daß Philosophie sich gründet auf denkende Vergewisserung, auf etwas, was dem Menschen einsichtig wird durch Vernunft, die den Verstand gebraucht, und daß dies nicht aus dem Leeren geschieht.

102 Die Philosophie ist außer Sicht geraten. Warum? Weil heute sie | selber, sich vergessend, nicht mehr ihrer Aufgabe genug tut. Sie erhellt nicht mehr das, woraus der Mensch lebt, versäumt das Denken, das vermöge dieser Erhellung das Leben trägt. Sie ergreift nicht im Denken ihren eigenen Ursprung. Das geschieht, wenn sie abgleitet in bloße Sachlichkeit gegenständlichen, vermeintlichen Wissens, in das endlose Diskutieren ohne erfüllenden Gehalt. Ihr Denken verliert die Kraft des mit ihm vollzogenen inneren Handelns. Der Philosophierende denkt nicht mehr aus totaler Ergriffenheit. Sein Denken wird unverbindlich. Dadurch wird es existentiell matt, auch wenn es logisch scharf, literarisch gekonnt ist. Es hört auf, Philosophie zu sein.

So war es schon einmal in der Spätantike, im Zeitalter Augustins. Dem Ernste Augustins konnte die Philosophie damals in ihren bequemen rationalen Geläufigkeiten, in der Endlosigkeit der Gedanken, in Dogmatismus und Skepsis sich wiederholend, verfallen an bloße Formulierungen schulmäßiger Lehren und Lernbarkeiten, nicht mehr genug tun, trotz der von ihm hoch geachteten und philosophisch ernsten neuplatonischen Spekulation. In Augustin fand das philosophische Denken wieder seinen ganzen Ernst. Augustins neue, ursprüngliche Philosophie nahm die Gehalte biblischen

Denkens und der biblischen Offenbarung aus dem gesamten Umfang der biblischen Texte in sich auf. Es war wie eine Blutauffrischung der Philosophie durch den christlichen Glauben, der damals noch in der Lebendigkeit des Werdens war.

Von einem solchen Denker wurden nicht Philosophie und Theologie – nicht einmal Natur und Übernatur – so wie später getrennt: Philosophie und Theologie waren eins bei Augustin, später auf andere Weise bei Scotus Eriugena, bei Anselm, bei Cusanus. Vor ihnen kann man fragen: Ist die Offenbarung nicht selber natürlich? Ist das Natürliche nicht selber übernatürlich? Die natürliche Einsicht (das lumen naturale) hat selber einen übernatürlichen Grund.

Als die Unterscheidung von natürlicher Erkenntnis und Offenbarungserkenntnis endgültig vollzogen wurde, schien die Philosophie zunächst verloren einerseits an bloße Verstandeserkenntnis, andererseits an das Mysterium.

Die Philosophie mußte sich von neuem auf sich selbst und ihren Ursprung besinnen. Die Verstandeserkenntnis, das heißt die Wissenschaft gilt übereinstimmend für alle Menschen, daher auch für Theologie und Philosophie. Losgelöst von Offenbarung und Theologie und deren Grund im Heiligen Geist kennt aber die Philosophie das innere | Zeugnis ihres Geistes, der Vernunft, der Existenz. Dieses kann für Menschen der *103*
Ursprung und die letzte Instanz von Einsicht und Entscheidung sein. Die Philosophie mußte angesichts des endgültig dogmatisierten Offenbarungsglaubens sich klar werden, daß sie mit ihm nicht mehr auf die Weise eins werden kann, wie sie es einmal im Stadium seines Werdens sein konnte.

2. Die Situation im philosophischen Denken des Offenbarungsglaubens

Wissenschaft hat mit Offenbarungsglauben nichts zu tun, wohl aber Philosophie. In welcher Situation findet sich das philosophische Denken, das sich seines eigenen Ursprungs bewußt geworden ist, vor der Offenbarung?

Wir haben uns im ersten Teil dieser Schrift vergegenwärtigt: Der *Glaube* an Offenbarung ist als *Tatsache* in der Welt. Was aber Offenbarung sei, versteht nur der Glaubende. Philosophie aber läßt seit Sokrates den Menschen unterscheiden, was er versteht und was er nicht versteht. Was er nicht versteht, verleugnet er darum nicht und braucht er nicht als gleichgültig beiseite liegen zu lassen.

Kann das philosophische Denken wenigstens das Nichtverstandene gleichsam von außen wiedererkennen? Kann der Nichtglaubende die Offenbarung als etwas, das geglaubt, aber auch nur vom Glaubenden verstanden wird, seinerseits doch umkreisen und befragen? Dann sieht für ihn die Realität der Offenbarung so aus: Offenbarung ist eine direkte Mitteilung oder Handlung Gottes in Raum und Zeit, an bestimmten Orten historisch lokalisiert. Offenbarung gilt als eine Wirklichkeit, deren eine Seite als Realität der profanen Geschichte angehört, während sie selber heilige Geschichte ist, die nur der Glaubende sieht. Dem Glaubenden fallen heilige und profane Geschichte

in eins. Daher will er aus der geschichtlichen Überlieferung wissen, wie es war. Er meint die Realität, aber zugleich meint er darin etwas ganz Anderes, das als Wirklichkeit bleibt und gewiß ist, auch wenn das Historische ungewiß und unklar wird. Daher das große Interesse des Glaubenden für das historisch Faktische, in dem die Offenbarung vorliegen soll, und zugleich die Unwichtigkeit dieses Faktischen, wenn es sich um die Offenbarung selbst handelt. Denn diese wird geglaubt und nicht durch historischen Erweis gewußt.

104 | Wenn die direkte Mitteilung Gottes in der Offenbarung als Realität da wäre, so wie eine Mitteilung von Menschen an Menschen, dann könnte sie wie andere historische Tatsachen mehr oder weniger sicher dokumentarisch bewiesen werden. Da sie aber nur für den Glauben da ist, muß die direkte Mitteilung Gottes von vornherein einen grundsätzlich anderen Charakter haben als direkte menschliche Mitteilung. Sie ist eine Wirklichkeit, die so wenig gewiß da ist, daß es das »Verdienstliche« des Glaubens ist, sie zu glauben (obgleich dieses Glaubenkönnen nicht frei ist, sondern selber von dem sich offenbarenden Gotte durch den Akt seiner Gnade gegeben wird). Aber die Offenbarungswirklichkeit ist doch in dem Maße auch als Realität da, daß es »Schuld« des Menschen ist, sie nicht zu glauben (obgleich dieses Nichtglaubenkönnen auf dem Ausbleiben der das Glaubenkönnen verleihenden Gnade Gottes beruht).

Diese allgemeine Bestimmung der Offenbarung als direkte Mitteilung oder Handlung Gottes an einem Ort in Raum und Zeit, die doch als einzigartige auch wieder nicht direkt ist, genügt nun aber durchaus nicht.

Erstens gestattet der christliche Offenbarungsglaube nicht, seine Offenbarung mit anderen Offenbarungen unter den Gattungsbegriff zu subsumieren. Christliche Offenbarung ist eine einzige. Sie sprengt den Gattungsbegriff. Nur diese eine Offenbarung ist wahr.

Zweitens ist die Offenbarung geglaubt innerhalb einer Kirche. Der Glaube ist Element einer Kultusgemeinde, in der Gott gegenwärtig ist an diesem Ort zu dieser Zeit und in Handlungen, die vom Priester und von der Gemeinde vollzogen werden. Das ist zwar ein Grundzug aller Religionen. Kein Offenbarungsglaube ist ohne Kultusgemeinde. Aber die christliche Kultusgemeinde ist charakterisiert durch bestimmte Sakramente, durch eine bestimmte Verkündigung des Wortes, durch ein formuliertes Bekenntnis.

Drittens ist christliche Kirche dadurch, daß sie durch die eine, einzige, bestimmte Offenbarung gegründet ist, paradox in der Zeit und über der Zeit. Die Kirche ist *in der Zeit,* weil zu bestimmter Zeit gestiftet, nicht von Menschen, sondern von Gott. Sie ist ausgebreitet durch Mission in die Weite des bewohnten Raums, organisiert in immer neuen Gemeinden. Sie hat also Geschichte, bezieht sich auf diese (Tradition) und leitet die spezifische Vollmacht (Autorität) ihrer beamteten Vertreter (Priester, Pfarrer) von der ursprünglichen Berufung der Apostel her. Aber diese christliche Kirche ist zu-
105 gleich *über der | Zeit.* Denn sie ist in der Zeit die Vorwegnahme des Endes der Zeit und

der Geschichte (ist getragen vom eschatologischen Bewußtsein) und macht den Gläubigen heimisch in dem ewigen Reich, das nicht von dieser Welt ist.[119] Es wird hereinbrechen als Weltende und Weltgericht. Aber es ist auch schon da in der sinnlichen Wirklichkeit von Gemeinschaft, Verkündigung, Tempel, heiligen Handlungen.

Im Philosophieren müssen wir uns hüten, durch eine Abschwächung des Offenbarungsbegriffs eine vorzeitige, falsche Einmütigkeit zu erzeugen. Der Begriff der Offenbarung, wie er uns von Glaubenden mitgeteilt wird, darf nicht nahegebracht, im Scheinverständnis zugänglich gemacht werden. Eine Abschwächung bis zur Nivellierung der christlichen Offenbarung ist die Gleichsetzung mit dem »Offenbarwerden« aller Dinge in der Einsicht, in der dichterischen und künstlerischen Schöpfung – ist ferner die Gleichsetzung mit den großen Schritten des menschlichen Geistes in der Geschichte, mit diesem unvoraussehbaren und auch im Rückblick nicht begreifbaren Neuauftreten menschlicher Grundhaltungen.

Eine Abschwächung ist es auch, Offenbarung im Sinne des Offenbarungsglaubens gleichzusetzen mit Erfahrungen, die dem Menschen als Menschen eigen sind, zum Beispiel: Ich erfahre das »Wunder«, wenn ich mir in meiner Freiheit geschenkt werde. Wenn ich nach allen Orientierungen, Reflexionen, Argumenten in einer Situation zu dem Entschluß komme, der selber doch nicht rational genügend abzuleiten ist, so geschieht etwas, das ich von mir aus nicht erzwingen kann. Meinem Denken geht das Gewisse und Unbegreifliche vorher, das erst im Denken heller wird und sogar der wissenschaftlichen Forschung erst ihren Sinn gibt. Meine Liebe ist nicht mehr nur, kommend und gehend, vitale Bewegung, sondern in ihr liegt der Ursprung des Entschlusses, der geschichtlich, nicht begreiflich, selber kein Fall, in keinem andern Fall wiederholbar, sondern nur in sich selbst die eigene Wiederholung ihrer Ursprünglichkeit ist. Mag der Sprachgebrauch sagen: es ist mir eine Offenbarung oder wie eine Offenbarung: der Sprachgebrauch ist schlecht, wenn er an christliche Offenbarung erinnert. Es ist eine Selbsttäuschung und wider den guten Geschmack, wenn man von Offenbarung, Gnade redet, ohne daß der spezifische Charakter des Offenbarungsglaubens gemeint ist.

Die Abschwächung verwirrt. Hier liegt ein Entweder-Oder: Wahrhaftigkeit fordert das Eingeständnis, daß ich nicht an Offenbarung glaube. Dies ist zwar bedingt durch den nie vollendeten Prozeß der | echten Aufklärung, hat aber seinen wesentlichen Ur- *106*
sprung in der Wirklichkeit der Gottheit selbst. Wie diese erfahren werden kann, das ist durch die Bibel, die selber Menschenwerk und daher auch voll von Irrungen ist, das ist durch Plato und Spinoza und Kant bewußt geworden. An deren Maßstab, entscheidend am Maßstab der in der Substanz verstandenen Bibel, habe ich nicht den Antrieb, an Offenbarung glauben zu wollen, nicht den Drang, die Offenbarung in irgendeiner der dargebotenen Formen als Wirklichkeit zu erfahren und dann zu bekennen, daß ich an sie glaube. Wohl aber ist der Antrieb, dies erstaunliche Phänomen des Offenbarungsglaubens immer wieder zu sehen, zu befragen und – vergeblich – zu verstehen.

Für den Verstehenden, der unterscheidet, was er versteht und was er nicht versteht, ist nun entscheidend, daß das Nichtverstandene für ihn nicht nichts ist. Es macht ihn betroffen, zumal dann, wenn der Offenbarungsglaube in für ihn hochstehenden und liebenswerten Menschen seit Jahrtausenden wirklich ist und Folgen hat.

Die Wahrhaftigkeit des Philosophierens verlangt von sich, den Offenbarungsglauben in der Schärfe seiner Unverstehbarkeit bestehen zu lassen. Er ist in seinen Aussagen für rationales Denken voller Widersprüche, erscheint im Handeln und Existieren durch Unvereinbarkeiten. Diese Widersprüche und Unvereinbarkeiten aber werden selber zum Element des Glaubens, werden gesteigert und bewußt gemacht (vom credo quia absurdum Tertullians[120] bis zu Kierkegaards[121] Paradox und dem Glauben kraft des Absurden). Die Offenbarung offenbart, aber so, daß sie verbirgt.

Von Anfang an standen Offenbarungsglaube und das, was er »natürliche Vernunft« nennt, in Spannung zueinander. Aber verschleiernd für unser Problem ist die Selbstverständlichkeit, mit der von natürlicher Vernunft gesprochen wird, als ob wissenschaftliche Erkenntnis und philosophische Einsicht dasselbe sei.

3. Die Frage, was natürliche Vernunft sei

Ist der Offenbarungsglaube oder die ihm gewisse Offenbarung unnatürlich, widernatürlich, übernatürlich? Diese Entgegensetzung hat nur Sinn, wenn man weiß, was man unter »natürlicher Vernunft« versteht und was unter »Offenbarung«, die nicht natürlich ist.

107 (1) Die Unterscheidung ist zuerst gedacht vom Offenbarungs|glauben her. Offenbarungstheologie charakterisiert ihre Gegner, das heißt die, die sich der durch sie ausgelegten Offenbarung nicht unterwerfen, als Menschen, die sich auf das Natürliche beschränken, das im Denken als solchem, in dem Verstand, in der Welterkenntnis und in der Spekulation des Seins liegt. Das letztere nennt sie natürliche Theologie. Dieses ganze Natürliche aber sei, wenn es sich selbst genügen wolle, Verlorenheit. Das Heil sei erst im Übernatürlichen, das in der Offenbarung gegeben, im Glauben ergriffen wird. Erst von dort her erhält auch das Natürliche im Ganzen seinen relativen Sinn, während der glaubende Gehorsam sich Gott unterwirft, der übernatürlich spricht durch die geschichtlich einmaligen Propheten und Apostel und eine sich überliefernde Autorität, welche von Menschen in Anspruch genommen wird, die die Kirche bevollmächtigt.

(2) Was aber heißt »Natur« und »natürliches Denken«, wie sie von sich selbst her gedacht werden? Der Begriff in seiner Vieldeutigkeit stammt aus der stoischen Philosophie. Er umfaßt alles, was im Menschen und was in der Welt liegt, das Sein und das Sollen, die Notwendigkeit und die Freiheit, den Logos, der eins ist mit der Gottheit, als Pneuma die Welt durchströmt, im Denken und in der Praxis dem Menschen als Menschen zugänglich wird durch das, was er selbst als Wirkung und Teil der Gottnatur ist.

Dieser Naturbegriff war allumfassend. Er ließ nichts außer sich, kannte keine andere Möglichkeit. Auch das, was in christlicher Theologie als Gegensatz von Natur und Übernatur auftritt, liegt in dieser einen »Natur«. Die Stoiker meinten die religiösen Kulte, die Götter, die Magie, die Divination »natürlich« zu begreifen.

Diese stoische Seinsauslegung ist die historische Herkunft des so unbestimmten, alle Gegensätze in sich schließenden, geläufigen Naturbegriffs. Wir eignen uns nur die These an: Für das Philosophieren ist zugänglich, was Menschen überhaupt, überall in der Welt, zugänglich ist, weil sie als Menschen der Welt, allem Sein und sich selbst offen sind.

Demgegenüber ist eine Übernatur (oder Widernatur oder Unnatur), wie sie die Theologie des Offenbarungsglaubens denkt, nicht in den Menschen als Menschen gelegt. Die Offenbarung kommt von außen, indem der Gott an einer Stelle in Raum und Zeit sich offenbart. Der Mensch von sich aus kann ihn nicht finden. Denn er ist seiner »Natur« nach nicht offen für diesen Gott. Gott zeigt sich ihm niemals, außer wenn er in Beziehung tritt zu diesem Ort und dieser | Zeit und diesen Menschen, die historisch *108*
da gewesen sind und ihn bezeugen. Durch den göttlichen Akt von außen wandelt sich der Mensch in einer besonderen einzigartigen Weise der Umkehr, die Bekehrung heißt. Nicht durch eigenen Vollzug, wie im Philosophieren, gelingt ihm die Umkehr. Er wird ein neuer Mensch. Den anderen Menschen auf dem Erdball bleibt Offenbarung und Bekehrung entweder aus dem Grund, daß die Verkündigung nicht bis zu ihnen gedrungen ist, unbekannt, oder sie wird ihnen nur äußerlich bekannt im staunenden Blick auf den Bekehrungsvorgang, den sie nicht begreifen.

Das psychologische Verstehen reicht nicht dorthin, sondern trifft nur die allerdings massenhaften Ableitungen oder täuschenden Ersatzbildungen. Jenes Etwas, das im Kern geschehen ist und geschieht, und das wir angesichts der außerordentlichen, für uns faßlichen Folgewirklichkeit von Jahrtausenden nicht leugnen können, bleibt uns fremd. Wenn wir für Augenblicke geneigt werden, es doch mit psychologischem Verstehen als weltgeschichtliche Illusion aufzulösen, so spüren wir alsbald unser Versagen, auch dann, wenn wir gegenüber manchen Realitäten, die sich christlich nennen, und Menschen, die die Offenbarung zu glauben behaupten, recht haben mögen.

(3) In jedem Falle bleibt der Kern, den wir nicht begreifen, entgegen seinem universalen Anspruch, tatsächlich beschränkt auf Menschengruppen, die kirchlich organisiert sind. Sie behaupten den spezifisch heiligen Charakter ihres Glaubensinhalts und ihrer damit zusammenhängenden religiösen Handlungen im Unterschied von allem bloß Natürlichen.

Dabei geschieht das Merkwürdige: Die offenbarungsgläubige Theologie entnimmt im Aufbau ihrer Glaubenserkenntnis der Philosophie, die sie »natürlich« nennt, die meisten ihrer Denkformen und viele ihrer existentiellen Impulse. Was in diesem philosophischen natürlichen Denken die Transzendenz, die Gottheit, das Umgreifende, die Wirklichkeit heißt und in sublimen Gedankenoperationen seit den Anfängen der

griechischen, indischen, chinesischen Philosophie berührt wurde, das nimmt sie als ihr Eigentum. Dann pflegt aber die Theologie ihre Gegner, denen sie Methoden und Gehalte des Denkens entlehnt hat, abwertend zu charakterisieren: sie stehen in halber Wahrheit, im Entscheidenden ohne Wahrheit. Daß dem Gegner abgestritten wird, was ihm selber zu eigen gehört, das ist in allen christlichen Jahrhunderten dasselbe.
109 Über die Philosophie wird auch | heute von Theologen das Urteil in schärfsten Formulierungen bis zur völligen Verneinung gesprochen.

Und doch bewegen beide sich in einem gemeinsamen Denkraum. Wir fragen: Ist etwa ein eigentümliches Denken, das philosophisch-spekulative, der Philosophie und Theologie gemeinsam? Oder ist das Denken des Offenbarungsglaubens ein spezifisches Denken, das sogar als Denken nur vom Gläubigen vollzogen werden kann? Dann könnten wir, die der Offenbarung nicht glauben, es nicht verstehen. Aber es teilt sich doch mit in Denkformen, die wir kennen. Deshalb meinen wir es denkend verstehen zu müssen. Das würde in jenem gemeinsamen Raum der Spekulation geschehen, der für den bloßen Verstand, der doch auch dort bei jedem Schritte gebraucht wird, unzugänglich ist. Die Geschichte lehrt, daß damit Offenbarungsgläubigen nicht Genüge geleistet wird.

(4) Wenn die Philosophie und ihre Sache von der Theologie »natürlich« genannt wird, so wehrt sie sich. Denn solche »Natürlichkeit« als ein von einem andern Wirklichen Unterschiedenes würde die Philosophie ergänzungsbedürftig machen. Dies möchte eine Theologie, die die Philosophie als Vorstufe, als Mittel zuläßt, aber sie damit ihres Eigenwesens beraubt und zu einer Wissenschaft degradiert. Philosophierend sollen wir uns nicht gedankenlos den Kategorien der Theologen unterwerfen, die unser Tun von einem höheren Standpunkt aus zu übersehen meinen und als bloße »Natur«, »natürliche Vernunft«, es damit beschränkend, charakterisieren. Die Philosophie darf nicht in der Enge einer unterschiedenen Natürlichkeit absterben.

Die »Natur« des Menschen ist nicht schon erschöpft mit dem, was er als Gegenstand physiologischer und psychologischer Erforschbarkeit ist. Die »natürliche« Vernunft ist nicht erschöpft mit dem bloßen Verstand als dem Punkt des Bewußtseins überhaupt, das zu richtiger zwingender Erkenntnis fähig ist. Die »Natur« des Menschen ist vielmehr sein Wesen, das im Sichgeschenktwerden als Existenz die Welt erblickt, einsieht, was ist, von den Chiffern bewegt wird, sich entscheidet im Entschluß. Der Bezug auf Transzendenz ist das, woraus wir leben. In diesem Bezug wissen wir uns auf einem Wege oder wir suchen ihn oder erlangen ein unbestimmbares Vertrauen. Was der »natürliche« Mensch sei, ist offen. Es gibt keine vom Übernatürlichen geschiedene bloße Natürlichkeit.

Dem Philosophierenden wird die Erfahrung, daß die Realität einer Offenbarung,
110 die von Gott ausgeht und doch der menschlichen | Interpretation bedarf, dem Gottesgedanken selber nicht entspricht.

Sich dem Offenbarungsglauben zu versagen, ist nicht die Folge von Gottlosigkeit, sondern die Folge des Glaubens der von der Transzendenz als frei geschaffenen Existenz.

Der philosophische Glaube, folgend der ihm zugänglichen Wahrheit und der Ferne der allen Menschen aus der Verborgenheit zugewandten Transzendenz, muß auf die reale Offenbarung verzichten zugunsten der Chiffern in der Bewegung ihrer Vieldeutigkeit. Dieser philosophische Glaube, in vielen Gestalten auftretend, wird nicht Autorität, nicht Dogma, bleibt angewiesen auf Kommunikation unter Menschen, die notwendig miteinander reden, aber nicht notwendig miteinander beten müssen.[122]

111

| Dritter Teil

Aus dem philosophischen Grundwissen (der Philosophie der Weisen des Umgreifenden)

Unser Dreierschema: Theologie, Wissenschaft, Philosophie (Offenbarungsglaube, Verstandeserkenntnis, philosophischer Glaube) operierte wie mit festen Punkten. Wenn auch in dem gemeinten Sinne nicht falsch, bedarf dieses Schema eines Hintergrundes philosophischer Grundgedanken.

In der Einleitung dieses Buches wurde versucht, den unendlichen Horizont zu zeigen, innerhalb dessen unsere Fragen liegen: wie uns das Weltsein gleichsam aufbricht und bodenlos wird, wie alle Wißbarkeiten und alle Konstruktionen des Ganzen in die Schwebe geraten.

Jetzt möchte ich zum Bewußtsein bringen, wie wir uns in der Welt finden. Dies bedarf einer ausführlichen Entwicklung, die ich an mehreren Orten meiner Schriften (vor allem in »Von der Wahrheit«, 2. Aufl., München 1958, S. 47–222, 602–709) versucht habe. Hier folgt eine knappe Zusammenfassung.

a. Die Weisen des Umgreifenden

1. *Bewußtsein* ist das Grundphänomen der *Spaltung in Subjekt und Objekt:* wir sind bewußt auf Gegenstände, sie meinend, gerichtet. Es ist ein einzigartiges Gegenüber, das mit keiner Beziehung zwischen Gegenständen vergleichbar ist.

Was nicht in diese Spaltung tritt, ist für uns, als ob es nicht wäre. Ohne diese Spaltung wird nichts für uns denkbar. Wovon immer wir sprechen, es ist durch das Sprechen in die Spaltung getreten.

Was wirklich ist, wird Erscheinung für uns im Bewußtsein. Was *unbewußt* oder be-
112 wußtlos ist, wird aus den Erscheinungen im Be|wußtsein erschlossen. Nur soweit es ins Bewußtsein wirkt, sich in ihm zeigt, ist es für uns eine Weise von Wirklichkeit.

Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist die Stätte, an der alles, was ist und sein kann, für uns erscheint. Durch die Vergewisserung der Subjekt-Objekt-Spaltung als dieser Stätte wird uns zugleich die *Erscheinungshaftigkeit* von allem, was in ihr auftritt, bewußt.

Diese Stätte ist grundsätzlich zu erhellen: was und in welchem Sinne hier Erscheinungen sind; in welchen ursprünglich verschiedenen Dimensionen die Erscheinungen in das Licht dieser Stätte kommen und damit für uns sind.

2. Was in Subjekt und Objekt gespalten die Stätte der Erscheinung wird, nennen wir das *Umgreifende*.

Wenn wir es vergegenwärtigen, so denken wir es, als ob es selber – wider seine Wirklichkeit – Objekt werden könnte, oder als ob es das Subjekt wäre, das wir als Objekt vor Augen bringen. Gestatten wir uns diese Unumgänglichkeit des Denkweges, so zeigt sich:

Das Umgreifende denken wir entweder von der Subjektseite her: dann ist es das Sein, das wir sind und worin uns jede Seinsweise vorkommt, unser *Dasein,* das *Bewußtsein überhaupt,* der *Geist*. Oder wir denken es von der Objektseite her: dann ist es das Sein, in dem und wodurch wir sind: die *Welt*.

Dieses gesamte, nirgends sich schließende, daher ungeschlossene Schwebende heißt das Sein der Immanenz. Erst durch einen *Sprung* von dorther betreten wir den Boden, auf dem nach der Subjektseite das Umgreifende das Selbstsein der *Existenz* ist, nach der Objektseite das Umgreifende der *Transzendenz*.

Wir vergegenwärtigen diese Weisen des Umgreifenden (Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, Existenz – Welt und Transzendenz):

3. *Bewußtsein überhaupt* nennen wir im individuell variierenden, erlebenden, wirklichen Bewußtsein das allen *gemeinsame Bewußtsein*. Es ist nicht die zufällige Subjektivität der vielen, sondern die eine Subjektivität, die das Allgemeine und Allgemeingültige *gegenständlich* erfaßt. Dieses Bewußtsein überhaupt ist der Punkt, in dem jeder jeden anderen vertreten kann, ein dem Sinne nach einziger, an dem alle mehr oder weniger teilhaben. Ihm zeigt sich, was denkbar ist und erkennbar wird, in den ihm eigenen Formen der Denkbarkeit überhaupt, in den zu ihm gehörenden Strukturen und Kategorien.

Als *individuelles* Bewußtsein unseres lebendigen Daseins sind wir, in der Enge der Vereinzelung, umgreifend nur als das Bewußtsein | dieses jeweiligen Daseins. Als Be- *113*
wußtsein *überhaupt* dagegen nehmen wir teil an einem Unwirklichen, aber Gültigen, der allgemeingültigen Richtigkeit des Erkennens, und sind als solches Bewußtsein grundsätzlich ein der Möglichkeit nach grenzenlos Umgreifendes.

Bewußtsein überhaupt ist das Umgreifende, das wir sind nicht als das mehrfache, ähnliche und artweise verschiedene lebendige Bewußtsein, sondern das wir sind als das eine, mit sich identische, Identisches meinende und richtig erkennende Bewußtsein, das allen endlichen denkenden Wesen gemeinsam ist.

Das Bewußtsein überhaupt ist als solches nicht real. Wir konstruieren es als das vollendete Bewußtsein, als das wissende Innehaben, das eines ist und das All in sich faßt. Niemand besitzt es, wir alle haben daran teil.

Die Realität, die wir sind, ist Dasein, als das das Bewußtsein in endloser Vielfachheit vorkommt. Bewußtsein, obgleich nur Realität in diesem Dasein, ist aber zugleich Gültigkeit, soweit es Bewußtsein überhaupt wird. Das Bewußtsein als Dasein ist immer zugleich beschränkt, gestört, verkehrt.

Erst von dem einen Bewußtsein überhaupt her wird uns das empirische Bewußtsein in seiner Mannigfaltigkeit deutlich. Wir erkennen es als psychologische Realität, eindringend in seine unendliche Vielfachheit.

Wir vergegenwärtigen das Bewußtsein in den Stufen seiner Helligkeit. So unterscheiden wir das Bewußtsein als Innerlichkeit im Erleben des Lebens, das uns mit den Tieren gemeinsam ist. Es kann unbewußt heißen, sofern es nicht auf Gegenstände denkend gerichtet und seiner selbst nicht bewußt ist. Solche Unbewußtheit reicht in für uns unübersehbaren Stufen bis zurück an den Anfang des Lebens.

Wir sehen, wie in Augenblicken (etwa bei Affen) diese Innerlichkeit an meinendes Bewußtsein streifen kann, aber sofort wieder versinkt. Man sieht die erfinderische Handlung zugleich mit dem Blick der Intelligenz im Auge des Tieres.

Das menschliche Bewußtsein hat seinen Ursprung zugleich mit der Sprache, ist gebunden an Sprache. Es ist selber der einzige Ort in der Welt, von dem her alle anderen Bewußtseinsrealitäten als nicht eigentlich angemessen zu vergegenwärtigende Weisen der Innerlichkeit des Erlebens von dem eigenen Bewußtsein des meinenden Denkens unterschieden werden.

114 4. *Dasein* ist in seiner *Umwelt,* auf die es reagiert und in die es | hineinwirkt. Es vollzieht als solches noch kein denkendes Meinen von Gegenständen, macht dieses Denken aber, wenn es als Bewußtsein überhaupt im Menschen aufgetreten ist, es sich unterwerfend, zum Mittel seiner Interessen.

Dasein findet sich als Erleben eines Lebens in seiner Welt ohne Reflexion auf sich. In der Unmittelbarkeit dieses Sichfindens ist es fraglos da, ist es die Realität, in die alles treten muß, was für uns real werden soll, so wie das Bewußtsein überhaupt die Stätte ist, in die alles treten muß, was gedacht werden soll.

Wollen wir uns des Daseins, es unterscheidend, vergewissern, wie es für uns, die wir es denken, sofern wir mehr als Dasein sind, aussieht, so sagen wir etwa: Dasein als Leben in einer Welt ist ein Ganzes aus Innenwelt und Umwelt (von Uexküll)[123] – je relativ in sich als Dasein geschlossen, aber ungeschlossen, sofern es nur durch anderes und in bezug auf anderes Dasein möglich ist –, es entsteht und vergeht, hat Anfang und Ende in einer objektiven Zeit, während es selber seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum hat und, in beiden erfüllt und bewegt, nicht darüber hinausgelangt – es ist Drang, Trieb, Begehren, will sein Glück, erlebt Augenblicke der Vollkommenheit und den tötenden Schmerz – es steht in der Unruhe des Kämpfens, sich zu behaupten, sich zu erweitern und jenes ungreifbare Glück zu erreichen – es ist je einmaliges, einzelnes Dasein, in das es, zum Bewußtsein erwacht, hineinblickt wie in eine Unendlichkeit unergründlichen Dunkels – es könnte auch nicht da sein und wird sich des Geheimnisses des Zufalls, daß es als dieses da ist, bewußt.

Wir beziehen das Dasein unwillkürlich auf ein Verengtes, den lebendigen Leib, die Innerlichkeit des Erlebens, die Subjektivität des Wahrnehmens eines Außen durch ein Innen, das Finden und Hervorbringen einer Umwelt. Aber wir verlieren das Staunen

nicht vor dem »ich bin da«. Unsere Besinnung soll das Geheimnis weder verschleiern noch bewegungslos stehen lassen.

5. *Geist* sind wir als das Umgreifende, als das wir durch Phantasie Gebilde entwerfen und in Werken die Gestalten einer sinnerfüllten Welt verwirklichen. Er ist unterschieden von der rationalen Berechenbarkeit und dem Machen von Werkzeugen und Maschinen durch das Bewußtsein überhaupt. Im Gegensatz zum Dunkel des Irrationalen des Daseins aber ist er das Offenbarwerdenlassen in der Bewegung des Verstehens und Verstandenwerdens.

Das *rationale* Verstehen trifft den Sinn des vom Bewußtsein | überhaupt Gedachten. Das *psychologische* Verstehen trifft die Daseinsmotive. Das *geistige* Verstehen trifft die Sinngehalte, die im schöpferischen Hervorbringen gefunden werden als ein entgegenkommendes Gültiges. *115*

Die Gehalte werden mitteilbar, indem der Geist sich des gegenständlich Wißbaren, des sinnlich Anschaubaren, des zweckhaft Getanen als der ihn aufnehmenden Medien bedient. Er wird darin (Sinnlichkeit, Gegenstand, Zweck übergreifend) schauend seiner Gehalte inne.

Das Subjekt des Geistes ist die Phantasie. Sie spielt in ihren Schöpfungen. Sie schafft die Bedeutungen. Sie macht greifbar in Symbolen. Sie gibt allem, was sein kann, Sprache. Das Subjekt des Geistes ist nicht das »ich denke« des Bewußtseins überhaupt, sondern das jeweils unvertretbare Individuum, das sich in der persönlichen Gestalt von einem unpersönlichen Objektiven ergriffen weiß.

Das Objekt des Geistes ist das im Schaffen nicht eigentlich Geschaffene, sondern Gefundene. Diese seine objektive Form ist die Macht eines zusammenhaltenden Ganzen, wirksam durch Ordnung, Grenzsetzung und Maß.

Die Phantasie des Geistes, als nur subjektive chaotisch, bewältigt als objektive die Realität unseres Daseins, die Endlosigkeit des Denkens und ihre eigene Fülle dadurch, daß sie alles zu einem jeweilig Geschlossenen werden läßt. Seine umgreifende Wirklichkeit eignet verstehend an, gliedert ein, aber scheidet das jeweils Fremde aus.

So verwirklicht der Geist als Ganzheit eine je von ihm durchdrungene Welt im Kunstwerk und in der Dichtung (geschlossen gewordenes Unendliches), im Beruf, im Bau des Staates, in den Wissenschaften (offen im unendlichen Fortschritt).

Das Ganze heißt Idee. Geschlossen ist sie die eigentliche Idee des Geistes (die Hegelsche Idee). Offen ist sie die Vernunftidee (die Kantische Idee). Dort ist sie als unendliche, aber geschlossene Vollendung und Vollendbarkeit. Hier ist sie die unendliche Aufgabe, die, im vorwegnehmenden Gegenwärtigsein ihres Gehalts, unabschließbar ins Offene drängt.

6. *Existenz:* Das daseiende Leben, das »ich denke« des Bewußtseins überhaupt, die schaffende Phantasie des Geistes gehören, obgleich auseinander unableitbar, zusammen. Geist ist nicht ohne denkendes Bewußtsein überhaupt und ohne lebendiges Dasein möglich. Nur das Dasein scheint – im Leben der Tiere, nicht im Menschen | – ohne *116*

die beiden anderen Umgreifenden dessen, was wir sind, sein zu können. Denn die objektive Phantasie des Lebendigen in seinen Gestaltungen ist nur ein Analogon der Phantasie des bewußten Geistes. –

Mit diesen drei Ursprüngen sind wir noch nicht das, was wir sein können. Es überfällt uns ein Ungenügen:

Dasein ist das zerrinnende Leben aus nichts in nichts. Nach dem Jubel des sich einen Augenblick vollendenden Lebens, nach dem Schmerz der Hinfälligkeit überfällt es die Langeweile der Wiederholung und das erschreckende Wissen, als Dasein schon den Keim des Verderbens in sich zu haben.

Bewußtsein überhaupt denkt endlos auch das Gleichgültige. Nach der Befriedigung an zwingender Richtigkeit ergreift es die Öde des bloß Richtigen.

Geist kann in dem Zauber seiner Schöpfungen die Herrlichkeit von Seifenblasen sehen. Die Fülle der in der Phantasie sich abschließenden Harmonie kann den Bruch aller Vollendung an der Realität erfahren. Der Reichtum der sich häufenden Ganzheiten wird schal, die Freiheit des schönen Spiels zur Spielerei. –

Wir sind mit den drei Umgreifenden noch nicht wir selbst, bleiben ohne Führung, gewinnen keinen Boden. Oder sind sie alles? Bin ich am Ende nirgends ich selbst? Ist die Grenze der drei (Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist) nur die Leere des Nichts? Falle ich in diesen Abgrund? Bin ich nur der rücksichtslose Eigenwille meines lebendigen Daseins, nur ein vertretbarer Punkt richtigen Denkens, nur das Blühen eines Geistes in schöner Täuschung?

Der Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der ich mir entgegenkomme, das, als was ich frei mich selbst hervorbringe, indem ich mir geschenkt werde, ist in jenen drei Umgreifenden, wenn sie nichts als diese sind, verschwunden. Diesen Grund aber, diese Freiheit, dies, daß ich ich selbst sein, mit anderem Selbst in Kommunikation ich selbst werden kann, nennen wir mögliche Existenz.

Existenz ist in keiner Anschaulichkeit als solche zu beobachten. Während Dasein ist als Realität der biologischen Erscheinung, das Bewußtsein überhaupt sich zeigt in den aufzeigbaren Kategorien und Methoden des Denkens durch das Werk der Wissenschaften, der Geist sichtbar ist in seinen Schöpfungen, hat Existenz keine zu ihr gehörende faßbare Objektivität. Sie ist auf die drei Weisen des Umgreifenden, als ihr Me-
117 dium der Erscheinung angewiesen. Existenz | kann nicht Objekt werden, daher nicht Gegenstand einer Wissenschaft (wie Leben, Denken, Geist). –

In den drei Weisen gibt es eindeutige Mitteilbarkeit. Existenz kann sich in diesen drei Medien nur indirekt mitteilen. Daher gibt es die unbestimmbare Grenze der Mitteilung und die unbegreifliche Kommunikation. Zur existentiellen Mitteilung gehört das unbeabsichtigte Schweigen als erfülltes Schweigen, in dem in der Tat die verläßlichste Kommunikation erfolgt. Darum gibt es in ihr auch durch Unoffenheit und absichtliches Schweigen den Verrat, der jedoch niemals objektiv nachweisbar ist und niemals vorgeworfen werden kann. Im Augenblick, in dem man ihn beim Partner

feststellen möchte, begeht man selbst den Verrat, der darin liegt, daß man nicht offen bleibt, nicht bereit, daß man aus der Situation in der Zeit ein Endgültiges macht. Etwas ganz Anderes als absichtliches Schweigen (als absichtliche, auf das Schweigen und bloße Andeuten ein Verstehen und Antwort erwartende, daher fälschliche indirekte Mitteilung) ist die stumme Weise des Nichtmitteilenkönnens, die sich selbst wie dem anderen nicht sagen kann, was ist, sehnsüchtig und ratlos und ohne Sprache bleibt. Aber dies Schweigen kann eine Tiefe gegenwärtig werden lassen, die durch direkte Mitteilung, weil sie nicht möglich ist, auch nicht bestätigt zu werden braucht. Sie ist beschränkt auf die intimste Gemeinschaft. In der Welt gewinnt Erscheinung nur das, was mitteilbar ist, was Sprache wird. Sonst ist es in der Welt wie nichts, bleibt außer der Welt auch dann, wenn es in seinen Folgen aus der Intimität der Kommunikation heraus vielleicht außerordentlich, aber unnachweisbar sich zeigt. Was in indirekter Mitteilung geschieht, kann bei objektiver Erörterung geleugnet werden. Es darf nicht erwartet werden. Aus ihr kann nichts gerechtfertigt werden.

Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist zeigen sich ohne weiteres, wir brauchen uns in ihnen nur dessen zu vergewissern, was wir schon sind. Die Vergewisserung der möglichen Existenz aber ist selber schon ein Moment des Erscheinens eines Andersgewordenseins, einer Umkehr. Jener Weisen inne zu werden, brauchen wir nicht anders zu werden. Existenz aber ist nicht von gleicher zwingender Gegenwärtigkeit wie jene. Existenz kann ausbleiben, aber bezeugt sich auch dann noch durch eine Unruhe, die aus der Verlorenheit zurückdrängt. –

Wir vergewissern uns jedes Umgreifenden nur dadurch, daß wir es sind, der Existenz aber dadurch, daß wir sie sein können. Sie muß | der Möglichkeit nach in uns wach sein, *118*
wenn wir von ihr, sie umkreisend, sprechen. Umkreisen wir, was Existenz sei:

1) Existenz ist *nicht Sosein, sondern Seinkönnen,* das heißt: ich bin nicht Existenz, sondern mögliche Existenz. Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir.

Existenz steht ständig in der Wahl, zu sein oder nicht zu sein. Ich bin nur im Ernst des Entschlusses. Ich bin nicht nur da, nicht nur der Punkt eines Bewußtseins überhaupt, nicht nur der Ort geistiger Schöpfungen, sondern in diesen allen kann ich ich selbst oder in ihnen verloren sein.

2) Schon das Bewußtsein überhaupt ist das Dreisein: das *Subjekt* des »ich denke« ist auf *Gegenstände* gerichtet und ist darin auf sich selbst bezogen im *Selbstbewußtsein*.

In dieser Struktur liegt existentiell eine tiefere: Existenz ist das *Selbst, das sich zu sich selbst verhält* und *darin* sich *auf die Macht bezogen* weiß, *durch die es gesetzt* ist (Kierkegaard).[124]

Sie ist Freiheit (nicht die Freiheit der Willkür des Daseins, nicht das Einstimmen in die Richtigkeit des Bewußtseins überhaupt, nicht die in Ordnungen des Geistes schaffende Phantasie) auf eine unfaßliche Weise: sie ist Freiheit, die nicht durch sich selbst ist, sondern die sich ausbleiben kann. Sie ist Freiheit nicht ohne die Transzendenz, durch die sie sich geschenkt weiß.

Der Ort der Transzendenz oder die Transzendenz selbst ist das Allumgreifende und als solches Verborgene, das für Existenz und allein für Existenz in der Erfahrung ihrer Freiheit Wirklichkeit ist. Existenz ist nicht ohne Transzendenz. Dies ist gleichsam die Struktur der Existenz, abgesehen davon wie Transzendenz im Raum des Bewußtseins überhaupt und des Geistes auch immer vorgestellt und gedacht wird.

3) Existenz ist als der *je Einzelne,* als dieses Selbst, unvertretbar und unersetzbar.

In den Kategorien »das Allgemeine und das Individuum« scheint die Existenz als das Individuum bestimmt. In den Kategorien »Wesen und Wirklichkeit« (essentia und existentia) scheint die Existenz als Wirklichkeit bestimmt. In diese Kategorien aber ist der Sinn der Einzigkeit und Unvertretbarkeit hineinzunehmen.

Das geschieht nicht, wenn das Allgemeine und das Wesen als das Erste, Bleibende, eigentlich Seiende gilt, und das Einzelne als verschwindender Fall. Wenn man aber um-
119 kehrt und sagt: das erste ist | die Existenz, sie geht dem Allgemeinen, dem Wesen vorher – so ist auch das falsch, sofern der Einzelne er selbst nur durch das Allgemeine ist.

Sowie man unter Existenz den Gegenstand der Erfahrung als die Realität des Individuellen, der Einzeldinge versteht, die in der Welt vorgefunden werden, so ist das nicht die Existenz des Selbstseins, sondern das brutale Vorhandensein von Einzelnem in der Welt, das als Existenz fälschlich verklärt wird. Das Faktum ist noch nicht »Existenz«.

Das »individuum est ineffabile« gilt für beides. Aber die »Existenz« ist nicht Einzelding, dessen Realität als objektiver Gegenstand unendlich ist, sondern Wirklichkeit, die als Aufgabe ihrer selbst unendlich ist. Existenz ist nicht nur Vorgang in der Welt, sondern Ursprung von anderswoher, der in der Welt zur Erscheinung kommt.

Sowie man die Existenz als das Umgreifende des je einzelnen umgreifenden Daseins nimmt, blickt man zwar tiefer als im bloßen Anschauen des gegenständlich vorkommenden Faktischen. Aber Dasein ist noch nicht Existenz. Daß ich da bin, dies Sichfinden als Leben in der Welt, ist noch nicht die Selbstvergewisserung der Existenz.

Sowie ich mein Entscheidenkönnen bemerke, nicht bloß als Wahlfähigkeit der Willkür im Dasein, sondern als die Möglichkeit des Entschlusses, durch dessen Notwendigkeit ich ich selbst bin, sehe ich im Grunde dieses Entscheidenkönnens die mögliche Existenz: was ich bin, das werde ich durch meine Entscheidungen. Wenn ich aber die Freiheit der Existenz schon in der Willkür sehe oder in der Bejahung des richtig Gedachten, so habe ich die existentielle Freiheit verfehlt. Denn die Wahl im Seinkönnen der Existenz heißt: eigentlich sein können vor der Transzendenz. Eine Schöpfung seiner selbst aus dem Nichts der Willkür oder der allgemeinen Richtigkeit ist phantastisch.

Denn wenn das Seinkönnen der Existenz als absolutes Sein verstanden wird, als ob es aus dem Nichts durch seine Wahl erst Sein und dieses Sein würde, so widerspricht dies der geschichtlichen Grunderfahrung: Existenz ist Seinkönnen des Entschlusses im Sichgeschenktwerden, nicht aus dem Nichts, sondern vor der Transzendenz.

Im Rahmen der Kategorien von essentia und existentia und des Allgemeinen und des Individuums wird also dann eine falsche kategoriale Simplifikation gefunden, wenn die Existenz ins Dasein, in die Willkür, in die Zustimmung zum Allgemeingültigen gesetzt wird. Dann wird sie als sie selbst fallengelassen in das Nichts. Die Existenz | selbst ist mehr. Sie kann mit Kategorien nie angemessen getroffen werden. Was »ich 120
bin« heißt, wenn darin mögliche Existenz (nicht nur Dasein) liegt, und was ihre Bezogenheit auf Transzendenz bedeutet, das spricht Dante aus[i] von der Seligkeit der Engel, in denen kein Rest der möglichen, sondern nur wirkliche Existenz ist (für uns nur ein Gleichnis): »In ihnen kann der Glanz Gottes rückglänzend sagen: ich bestehe (subsisto).«[125] Subsistere ist synonym mit existere. Der Satz will sagen: nicht »ich bin da«, unbezüglich, sich selbst genügend, sondern das »ich bin« (subsisto), auf Transzendenz bezüglich, trifft, was wir seit Kierkegaard Existenz nennen.

4) *Die Existenz ist geschichtlich*. Dasein und Geist sind geschichtlich als bloße Vielfachheit des endlos Besonderen im Werden durch Kausalitäten und Verstehbarkeiten, die ins Unendliche, niemals abgeschlossen, erforschbar sind (objektiv historisch), dann als für sich begründet durch ein Schon-vorher-sein in dieser Besonderheit des Überkommenen in dieser Situation (subjektiv geschichtlich). Die Geschichtlichkeit der Existenz aber ist das Übernehmen der Gestalt des Daseins, des Geistes, des Bewußtseins überhaupt, an die sie als diese gebunden ist. Existenz durchdringt das Dasein in seiner Zufälligkeit, dieses zu mir Gehörende, das ich in seiner Objektivierung zugleich erkennen kann (ins Unendliche). Bin ich aber existentiell in der Zeitlichkeit des Daseins, so bin ich zugleich darüber hinaus. Existenz im Kleid ihrer zeitlichen Verwirklichung ist Geschichtlichkeit, die (im Unterschied von der objektiven und subjektiven Geschichtlichkeit von Dasein und Geist) die Koinzidenz von Zeitlichkeit und Ewigkeit ist. Im Unterschied von Geschichte als dem bloß Vergehenden mit der Kontinuität und mit dem Abreißen von Überlieferungen ist Existenz das Zusichkommen des Selbst in der Zeit als ein Gegenwärtigwerden von Ewigem.

5) *Existenz ist nur in Kommunikation von Existenzen*. Als sich isolierendes Fürsichsein ist Selbstsein nicht mehr es selbst. Es kommt zu sich nur, wenn, in der Kommunikation mit anderem Selbst, dieses zu sich kommt. Daher gehört zur Existenz die kämpfende Liebe. In ihr verzichtet der Mensch auf die bloße Selbstbehauptung, holt sich aus jedem Zorn wieder heraus, bändigt den Stolz des Verletztseins. Denn in keiner sich isolierenden Wahrheit ist noch Wahrheit.

6) *Ich kann nicht durch Wissen, daß ich existiere, wirkliche Exi|stenz sein*. Will ich es 121
wissen, so verschwinde ich als Existenz. Alles in bezug auf Existenz Gesagte, Getane, Gestaltete bleibt indirekt. Das Indirekte ist nicht eine Veranstaltung, die ich unternehme, sondern bleibt die unüberwindbare Indirektheit auch vor mir selbst. Nur im

i Paradies 29, 15.

rückhaltlosen Willen zu jeder möglichen Direktheit, zum Aufheben jeder Indirektheit, wird die Indirektheit wahr.

Daher wird unter Menschen immer auch wieder das Bewußtsein auftreten: das Wesentliche ist noch nicht gesagt, das Eigentliche noch nicht getan. Nicht weil es versäumt wäre, sondern weil auch dann, wenn alles möglich Scheinende gesagt und getan wurde (was nie geschehen kann), es doch nie ausreicht.

7) Existenz, *weil sie sich geschenkt weiß,* ist *im Grunde verborgen*. Warum liebe ich? Warum glaube ich? Warum bin ich entschlossen?

Diese Fragen sind nie, mag man noch so viele Voraussetzungen, Bedingungen, Motive des Erscheinens in der Welt angeben, beantwortbar. Jede Antwort macht die radikale Unbeantwortbarkeit bewußt.

Es gibt zwar kein sinnvolles Verbot zu fragen, wohl aber die Erfahrung des Klarwerdens: die Wirklichkeit der Existenz ist für unser Erkennen grundlos.

Was sich so in seiner Grundlosigkeit zeigt, ist Ursprung für uns, aber kein Gegenstand, keine Feststellbarkeit, keine Sichtbarkeit.

Will man etwa abwehren: man solle nicht durch Reflexion an das Unergründbare rühren; – Frage und Forschung zerstörten hier das, was wirklich sei; – so ist vielmehr umgekehrt zu sagen: das Eigentliche offenbart sich in seiner Verborgenheit nur um so entschiedener dem Denken (wenn es philosophisch, nicht abstrakt und nicht rationalistisch ist): das wesentliche Bleibende, quer zur Zeit – es ist unantastbar – mit dem Denken (im inneren Handeln) kommt es nur wirksamer hervor; zwar ist die Unmittelbarkeit des Vergänglichen der Zersetzung durch Frage und Reflexion ausgesetzt, aber durch Denken im Sich-selbst-offenbar-werden wird das Ursprüngliche nur wirklicher in der Erscheinung.

7. Welt und Transzendenz: Das Umgreifende, das das Sein selber ist, umgriffen von dem, was wir als Umgreifende sind, heißt Welt und Transzendenz.

Für das natürliche Verhalten sind sie das erste. Sie sind nicht von uns hervorgebracht. Sie sind nicht bloßes Ausgelegtsein durch die Auslegung, die wir vollziehen.
122 Sie bringen uns hervor, die wir ein | winziger Teil der Welt, ein verschwindend Vorübergehendes in ihr sind, und die wir als Existenz uns nicht durch uns, sondern durch die Transzendenz gesetzt wissen.

Das Umgreifende, das das Sein selbst ist, ist zugleich ein solches, das auf keine Weise für uns Objekt wird.

In der Welt gehen wir nach allen Seiten und finden in ihr ins Unendliche die uns erkennbaren Dinge. Die Welt selber im ganzen ist nicht verstehbar und nicht ihr angemessen denkbar; sie ist für unser Wissen kein Gegenstand, sondern nur eine Idee als Aufgabe für das Forschen.

Die Transzendenz aber erforschen wir überhaupt nicht, wir werden von ihr – im Gleichnis gesprochen – berührt und berühren sie als das Andere, das Umgreifende alles Umgreifenden.

b. Besinnung auf die Weise dieses Grundwissens

1. *Rückblick:* Die Grunderfahrungen des Sichfindens in der Welt waren diese: *Ich bin da* in meiner Umwelt, unter den Mächten und Kräften in Raum und Zeit, mich behauptend und erliegend.

Ich bin denkend. Es gibt die zwingende Richtigkeit für das Denken im Bewußtsein überhaupt.

Es erwächst eine Welt der Phantasie, an mich herankommend und durch mich hervorgebracht: *ich bin Geist*.

Das Gesamte aus diesen drei Ursprüngen ist die *Welt*. Sie tut der Frage, wie ich mich in der Welt finde, aber nicht genug. Denn ich bin mir meiner Freiheit bewußt, in der ich zu mir komme als mögliche *Existenz*. Im Bewußtwerden meiner Freiheit wird mir die Macht gewiß, von der ich mir in meiner Freiheit geschenkt werde, die *Transzendenz*. Ich bin nicht durch mich selbst. Ich habe mich nicht selbst geschaffen.

Es ist der Sprung zwischen Immanenz und Transzendenz: dort Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist und Welt – hier Existenz und Transzendenz.

2. *Die Eigenständigkeit der Ursprünge:* Es kommt darauf an, der Ursprünglichkeit der Grunderfahrungen sich bewußt zu werden. In jeder Weise des Umgreifenden vergewissern wir uns eines solchen Ursprungs, den wir nicht auf anderes zurückführen können.

Zur Klarheit unseres Selbstbewußtseins und Seinsbewußtseins | (beide voneinander untrennbar) müssen wir jede Weise des Umgreifenden spüren, uns ihr hingeben, sie in uns erwecken. *123*

Alles Umkreisen und Wahrnehmen der Erscheinungen, alles Hinweisen setzt diese Grunderfahrungen voraus, die ihrerseits durch solche Erhellung gesteigert werden. Aber die Vergewisserung des Grundwissens trifft nur die Form der Grunderfahrungen. Erst mit ihrer Erfüllung werden sie wirklich werden.

3. *In jeder Weise des Umgreifenden hat Wahrheit einen ihr eigentümlichen Sinn:* im *Bewußtsein überhaupt* den der zwingenden Allgemeingültigkeit für jedes »ich denke«; – im *Dasein* den der Erfüllung von Leben, Selbstbehauptung, Glück und Sichdarstellen von je diesem einzelnen Dasein; – im *Geist* den der Bewegung des Sinnverstehens (im ursprünglichen Auslegen und hervorbringenden Finden der Gestalten) und des Verstehens des Verstandenen (in der Auslegung der Auslegungen); – in der *Existenz* den des Identischwerdens mit dem Ursprung in der Unbedingtheit des geschichtlichen Entschlusses durch die ins Unendliche sich vertiefende Wiederholung der Liebe und der Vernunft.

In der *Mitteilung* der Wahrheit vollzieht sich Verständigung oder Abstoßen: im *Bewußtsein überhaupt* die Gemeinsamkeit zwingender Erkenntnis zwischen den vertretbaren Punkten; – im *Dasein* die Interessen der Selbstbehauptung und Selbsterweiterung, wenn sie koinzidieren oder sich ausschließen; – im *Geist* die Gemeinsamkeit der freien, unverbindlichen Lust im Spiel der Formen der Gestalten, Bewegungen, Vorstel-

lungen, der Gebärden und des Benehmens; – in der *Existenz* das kommunikative liebende Kämpfen oder die kämpfende Liebe zwischen Menschen, die unvertretbar jeder als sie selbst da und mit dem anderen in der Ewigkeit verbunden sind.

In jeder Weise des Umgreifenden entscheidet eine andere Wahrheit. Haben sie einen gemeinsamen Grund? Wenn ja, dann im Umgreifenden aller Umgreifenden, in der Transzendenz.

4. *Sinn des Grundwissens:* Das Grundwissen dessen, wie wir uns in der Welt finden, verzichtet auf ein Totalwissen, das es nicht gibt.

Daher dient solches Grundwissen nicht zum Ausgangspunkt einer Deduktion zwecks Ableitung aller Dinge. Es dient vielmehr als Werkzeug zu Unterscheidungen in der je besonderen Situation theoretischer Forschung oder lebendiger Praxis.

Das Grundwissen vermag seinen Sinn zu erfüllen nicht durch eine lernbare Me-
124 thode, sondern durch die Kraft der Fragestellung, die | jedesmal zu einem neuen Finden des je Besonderen führen muß. Es lehrt Verwechslungen und Verwirrungen meiden in der Ursprünglichkeit selber, die wir sind und sein können. Das Grundwissen erhellt durch kritische Unterscheidung dort, wohin zulänglich definierte Begriffe nicht reichen. Es fördert die Klarheit unseres Lebens. Es vollzieht eine Auflockerung in unserem Bewußtsein und erzeugt Offenheit.

5. *Die Unangemessenheit der unvermeidlichen Objektivierung im Sprechen vom Umgreifenden.* – Alles, was objektiv wird, liegt im Umgreifenden, das selber nicht Objekt ist. Das Umgreifende, das Subjekt und Objekt in sich faßt, also weder Subjekt noch Objekt ist, wird aber, wenn wir von ihm sprechen, selber zum Objekt unseres Denkens. Im Denken des Umgreifenden müssen wir es unausweichlich einen Augenblick zum Objekt machen, weil wir aus der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht heraus können. Indem wir denken, sind wir immer schon wieder in ihr darin.

Ein sachlich gegenständliches Meinen soll mit sich selber über sich hinaus sein in dem, worin es gegründet ist. Wir sprechen von etwas, das als Gegenstand nicht das zeigt, was durch ihn gegenwärtig werden soll.

Wir können nur in Gegenständlichkeiten sprechen. Ungegenständliches Sprechen und Denken gibt es nicht. Aber im Gegenständlichen und im Subjekt schwingt mit ein Übergegenständliches und Übersubjektives. Haften wir am Gegenständlichen als solchem, so geht unser Denken alsbald sinnlose Bahnen ins Endlose, Gehaltlose.

Wir denken daher das Umgreifende mit der Absicht, dieses Objektivierte, Vergegenständlichte rückgängig zu machen. Durch das zwar fälschende, aber unumgängliche Verfahren selber möchten wir uns des Umgreifenden vergewissern. Versuchen wir, das Umgreifende zu vergegenwärtigen, das wir sind, das aber als Gegenstand der Erkenntnis nicht erreichbar ist, das vielmehr auch im Medium des Gegenständlichen für uns, die wir alles übergreifen, vorkommt, so vollziehen wir ein Denken, das uns ständig zugleich nimmt, was es zu geben scheint. Wir müssen es denken im Gegenständlichen, aber als Gegenstand verschwindet es.

Das ist die Paradoxie, daß wir, das Umgreifende denkend, doch im Denken, also in der Spaltung bleibend, es als ein Gegenständliches denken, während wir das Umgreifende meinen. Dieser Versuch ist der einzig mögliche, im Bewußtsein der Grenze, die man denkend | nicht überschreiten kann, trotz dieser Grenze sich dessen zu vergewis- *125*
sern, was ist, ohne Gegenstand zu werden. Dadurch, daß es offenbar wird, ist es vielmehr immer Gegenstand (Objekt) und Ich (Subjekt) zugleich.

Wird die Objektivierung eines Umgreifenden festgehalten, so ist der philosophische Sinn des Gedankens verschwunden. Zum Beispiel: Es geschieht die Objektivierung der Existenzerhellung zu einem Wissen von Existenz. Dann werden die als Anruf zum Freiseinkönnen entwickelten Begriffe verkehrt zu einem Mittel, Menschen (menschliches Handeln und Denken) existentiell beurteilend zu subsumieren. Dann will einer töricht wissen, ob er auch wirkliche Existenz sei. Dann wird das innere Handeln, als das und für das das existenzerhellende Philosophieren erfolgt, aufgehoben zugunsten eines vermeintlichen (wenn auch phantastischen) Wissens von etwas, dann wird die Philosophie zu einer Art Psychologie.

6. *Die Paradoxien des wechselweisen Sichumgreifens*. – In der Vergegenwärtigung des Umgreifenden geraten wir also sogleich wieder in die Subjekt-Objekt-Spaltung. Aber nicht nur dies. Sie wird uns auch noch zum Leitfaden der Gliederung dessen, was der Gedanke des Umgreifenden trifft. Das Umgreifende, das wir sind, stellt sich gegenüber dem Umgreifenden, das das Sein selber ist: das eine Umgreifende umgreift das andere. Vom umgreifenden Sein her wird umgriffen das Sein, das wir sind. Vom Umgreifenden, das wir sind, wird das Sein umgriffen.

Dieses wechselweise Umgreifen – das eine Umgreifende, das im Ausgesagtwerden sich sogleich wieder in die unausweichliche Doppelheit aller Denkbarkeiten fangen lassen muß –, wird auf großartig einfache Weise von Dante ausgesprochen, als er das Verhältnis Gottes zu den ihn umgebenden Engelchören vor Augen hat: Gott, der »von dem, was er umschließt, selbst umschlossen scheinet«, oder dasselbe: »umschlossen scheint's von dem, was es umschließt«.[i126]

| *c. Vernunft* *126*

Der Weisen des Umgreifenden sind *viele*. Nur die Formel vom Umgreifenden alles Umgreifenden trifft, aber erreicht nicht das Eine.

1. *Die Vielfachheit und Unabschließbarkeit*. – Jede Weise des Umgreifenden läßt in sich wieder eine Vielfachheit erscheinen. Dasein und Geist sind in der unübersehbaren Individualisierung unendlich vieler. Das Bewußtsein überhaupt ist zwar dem Sinne nach eines, aber in der Erscheinung gebunden an die Zahllosigkeit der an ihm teilnehmenden denkenden Punkte. Existenz ist in dem Zueinander und Gegeneinander vie-

i Paradies 30, 12.

ler Existenzen. Die Welt ist zerrissen in die Mannigfaltigkeit der Aspekte, Erforschbarkeiten, Gegenstandssphären. Die eine Transzendenz spricht in der Vielfachheit der geschichtlichen Erscheinung der Chiffern für die sie hörenden und sehenden Existenzen und ist, als das Eine der Wirklichkeit selbst, unzugänglich.

Die Weisen des Umgreifenden schließen sich für uns nicht zu einem geschlossenen Organismus eines einen Ganzen. Wir sehen in ihnen nicht die Harmonie einer Vollendung. Ihre Vergegenwärtigung ist *nur ein Werkzeug,* uns im Sein, in dem wir uns finden, nach den Weisen seiner Gegenwärtigkeit zu vergewissern.

Wir begreifen mit ihnen die Unabschließbarkeit des Ganzen und die Unlösbarkeit des Problems des einen Ganzen für unser Erkennen.

Wir sehen die radikalen Widersprüche. Wir mögen sie in allen Weisen der Dialektik (entweder in der im Widerspruch der Paradoxie sich öffnenden, oder in der im Kreis der Vollendung sich schließenden, oder in der im Streit sich bewegenden Dialektik) uns vor Augen bringen. Es bleiben die radikalen Spannungen. Wir gelangen an den Grenzen zum Äußersten einer jeden Weise des Umgreifenden.

Das Werkzeug weitet unser Bewußtsein aus in jede mögliche Sinndimension, aber es ist als Werkzeug selber unabgeschlossen.

2. *Der Wille zum Einen.* – Indem wir dies alles aussprechen, fühlen wir doch den untilgbaren Willen zum Einen, dorthin, wo alles zu allem gehört, miteinander in Verbindung steht, wo nichts umsonst, vergeblich, überflüssig ist, wo nichts herausfällt und nichts vergessen wird.

Das Ziel ist als erreicht für uns nicht denkbar und nicht vorstellbar. Es vorwegnehmend zu behaupten, zerstört es.

Aber, daß wir den Traum des Einen entwerfen und dabei scheitern, hebt nicht auf,
127 daß er geträumt wird, und daß er für uns ein | Gewicht hat, als ob sein Gegenstand wirklich, er selber ein Wahrtraum wäre. Da diese Wirklichkeit aber doch nur im Traum besteht, haben wir in uns ein anderes: die Vernunft, die uns ständig bewegt, das Band zu finden, und die uns beschwingt, es zu verwirklichen, im kleinsten Umkreis dessen, in dem wir da sind, im weitesten Horizont dessen, was wir als möglich denken und dadurch fördern können.

Ist die Transzendenz das Umgreifende alles Umgreifenden, die Existenz der Boden, so die Vernunft das in der Zeit sich verwirklichende Band. Sie setzt sich dem Zerfallen entgegen. Was immer uns als getrennt entgegenkommt, und was wir im Denken trennen, und was sich in radikalen Unvereinbarkeiten abzustoßen scheint, das soll aufeinander bezogen werden. Wir sehen unsere Aufgabe, die Aufgabe der Philosophie darin, auf den Weg des Verbindens, der Kommunikation zu gelangen. Alle Weisen des Umgreifenden, im Sein selbst umgriffen von der Transzendenz, werden in uns umgriffen vom Band aller Weisen des Umgreifenden, der Vernunft.

3. *Wesen der Vernunft.* – In der Philosophie ist das Höchste die Vernunft, die doch für sich allein nichts ist.

In jeder Weise des Umgreifenden treten Kräfte auf, die zum Durchbruch drängen, als ob Fesseln wären, in deren Zerreißen erst die Wahrheit sich zeige.

Die Vernunft aber ist das umgreifende Band, das, was auseinanderfallen will, uns vereinigen läßt. Sie weist den Weg, auf dem wir bauend verwirklichen.

Sie ist, wie in der Transzendenz das Umgreifende alles Umgreifenden ist, so in der Immanenz das, was allem voraus ist, das sich verabsolutieren möchte. Sie läßt kein absolutes Auseinanderfallen, kein Zerrissenbleiben, das endgültig wäre, zu. Sie will nicht dulden, daß etwas unwiderruflich durchbräche, aus dem Sein herausfiele, ins Bodenlose versänke und verschwände.

4. *Vernunft ist kein System*. – Das aber, was jeden Durchbruch wieder auffangen kann, ist für uns keine gegebene Ordnung, die als ewig feststehende erkannt werden könnte. Es ist kein Gebäude, das, wie wir es auch fänden, doch immer zu sprengen wäre. Es ist kein System, das, wie es auch konstruiert würde, doch überschritten werden müßte. Für uns, in der Zeit, in allen Weisen des Umgreifenden, ist die Vernunft werdend, aber so, daß sie sich in einer Ewigkeit, die ist, zu finden meint.

Alle möglichen und wirklichen Standpunkte, auch das Vernunft|lose und Ver- *128*
nunftwidrige, gewinnen gleichsam ihren Ort in dem Raum, der selber kein Standpunkt mehr ist.

5. *Vernunft ohne Subjekt-Objekt-Spaltung*. – Wie ist denn im Umgreifenden der Vernunft das Subjekt-Objekt-Verhältnis? Was ist hier Subjekt, was Objekt in der Spaltung? Die Antwort muß sein: Hier ist die Struktur grundsätzlich anders als in allen Weisen des Umgreifenden. Die Vernunft tritt in alle Weisen der Subjekt-Objekt-Spaltung mit ein, aber in sich selbst ist sie ohne solche Spaltung. Daher ist sie wie nichts, wenn sie nicht in den Medien der anderen Weisen des Umgreifenden zur Wirklichkeit kommt. Sie findet nicht eine neue andere Objektivität als ein neues Subjekt, das dieser gegenüberstände.

Sie wirkt im Bunde mit der Existenz, die ihr den Ernst verleiht. Sie ist Bewegung in der Welt, gezogen von dem Einen, das über alles Denkbare hinaus ist und worauf alles gerichtet ist.

6. *Vernunft und Verstand*. – Verstand ist noch nicht Vernunft. Daß im Sprachgebrauch verständig und vernünftig kaum unterschieden werden, erschwert die philosophische Formulierung dessen, was der Mensch als Mensch denkend tut oder doch zu tun vermag.

Der Verstand bestimmt, fixiert, beschränkt und macht dadurch klar und deutlich. Die Vernunft öffnet, bewegt, kennt kein Ausruhen in einem Gewußten.

Aber die Vernunft tut keinen Schritt ohne Verstand. Sie will die unablässige Erweiterung des Bewußtseins überhaupt. Sie gibt den Verstand nirgends preis. Verstandesverachtung ist zugleich Vernunftverachtung. Unter dem Antrieb der Vernunft kann der Verstand durch sich selbst sich überschreiten, indem er bis an seine Grenzen dringt, an denen der Überschritt stattfindet, der den Verstand weder verläßt noch vergißt, sondern mit ihm mehr als Verstand, eben Vernunft ist.

7. *Vernunft ist das Philosophieren*. – Das klingt außerordentlich. Ist Vernunft vielleicht eine Imagination wie so manche Träume der Philosophie? Wird hier einem Ungreifbaren nicht Unmögliches aufgebürdet? Wird nicht nach der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden in der Immanenz und in der Transzendenz, nach der Erörterung dessen, was ist und was wir sind, noch einmal ein Schritt getan dorthin, wo von einem Bande die Rede, aber in der Tat nichts ist? Es scheint uns der Atem auszugehen, wo nicht einmal mehr ein Objekt und ein Subjekt einander gegenüberste-
129 hen. Denn nicht so, wie | das »ich denke« dem Gedachten, wie Dasein der Umwelt, wie Phantasie der geistigen Gestalt, wie Existenz der Transzendenz gegenüberstand, steht hier Vernunft einem Vernunftgegenstand gegenüber.

Und hier in der Unfestigkeit soll alles Philosophieren einen festen Punkt haben, wo doch kein Nagel ist, an den man die Dinge hängen kann, wo nur Bewegung ist und kein Substrat, wo unfaßlich ist, was alles fassen soll?

In der Tat: Hier in diesem Umgreifenden liegt der Raum der Bewegung, in die zu gelangen Aufgabe des Philosophierens ist. Aber es kann sich hier im luftleeren Raum nicht erfüllen, sondern tritt ein in alle Weisen des Umgreifenden, deren Gehalte erst klar und rein werden, indem sie nach allen Seiten das Band suchen, an dem sie zum Einen gelangen.

d. Charakteristik dieser Vergewisserung

1. *Selbstvergewisserung des Erscheinens*. – Diese Selbstvergewisserung ist weder idealistisch noch realistisch, weder metaphysisch noch ontologisch. Sie besagt nichts über das, was man wohl wissen möchte: ob und was Gott sei, was der Grund der Welt, was das Grundgeschehen und was das ewige Sein sei.

Sie ist nur der Versuch des Vergewisserns dessen, wie und worin wir uns finden. Sie zeigt die *Weisen des Erscheinens* für uns und unserer selbst. Alles, was ist, muß dorthin gelangen, wenn es für uns sein soll. Es muß darin gegenwärtig werden.

Hobbes schreibt:[i] »Von allen Erscheinungen, die uns vertraut sind, ist das Erscheinen selbst, das phainesthai, das Wunderbarste, nämlich daß von den Körpern in der Natur einige (die Menschen) Bilder von fast allen Dingen, andere dagegen keine davon besitzen«[127] (für Hobbes zwar liegt das Erscheinen nur in den Sinneswahrnehmungen; daher schreibt er nicht nur Menschen, sondern auch Tieren dieses Erfahren der Erscheinung zu; dies aber ist eine offensichtliche Beschränkung des Erscheinens). Das Erscheinen nennt Hobbes, der solche Ausdrücke selten gebraucht, »wunderbar«. Es ist das, wovon wir stets ausgehen und wohin wir zurückkehren. Diese Gegenwärtigkeit des Erscheinens ist aus nichts anderem zu begreifen.

---

i De corpore, Kap. 25.

| Dieser Grundtatbestand, daß etwas erscheint (oder anders: sich zeigt, sich offen- 130
bart, da ist, Sprache wird), ist, so gewiß er gegenwärtig ist, so sehr im Ganzen das Geheimnis.

2. *Das Erhellen des Weges zum Geheimnis durch das philosophische Grundwissen*. – Das Geheimnis wird uns heller, wenn wir das Erscheinen als solches zum Bewußtsein bringen: wie es stattfindet in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten, in den Grundzügen, die ihm als Erscheinen zukommen.

Aller Mühe dieses Denkens meinen wir vielleicht uns überheben zu können, wenn wir uns ergreifen lassen von dem Unmittelbaren der Sinne und des Verstandesdenkens, der Anschaulichkeit, des Mythus, von dem, was in technisch verwertbarer Gegenstandserkenntnis und was in der Dichtung und Kunst, im Kultus ohne weiteres für uns da ist, unbezweifelbar in seiner Fülle und Wahrheit. Man sagt, dies alles werde durch Reflexion nur verunklärt und eigentlich schon in Frage gestellt.

Solche Haltung verweigert sich dem Weg des Menschen. Sie ist eine Versuchung. Denn sie scheint uns zu retten. Aber in der Form der unbefragten Unmittelbarkeit ist Wahrheit immer auch täuschend. Sie läßt in Verwirrung geraten. Wenn sie einmal trotz Reflexionslosigkeit rein bleibt, so ist sie doch schutzlos gegenüber einbrechenden Verkehrungen. Sie bedarf der Prüfung durch Denken im Grundwissen von dem, worin wir uns finden.

Wenn die Unmittelbarkeit des Ergriffenwerdens aufgenommen ist in die Weite aller Weisen des Umgreifenden, dann schwindet der Trug blinder Selbstbehauptung des Daseins, der bloße Zauber des Geistes, das bloße Behaupten des argumentierenden Verstandes, der Stolz des Schon-in-der-Wahrheit-Stehens eines Glaubens.

Die falschen Geheimnisse werden durchsichtig in dem Maße, als das wahre, allumfassende Geheimnis gegenwärtig wird im Denken.

3. *Nicht Ontologie, sondern Periechontologie*. – In der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden suchen wir nicht die Stufen in Kategorien eines objektiv Vorkommenden (wie die großen metaphysischen Stufenlehren seit Aristoteles), sondern die Räume des Umgreifenden. Das heißt: wir suchen nicht Seinsschichten, sondern die Ursprünge des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, nicht *ontologisch* eine Welt gegenständlicher Bestimmungen, sondern *periechontologisch* den Grund dessen, woraus Subjekt-Objekt entspringen, ineins miteinander und aufeinander bezogen.

| 4. *Die Beziehungen der Ursprungsverschiedenheiten*. – Unsere Darstellung der Weisen 131
des Umgreifenden zeigte in der Kürze nur eine Reihe. Aber keineswegs stehen diese Weisen als ein Aggregat auf einer gleichen Ebene nebeneinander. Zwischen den Weisen des Umgreifenden der Weltwirklichkeit (Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist – Welt) und den Weisen des Umgreifenden der die Welt überschreitenden Wirklichkeit (Existenz–Transzendenz) liegt ein Sprung. Die Beziehung aller Weisen aufeinander, ihr gegenseitiges Sichdurchdringen ist eine vielfache, hier nicht zu entwickelnde. Jede Weise kann sich zum Mittelpunkt aufwerfen und damit alles falsch werden lassen.

Zwar ist am Ende das Umgreifende eines, das Umgreifende alles Umgreifenden, die Transzendenz; als solche sprechen wir sie an, auf sie beziehen wir uns unmittelbar, sofern wir mögliche Existenz sind. Aber gegenwärtig wird sie uns in den vielen Weisen des Umgreifenden, die alle sich gegenseitig zur Ergänzung fordern, nicht aus sich bestehen und nicht in sich abschließbar sind.

Aber aus der Transzendenz vermögen wir sie nicht abzuleiten und die Transzendenz selbst nicht angemessen im Gedanken zu erreichen.

Die Weisen des Umgreifenden sind die Grundwirklichkeiten, in deren Spannung wir faktisch leben.

e. Die Umwendung

1. *Orientierung in der Welt und in uns selbst.* – Wir orientieren uns in der Welt, Realität erkennend, Natur gestaltend, Natur beherrschend. Wir durchbrechen Fiktionen, um die Realität selber zu fassen, uns selber als psychologische Lebewesen, die in der Welt vorkommen, einschließend. Der Weg führt, unser Wissen ständig erweiternd, unser Machenkönnen steigernd ins Unabsehbare.

Grenzvorstellungen sind: daß die Weltraumschiffahrt das Weltall zum Wohnsitz und zum Felde der Vernunftwesen macht, die bisher nur die Erde in Besitz nahmen (eine heute trotz aller Satelliten physisch und biologisch utopische Vorstellung), daß alles Leben auf der Erde vernichtet werde (was heute möglich scheint) oder der Erdball selber durch atomare Kettenreaktion verschwinde (was heute noch nicht im Raum des Möglichen liegt), daß die Verwandlung des Menschen selber in seinem psychophysischen Wesen nach Plan des Menschen durch Herstellung neuer Lebensbedingungen
132 und Züchtung | geschehe. Diese vorwegnehmenden Orientierungen sind zwar daseinswichtig, verändern aber nicht grundsätzlich unser Daseins- und Existenzbewußtsein.

Demgegenüber gibt es die ganz andere Orientierung in uns. Wir sind die Stätte, für die alles, was für uns ist und werden kann, seine Erscheinungsform annimmt. Wir nennen diese Orientierung die Vergegenwärtigung des Umgreifenden. Durch sie wissen wir ineins von der Stätte mit ihren Aufnahmeorganen und dem, was darin aufgenommen wird. Es geschieht auf so verschiedene Weise, wie es Weisen des Umgreifenden gibt, die die Auffassungsorgane und das Aufgefaßte zugleich sind.

2. *Die philosophische Grundoperation.* – Zu dieser zweiten, der philosophischen Orientierung brauchen wir die Gegenständlichkeit, um mit ihr das Ungegenständliche zu vergewissern. Dieses Denken hat also zwei Seiten: erstens die Herausarbeitung der zur Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden dienenden, mannigfachen Sachlichkeiten, zweitens die Zurücknahme aus den Gegenständlichkeiten, um des Umgreifenden sich zu vergewissern. Die Umwendung selber braucht zunächst diese Gegenständlichkeiten, ohne die sie sich nichts zum Bewußtsein bringen kann, aber sie braucht zugleich die Rückwendung aus ihnen.

Oder anders gesagt: die Umwendung vollzieht sich, indem sie das Umgreifende ausspricht in Gegenständen, die als solche keinen Bestand haben dürfen. Oder wieder anders: die Umwendung bringt zu ihrer Erhellung hervor, was sie wieder verschwinden lassen muß, wenn sie selber gelingt. Dies Gelingen ist fühlbar in der wachsenden Kraft der Weisen des Umgreifenden selber, aus denen immer von neuem die Wirklichkeit gegenwärtig wird, die uns trägt.

Was im Denken getan wird, um durch die Weisen des Umgreifenden uns dessen zu vergewissern, wie wir uns in der Welt finden, nennen wir die philosophische Grundoperation. Sie vollzieht aus der Subjekt-Objekt-Spaltung, in der wir auf Gegenstände gerichtet und an sie gebunden sind, die Umwendung in das Umgreifende, das weder Subjekt noch Objekt ist, sondern beides in sich schließt. Wenn im Denken des Umgreifenden dieses selber unausweichlich Gegenstand wird, erzwingt der philosophische Sinn zugleich die Umwendung ins Gegenstandslose.

Die Umwendung verlangt, wenn sie sich klarwerden soll, das Mittel gegenständlichen Denkens, das als solches sie wieder zu ver|nichten droht. Die Grundoperation, *133*
als solche ausgesagt, verführt durch die Aussagen zu einem Wissen von etwas, wenn nicht ihr gegenstandsfreies Innewerden, das zugleich ihr Ursprung ist, dies ständig verwehrt dadurch, daß sie das Denken und Sprechen in ihrer Gewalt hat.

In der Antinomie, daß das Umgreifende, das Subjekt und Objekt in sich schließt, doch wieder gedacht wird, also ein für ein Subjekt bestehendes Objekt zu werden scheint, kann nur die ständig wiederholte Grundoperation zu jener Gegenwärtigkeit führen, in der kein Subjekt mehr einen Standpunkt einnimmt, von dem aus das Ganze wieder objektiv denkbar wird, sondern in der das Umgreifende in allen seinen Weisen selber wirkt.

Der philosophische Anspruch ist: Statt in einem objektiven Wissen die Dinge, wie sie an sich sind, vor uns zu haben, statt die Welt im Weltbild, den Menschen im Menschenbild endgültig vorzustellen, statt ein System des Seins zu denken, müssen wir zur Vergewisserung dessen, wie wir uns in der Welt finden und was uns Welt ist, dies alles vollziehen, aber auch als jeweilige Befangenheit im Objektiven begreifen.

Die Grundoperation hebt uns heraus aus der Fesselung an das Objekt und aus der Beschränkung im Subjekt. Denn das Umgreifende schließt in sich das Subjekt und Objekt, in die es sich spaltet, wenn es sich offenbar wird (Denken – Gegenstand, Dasein – Umwelt, Existenz – Transzendenz). Damit zugleich werden also die Grunderfahrungen in der Ursprungsverschiedenheit der Weisen des Umgreifenden vollzogen.

3. *Die Umwendung durch die Grundoperation ist ein Moment der Umkehr*. – Die Umwendung, die die philosophische Grundoperation zugleich vollzieht und bewußt macht, ist ein Moment der Umkehr, durch die wir als Menschen erst zu eigentlichen Menschen werden.

Sind wir uns der Bodenlosigkeit der Welt, der Unergründlichkeit unserer Herkunft, der Einzigartigkeit des Menschseins in der Welt, dieses Auges und Lichtes im dunklen

All, dieser Sprache in der sonst stummen Welt, und sind wir uns selber ungewiß in dem Sein unserer Freiheit als Nicht-durch-sich-selbst-Sein, sondern als Sichgeschenktwerden, dann schafft uns die philosophische Grundoperation gleichsam den Raum, in dem dies alles seinen Ort und seinen Sinn hat.

4. *Das Bewußtsein nach der Umwendung*. – Wenn unser Grundwissen in der Umwen-
134 dung sich klar geworden ist, dann kann uns | alles, was für uns ist, wie eine Verschleierung dessen erscheinen, was eigentlich ist, oder als die Verschlossenheit des eigentlich Wirklichen.

Die Folge kann sein, daß wir das Leben erfahren, als ob es ein Traum sei. Oder gerade umgekehrt: weil wir den Traum als Traum erfassen, werden wir wach im Bewußtsein des Umgreifenden, in dem wir alles, was nur ist, überschreiten.

Aber die Zweideutigkeit des gegenständlichen Ungegenständlichseins kehrt in neuer Gestalt wieder: Ist Wachwerden die Befreiung aus der Subjekt-Objekt-Spaltung zum Innewerden des Umgreifenden? Oder ist Wachwerden das Eintreten in die Spaltung, durch die erst offenbar wird, was in der Ungespaltenheit des Umgreifenden dunkel und stumm bliebe, so als ob es nicht sei? Wachwerden ist nur beides in einem: in dem in der Zeit unvollendbaren Prozeß des unablässigen Eintritts in die Subjekt-Objekt-Spaltung, in der es überhaupt erst Klarwerden für uns gibt, und in der ständigen Vergewisserung des Umgreifenden, aus dem erst alles Sein und Tun in der Spaltung Gehalt hat. Wir schlafen in der vom Umgreifenden verlassenen Scheinhelligkeit bloßer Objektivität und bloßer Subjektivität. Wir schlafen auch in der Dunkelheit des ruhenden, bewegungslosen Umgreifenden.

5. *Die Verkehrung des in der Umwendung vollzogenen Denkens*. – Im Gegensatz zur befreienden Umwendung gerät das Philosophieren in eine durch es selber beschränkende Verkehrung, wenn die Sprache der Erhellung unserer Grundsituation verwandelt wird in Seinsaussagen.

Dann wird die Grundfrage: was ist das Sein? nicht mehr durch Vergewisserung der Stätte des Offenbarwerdens des Seins beantwortet, sondern die Antwort durch Objektivierung der an dieser Stätte gewonnenen Vergegenwärtigung in Seinsaussagen, in eine Ontologie verwandelt.

In der Geschichte des abendländischen Philosophierens sind ständig Sachlichkeiten aufgetreten, die unerläßlich für seinen Gang sind. Diese Sachlichkeiten werden entweder Gegenstände der Forschung wissenschaftlichen Charakters und gewinnen dann einen eigenständigen, von der Philosophie unabhängigen Grund. Oder sie sind Chiffern, die nicht Seinserkenntnis, sondern schwebende und verschwindende Sprache der Transzendenz bedeuten.

Wenn aber weder Wissenschaft erreicht wird noch der Chiffernchar akter anspre-
135 chend ist, dann treten jene Verfestigungen der soge|nannten Lehrstücke auf. Sie werden als Lernbarkeiten behandelt. In ihrer Asche mag noch immer ein Funke verborgen sein. Aber der Umgang mit ihr und den Verstandesarbeiten, die diese erstorbenen

Begrifflichkeiten gleichsam umrühren und sie in endlosen Beziehungen und Permutationen abwandeln, hat etwas Quälendes (denn es findet keine philosophische Besinnung mehr statt) und hat etwas Bedrückendes, da doch die verlorene Philosophie so nahe ist, aber als Leichnam.

So birgt das große Schema: Welt, Mensch, Gott, das Sein (die in den philosophischen Disziplinen der Kosmologie, Anthropologie, Theologie, Ontologie behandelt wurden) zwar eine vom Ursprung her unverlierbare Wahrheit. Aber in der vollendeten Objektivierung ist in einem logisch strukturierten Scheinwissen der Gehalt verloren an eine leblose Begrifflichkeit.

Allgemein läßt sich für das Philosophieren sagen: Im Unterschied vom bloßen Bewußtsein überhaupt der Wissenschaft ist seine objektive Sachlichkeit darüber hinaus gebunden an die Existenz des Denkenden und an seine Erfahrung in allen Weisen des Umgreifenden.

f. Subjektivismus – Objektivismus

Es gehört seit der deutschen idealistischen Philosophie zu den Topoi der Kritik, ein philosophisches oder theologisches Denken des Subjektivismus zu bezichtigen. Die dieser Kritik zugrunde liegenden Antriebe fassen wir hier noch nicht ins Auge, wohl aber die Voraussetzungen, unter denen die sich in solchen Topoi aussprechenden Mächte sinnvoll erörtert werden können.

1. *Das Überschreiten der Subjekt-Objekt-Spaltung*. – Im Umgreifenden erfolgt die Selbstvergewisserung des Subjekts zugleich mit der des Objekts und beider in der Vielfachheit ihres Sinnes. Selbstvergewisserung ist zugleich Seinsvergewisserung.

Wenn wir uns der Erscheinungen als ermöglicht durch die Spaltung bewußt werden, so wissen wir uns in der Subjekt-Objekt-Spaltung, in der allein sich uns zeigt, was ist, doch zugleich wie in einem Gefängnis. Obgleich erst durch die Spaltung die für uns mögliche Klarheit entsteht, möchten wir doch aus dem Gefängnis heraus. Wir möchten die Subjekt-Objekt-Spaltung überschreiten, in ihren Grund, in den Ursprung aller Dinge und unserer selbst gelangen. Dies Hinausschreiten aus dem Gefängnis scheint auf zwei Wegen möglich:

| *Erstens* durch Eintritt in die *mystische* Erfahrung. Die mystische unio von Subjekt *136*
und Objekt läßt das Ich in jeder Gestalt zugleich mit den Gegenständen verschwinden. Dort hört mit der Spaltung zugleich auch die Sprache und mit ihr die Kommunikation auf und das, was in Kommunikation treten könnte. Von unserer Welt der Erscheinung in der Spaltung her gesehen ist dort nichts, sind es nur wunderliche Erlebnisse, psychologisch zu beschreiben, ohne einen gemeinschaftlichen Sinn. Denn jeder versinkt in die als unendliche Seligkeit, als vollendete Klarheit reinen Lichts geschilderte Zuständlichkeit als in seine eigene, in der die Eigenheit zwar aufgehoben, aber durch keine Gemeinschaft erfüllt ist.

Zweitens erfolgt das Hinausschreiten über die Spaltung durch das Innewerden des Umgreifenden als solchen. Wenn dies Hinausschreiten, statt in abstrakten Hinweisen, in der Verfassung des denkenden Menschen selber vollzogen wird, dann ist durch diese philosophische Grundoperation eine Umwendung des menschlichen Selbstbewußtseins eingetreten. Während wir faktisch in der Subjekt-Objekt-Spaltung bleiben, wird uns diese doch auf eine Weise bewußt, daß wir an die Grenze gelangen, an der wir unseren Zustand im Umgreifenden als die Wirklichkeit spüren, deren bewußt zu werden uns verwandelt. Denn im Gefängnis vom Gefängnis zu wissen, befreit zwar nicht von der Realität in der Zeit, aber befreit durch das Denken dahin, wo wir Ursprung und Ziel zwar nicht erkennen, aber als einer uns bestimmenden Macht innewerden. Dadurch werden in der Spaltung die Erscheinungen selber heller, wird in ihnen das Umgreifende gegenwärtiger. Das Gefängnis wird nicht gesprengt, wie durch die unio mystica, die in eine Unzugänglichkeit fallen läßt. Aber wenn das Gefängnis erkannt, gleichsam auch von außen gesehen wird, ist es selber durchstrahlt. Die Entfaltung der Erscheinungen in der Zeit im Lichte des Umgreifenden läßt das Gefängnis immer weniger Gefängnis sein.

2. *Das falsche Ausspielen von Subjektivität und Objektivität gegeneinander*. – Es ist ein häufiger Streit: der eine wirft dem anderen vor, daß er die Objektivität in der Subjektivität verschwinden lasse, oder daß er als er selbst verschwinde in der behaupteten Objektivität.

Ein Beispiel: Ich hatte geschrieben: »Fanatiker überhören die Vieldeutigkeit in allen Erfahrungen von Gottes Stimme. Wer gewiß weiß, was Gott sagt und will, macht Gott zu einem Wesen in der Welt, über das er verfügt, und ist damit auf dem Wege zum Aberglauben.«[128] Damit wollte
137 ich sagen: Wenn ich weiß, was Gott sagt und will, und mich darauf berufe zur Recht|fertigung meiner Forderungen an andere, so habe ich Gott zum Objekt gemacht, wie das »ich denke« im Bewußtsein überhaupt seinen Gegenstand, den es erkennt. Gott zum Objekt in diesem Sinne machen, ist, Gott zum Götzen machen. Dies Tun heißt Aberglaube. Die Forderungen Gottes als gewußte, allgemeingültige aussprechen, ist die Begründung von Ansprüchen durch das Absolute, das die Ansprüche selber absolut macht, also weiterer Prüfung entzieht. Dies Tun heißt Fanatismus. – Ein Theologe[i] übt daran Kritik. Er meint: bei der Auffassung, daß ein Glaube, der in ein bestimmtes Credo festgelegt werde, dann in eine Gegenständlichkeit, in ein Wissen verwandelt und nicht mehr reiner Glaube sei, »stehen wir vor der eigentümlichen Tatsache, daß die Wahrheit, vollständig als Überzeugung verstanden, ihr objektives Korrelat vermißt. Ich bin nicht überzeugt hinsichtlich einer Wahrheit, die von sich aus gilt, sondern meine Überzeugung selber ist die Wahrheit. Gerne bezieht sich Jaspers auf den Satz Kierkegaards: die Subjektivität ist die Wahrheit«.[129]

Bei solcher Kritik kann man – denke ich – sich wohl verständigen, wenn man nur die spezifische Subjekt-Objekt-Beziehung ins Auge faßt. Nicht die »Überzeugung« nur subjektiven Charakters ist die Wahrheit, sondern die Überzeugung zusammen mit

i Hendrik van Oyen, Theologische Zeitschrift 1957.

ihrem Objekt. Im Bewußtsein überhaupt, das richtig oder unrichtig von Gegenständen weiß, ist dieses Subjekt der allgemeine, vertretbare Punkt dieses Bewußtseins. Für den Gottesglauben aber ist dieses Subjekt die mögliche Existenz. Wenn den Chiffern der Transzendenz nicht die Unbedingtheit einer geschichtlichen Existenz entspricht, sind sie ein Rascheln vertrockneter Blätter. Wenn von Chiffern gesprochen wird wie von erkennbaren oder offenbarten objektiven Gegenständen, ohne daß im gleichen Augenblick das Subjekt als Existenz in ihrem Ernst gegenwärtig ist, dann bleibt allerdings übrig Aberglauben und Fanatismus. Kierkegaards Satz »Die Subjektivität ist die Wahrheit«[130] ist bei ihm bewußt provozierend geschrieben gegenüber den Philosophen, Theologen und Pfarrern, die nur »dozieren«. Gerade Kierkegaard hat die Objektivität in dieser existentiellen Subjektivität festgehalten, indem er ihren hier grundsätzlich anderen Charakter bewußt machte.[131]

Die Erscheinungen, die uns in der Spaltung vorkommen, haben durchaus verschiedene Weisen ihrer Objektivität, die den entsprechenden, durchaus verschiedenen Weisen der Subjektivität sich zeigen.

Die Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden ermöglicht es, das Ausspielen von Subjekt und Objekt, von Subjektivität und Objektivität gegeneinander abzuwehren. Es ist erstens falsch, Subjekt und | Objekt auf eine einzige Weise zu nehmen. Es ist *138*
zweitens falsch, den der Subjektivität zu bezichtigen, der auf die zu einer spezifischen Objektivität gehörende Subjektivität hinweist, oder eine vermeintlich subjektfreie Objektivität für die Wahrheit zu halten. Jedesmal ist vielmehr zu fragen: welches Subjekt und welches Objekt? Immer gehören beide zueinander und sind nicht ohne einander.

In jeder Weise des Umgreifenden ist die Spaltung von Subjekt-Objekt und die Beziehung beider aufeinander eine eigentümliche: Im *Bewußtsein überhaupt:* das meinende Gerichtetsein auf Gegenstände. Im *Dasein:* als Bezug von Innenwelt und Umwelt. Im *Geist:* der Bezug von Phantasie und Gebilde. In der *Existenz:* ich selbst als Freiheit in bezug auf die Transzendenz, durch die ich bin.

Immer gilt für die Erscheinungen: kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt. Denn das Umgreifende, das in der Spaltung erscheint, läßt stets eine Weise des Subjektseins einer Weise des Objektseins gegenüberstehen, so das Dasein der Umwelt, das Bewußtsein überhaupt den denkend gemeinten Gegenständen in der Welt, den Geist den Gestalten. Nach dem Sprunge aus dieser Immanenz stehen sich analog Existenz und Transzendenz gegenüber: keine Existenz ohne Bezug auf Transzendenz.

g. Der Sprung von der Immanenz zur Transzendenz

Die Welt ist für unsere Erkenntnis kein in sich geschlossenes Ganzes, kein harmonisches Totalgeschehen, keine durchgehende Zweckhaftigkeit in einem eindeutigen Verursachungsgewebe. Sie ist nicht aus sich begreifbar. Wäre die Welt die Einheit dieser Totalität, so wäre sie das Sein selber, außer dem nichts anderes wäre.

Für die wissenschaftliche Erkenntnis ist die Welt bodenlos. Diese Einsicht erst schafft dem Denken den Raum für die Freiheit der Existenz, und der Existenz das Bewußtsein der Möglichkeit ihres Sprunges von der Welt zur Transzendenz.

Dieser Sprung hat außerordentliche Folgen: Wir werden zuerst *frei für die Welt*. Denn erst wenn die Welt als Ganzes sich nicht schließt, brechen wir durch jedes Weltbild, jedes Weltgehäuse, das uns einfangen und die Welt beschränken möchte, hindurch, um voranzuschreiten zur unbeschränkten Erkenntnis dessen, was in der Welt entgegenkommt, fortschreitend ins Unabsehbare.

139 | Damit werden wir zugleich *frei für uns selbst in der Welt*. Obgleich wir als Dasein in unserer Realität ganz aus der Welt stammen, haben wir als mögliche Existenz einen Ursprung außer der Welt. Von ihm her wirken wir in der Welt.

Wir werden schließlich *frei für uns selbst in bezug auf Transzendenz*. Zur Schwebe gelangt in allem Weltsein, berühren wir den Boden in der Transzendenz. Hier ist die Zuflucht. Von dorther in die Welt zurückkehrend, ergreifen wir die Aufgaben, die uns auf dem Wege durch die Welt in unseren Situationen zuwachsen.

Die Welt lastet nicht mehr als das an sich Seiende. Alle Totalvorstellungen werden als irrig durchschaut (ob Mechanismus, ob Biologismus, ob realdialektischer Weltprozeß). Sie bewahren alle nur einen Charakter von Aspekten in bestimmten Perspektiven. Für unsere Einsicht fällt jede beherrschende Totaltheorie fort, während viele Theorien eine begrenzte Fruchtbarkeit für empirische Erkenntnis in der Welt haben. Es entsteht eine Offenheit für alles, was in der Welt wirklich ist, eine von Vorentwürfen des Ganzen freie Bereitschaft zu jeder neuen Erfahrung.

Wenn man in jeder Subjekt-Objekt-Spaltung das Objekt gegenüber dem Subjekt transzendent nennt, so wird der Begriff der Transzendenz zur Gleichgültigkeit nivelliert. Wenn aber Transzendenz nur für Existenz, das heißt die Objektseite dessen ist, dessen Subjektseite Existenz heißt, so ist diese Transzendenz weder für das Bewußtsein überhaupt als Geltung noch ist sie im Dasein als reales Objekt.

Wo ich Transzendenz als wirklich erfahre, dort bin ich als ich selbst, als Existenz, wirklich. Wenn ich aber als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist die Transzendenz als wirklich behaupte, so ist sie im Sinne der zu diesen Weisen des Umgreifenden gehörenden Wirklichkeiten vielmehr eine Fiktion. Sie ist dort überflüssig oder eine Illusion.

h. Abwehr der Verkehrungen zur einen Wahrheit

1. *Der Sinn der Selbstvergewisserung des Umgreifenden im philosophischen Glauben*. – Der Versuch der Selbstvergewisserung dessen, worin und wie wir uns finden, ist nicht selber schon die Philosophie: denn er entwickelt noch nicht die Gehalte der Wahrheit, sondern nur die Formen und die Richtungen, in denen Wahrheit uns gegenwärtig
140 wird. Aber er ist ein wesentliches Moment der Philosophie: denn in | dem rückhalt-

losen Willen zu dieser Selbstvergewisserung liegt ein Ansatz des Glaubens: die Bereitschaft zu unbegrenzter Offenheit.

Im Unterschied von einem *Glaubensgehorsam,* der das Nichtverstehbare hinnimmt in Gestalten endlicher Erscheinung und ihnen sich als der Gottheit selber unterwirft, ist der *philosophische Glaube* schon in dem vorbereitenden Versuch der Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden vielmehr der Wille, sich selbst zu überzeugen durch Gegenwärtigkeit. Die Erfahrung der Grenzen, aber als Grenzen, die wir in Gestalten ergreifen, die entsprechend unserem Denkenkönnen zerbrechen, läßt diese Gestalten nie zu Objektivitäten werden, die Gehorsam fordern.

Nun ist aber diese Vergewisserung selber auch im Grundsätzlichen nie fertig, nicht endgültig festzulegen. Nicht nur ist die bloße Meinung einer Selbstvergewisserung, weil jeder sie haben darf, höchst fragwürdig. Auch die besonnenste Selbstvergewisserung im ganzen untersteht noch wieder der Befragung, verfestigt sich nur als vorläufiges Schema. Sie ist in Analogie zu den Wissenschaften in Bewegung. Sie ist als Wahrheit verloren, wenn sie dogmatisch wird.

Der Versuch als Ganzes ist der immer zu wiederholende Angriff auf unsere Neigung, uns weiteren Denkens zu überheben. Er richtet sich gegen unsere Angst, im Denken auf etwas zu stoßen, das bedroht, gewohnte Sicherheiten aufhebt, unerfüllbare Forderungen stellt, weswegen es wohl heißt: nicht zu viel denken, Reflexion macht krank!

2. *Verkehrung zur einen Wahrheit*. – Es scheint selbstverständlich, daß die Wahrheit eine ist.

Das trifft zu im Denken des *Bewußtseins überhaupt*. Das Gedachte ist jeweils richtig oder unrichtig.

Es trifft zu auf die Idee der einen Wahrheit in der *Vernunft,* die auf sie zu ins Unendliche fortschreitet, von dort her nur ein Licht in die Gegenwärtigkeit dieser Bewegung wirft, aber sich selber nicht vorwegnehmen läßt.

Es trifft zu auf die Wahrheit der *Existenz,* sofern sie je eine und als solche nicht wißbar ist, während die Gemeinschaft aller möglichen Existenzen nur in der Idee grenzenloser Kommunikation des substantiell Vielfachen ein Antrieb für die Vernunft sein kann.

Nicht aber ist die Wahrheit dann getroffen, wenn sie in einer einzigen Gestalt als Philosophie behauptet oder als durch Fortschritt der Philosophie möglich angesehen wird. Im entwickelten philosophischen Dogmatismus ist dann die Wahrheit verloren.

| Die eine Wahrheit ist auch nicht dort, wo sie als offenbart gilt (und außer ihr kein *141*
Heil sein soll). Diese Wahrheit gilt für die in ihr sich vereinigenden Gruppen der sie Glaubenden, nicht für alle Menschen. Im entwickelten theologischen Dogmatismus ist dann die Wahrheit verloren.

Die dogmatischen Verkehrungen sind zu deuten als Weisen, die Wahrheit eines Umgreifenden in der Form der Wahrheit eines anderen Umgreifenden haben zu wollen: philosophische und theologische Wahrheit in der Form des allgemeingültigen Be-

wußtseins überhaupt. Die Vertauschung oder das Ineinanderfließenlassen des Wahrheitssinns verschiedener Umgreifenden zerstört die Wahrheit.

3. *Die Fälschlichkeit einer einen Wahrheit entsteht durch Verabsolutierung einzelner Weisen des Umgreifenden.* – Denn nur mit und in der Gesamtheit der Umgreifenden könnte Wahrheit die eine und vollendete sein. Man kann ein Schema entwerfen der Erscheinungen, in denen durch Loslösung und Isolierung eines Umgreifenden eine je spezifische Gestalt der fälschlichen einen Wahrheit entsteht:

Das *Dasein* wird verabsolutiert im sogenannten Pragmatismus, Biologismus, Psychologismus und Soziologismus, das *Bewußtsein überhaupt* im Rationalismus, der *Geist* in der »Bildung«, die *Existenz* im Existentialismus (der Nihilismus wird), die *Welt* im Materialismus, Naturalismus, Idealismus, Pantheismus, die *Transzendenz* im Akosmismus.

Nur die Vernunft ist nicht zu verabsolutieren. Für sich allein ist sie nichts. In ihrer Bewegung durch alle Weisen des Umgreifenden ist sie nicht zu übertreiben. Sie kann nie genug sein. Sie ist auch nicht zu überschreiten. Je weiter sie vordringt, desto wahrer wird sie. Sie hat keine eigene zu ihr gehörende Objektivierung und Subjektivierung.

i. Skeptizismus?

Als Skeptiker gilt, wer in der Philosophie nicht eine systematisch entwickelte Überzeugung in unantastbaren, weil der Meinung nach endgültig begründeten Sätzen zuläßt, und im Offenbarungsglauben, wer nicht durch ein Bekenntnis den einen wahren Glauben ausspricht und festhält. Skeptizismus ist dann ein Scheltwort. Der Vorwurf macht den damit Getroffenen verdächtig. Er ist kein verläßlicher Mensch. Er führt ein
142 verlorenes Leben. Er ist gefährlich, weil er zer|setzt. – Einige Erörterungen über Skepsis und Skeptizismus scheinen angemessen:

1. *Vergewisserung des Umgreifenden ist Glaubensvergewisserung.* – Die Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden, damit des Erscheinens, in dem wir uns finden, hebt die Sicherheit unseres natürlichen Seinsbewußtseins auf, sofern dieses die Realität in faßlicher Weise endgültig vor Augen zu haben meint. Sie zieht uns den gewohnten Boden weg.

Aber solche Vergewisserung will nicht Skeptizismus, sondern *Glaubensvergewisserung*. Sie erlaubt, uns gleichsam zu befreien aus der Gefangenschaft in der Subjekt-Objekt-Spaltung dadurch, daß wir uns ihrer bewußt werden. Sie löst uns aus der Verfangenheit in die Objektivierungen dadurch, daß wir jede in ihrer Besonderheit begreifen. Sie löst uns aus der Bindung an das Ich dadurch, daß wir jede gedachte Form des »ich« erkennen als etwas, das wir nicht eigentlich »selbst« sind. Durch die Vergewisserung der Subjekt-Objekt-Spaltung schwingen wir uns, in ihr bleibend, über sie hinaus.

Durch diese Loslösung gelangen wir erst in die Situation des Philosophierens, dessen Sinn von uns ein Schweben verlangt, orientiert am Boden, von dem wir uns lösten, hin zur eigentlichen Wahrheit.

Die Erfüllung vom Umgreifenden, in dem weder Objekt noch Subjekt verloren, vielmehr beide in Einem gegenwärtig bleiben, nennen wir Glauben im weitesten Sinn und seine Vergewisserung Glaubensvergewisserung. Glauben in einem gesteigerten, die Immanenz übergreifenden Sinn treffen wir in der Vergewisserung von Existenz und Transzendenz. Die Vergewisserung der Vernunft als des im Philosophieren unerläßlichen Sinns erhellt den Vernunftglauben, der dem philosophischen Glauben als der ihm eigensten Kraft zugehört.

2. *Zerrissenheit und Einheit*. – Die Einheit ist zerschlagen in mehrere Weisen des Umgreifenden. Diese sind nicht aus *einem Prinzip* zu deduzieren. Die Welt ist vielmehr für die Wissenschaften, das Sein des Umgreifenden ist für die Selbstvergewisserung *zerrissen*. Ist jedoch die Vielfachheit das letzte, dann wäre mit der Einheit auch die Wahrheit verloren.

Aber die Vergewisserung des Vielen ist nicht Gleichgültigkeit gegen Einheit, sondern der Wille zur wahren Einheit. In jeder vorzeitigen, sich oft verführend darbietenden Einheit ist die Wahrheit selbst nicht erreicht. Durch die Erfahrung der Zerrissenheit werden wir, weil sie unerträglich ist, zu jener Einheit gedrängt, die durch keine Frage mehr | fragwürdig werden kann. Wir fragen nach der einen, wahren Einheit, weil *143*
wir nur in ihr Ruhe gewinnen.

3. *Das »Leben als Experiment« läßt ein leeres Ich im Skeptizismus übrig*. – In der Ungewißheit, in der wir uns finden, hat das Leben einen Charakter, den man mit dem Wort *»es ist ein Experiment«* falsch bezeichnet.[132] Der veranstaltende Experimentator wäre selber Experiment und Experimentator zugleich. Wer aber den Ernst seines Weges in der Welt dadurch preisgibt, daß er seine Entschlüsse insgesamt als Versuche auffaßt und sich selbst als den Veranstalter im Hintergrund vermeintlich unberührt hält, der verliert die Möglichkeit der Treue im Übernehmen der Geschichtlichkeit in der Kontinuität. Er verliert das Selbstsein. Als nur Versuchender ist er weder für andere noch für sich da. Denn jenes sich vermeintlich im Hintergrund bewahrende Ich, das nicht eintritt in seine Existenz, sondern alles nur als Vordergrund seiner Experimente behandelt, ist ein bloßer Punkt und eigentlich Nichtsein, in dem nichts gerettet wird. Wenn ein »substantieller« Skeptiker das vielleicht, uns unbegreiflich, tun könnte, so will der philosophische Glaube sich vielmehr einsenken in das Dasein, um in ihm geschichtlich mit anderer Existenz zum Selbst zu kommen.

Das Geschehenlassen des Lebens, als ob ich nicht dabei sei, scheint mit dem Verzicht auf die Welt zugunsten eines »außer der Welt« der faktische Verlust der Existenz zu sein. Dann gibt es in der Praxis kein entscheidendes Entweder-Oder mehr, keinen unbedingten Entschluß. Der »Entschluß« aber zur Wahl jener Möglichkeit, durch die die Welt und das In-der-Welt-Sein gleichgültig werden, wäre auch dann, wenn er realisiert wird, kein existentieller Entschluß mehr.

Denn ein Entschluß, der nicht in der Weltwirklichkeit entscheidet und wirkt, scheint kein Entschluß der Existenz, sondern eines Anderen, Wunderlichen, eines in der Kom-

munikation nicht Faßlichen, eines in jedem Umgreifenden unverläßlichen Nichtseins eines »Ich« zu sein, eine Weise des Skeptizismus, der Nihilismus geworden ist.

An dieser Grenze aber zögern wir wieder. Was uns nicht zu sein scheint, was in der Welt auf Anspruch verzichtet, das liegt zwar außerhalb des Horizonts der von uns versuchten Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden, bleibt aber als Möglichkeit – wie die Möglichkeit der Offenbarung – eine für uns unbeantwortbare Frage.

4. *Skepsis als Weg der Philosophie*. – Skepsis ist ein unerläßlicher *Weg* im Philosophieren. Eigentliche Philosophie muß daher einem philosophischen Dogmatiker als Skeptizismus erscheinen.

144 | Es ist skeptische Bewegung, aber kein Skeptizismus, wenn wir in den Wissenschaften methodische Kritik üben, um das Maximum der uns jeweils möglichen Richtigkeit zu erreichen. Skeptische Bewegung ist es auch, aber nicht Skeptizismus, wenn wir in der Philosophie die Aussagen, die den Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis annehmen, ohne zu einer methodischen allgemeingültigen Wissenschaft werden zu können, als objektive Erkenntnis verwerfen.

Skeptizismus aber ist es, jeden Sinn solcher Aussagen zu verneinen. Weil sie nicht Wissenschaft sind, sind sie nicht als Spielerei überhaupt zu verwerfen. Sie sind ihrer Form nach rückgängig zu machen, ihrem Gehalt nach aber zu prüfen.

5. *Skepsis als Weg des Offenbarungsglaubens*. – Vielleicht ist auch dem Offenbarungsgläubigen die Skepsis ein unerläßlicher *Weg* des Glaubens selber. Wer nicht »bekennt«, braucht noch kein Skeptiker zu sein. Vielleicht kann der Glaube selbst das formulierte Bekenntnis verwehren. Das Bekennen scheint, sofern es absolute Wahrheit in Form von Sätzen in menschlicher Sprache ausdrückt, ein verhängnisvolles Tun zu sein. Denn es trennt die Menschen, öffnet den Abgrund der Kommunikationslosigkeit, wenn mit dem Bekenntnis der Anspruch erhoben wird, die anderen sollten an ihm als der Sprache der absoluten Wahrheit teilnehmen.

Nicht Skeptizismus wendet sich gegen das Bekennen in Sätzen (statt in Handlungen und Leben), sondern der Glaube selber, der skeptisch auf dem Wege seiner Aussagen bleibt.

6. *Der unentschiedene Skeptizismus*. – Eine Verwässerung des Philosophierens ist der unentschiedene Skeptizismus, der, obwohl in skeptischer Manier verfahrend, doch nicht skeptisch sein will. Ein durchschnittliches Denken Gebildeter kann das, was in ihm philosophischer Glaube ist, mangels der Unterscheidung der Weisen des Umgreifenden nicht angemessen aussprechen. Es pflegt in den Formulierungen zwischen Skeptizismus und Dogmatismus hin und her zu gehen. Dafür sind Sätze Ciceros und der sogenannten akademischen Skepsis ein Beispiel. Wenn Cicero etwa darstellt, was Epikureer, Stoiker, Akademiker über die Götter meinen,[133] so sagt er: »Wohl kann möglich sein, daß keine einzige dieser Meinungen, nicht aber, daß mehr als eine die Wahrheit sei.«[134] Philosophisch ist das von demselben Range wie der des Vortrags eines Philosophieprofessors über Unsterblichkeit, den ich in meiner Jugend hörte, staunend

vor der ihm nicht bewußten ironischen Selbstvernichtung: Nach subtilen Erörterungen im Stil | wissenschaftlicher Begründung durch Logik und Erfahrungstatsachen 145
kam er zu dem Ergebnis, daß etwa 70 % der Gründe für, 30 % gegen Unsterblichkeit sprächen.

Mit den Akademikern sagt Cicero: »Wir sind nicht Leute, die nichts für wahr annehmen, sondern die nur behaupten, alles Wahre habe einen Beisatz von Falschem, was mit ihm so große Ähnlichkeit habe, daß an demselben sich kein sicheres Merkmal, um es zu beurteilen und ihm beizupflichten, finde. Daraus hat sich der Satz ergeben: Vieles sei wahrscheinlich, was, obgleich es nicht durchaus begriffen werden könne, dennoch, weil es ein gewisses klares und lichtvolles Aussehen habe, dem Leben des Weisen zur Richtschnur diene.«[135] Ahnungslose Unphilosophie des unentschiedenen Skeptizismus![136]

Praktisch wirklich wird der Skeptizismus in dem Maße, als einzelne Weisen des Umgreifenden verkümmern, und vor allem durch das Verkümmern der Gegenwärtigkeit des Umgreifenden alles Umgreifenden.

k. Die geschichtliche Vielfachheit ursprünglicher Weisen des Grundwissens

Die Strukturen dessen, als was und wie und worin wir uns finden, sind historisch so verschieden gedacht worden, daß man an ihrem Zueinandergehören zweifeln könnte. Schon jede Benennung dessen, was wir als das Gemeinsame in der Verschiedenheit meinen, ist fragwürdig. Nennen wir es das Selbst- und Weltverständnis, so beruht schon diese Benennung auf bestimmten Kategorien.

Wir leben immer in einem Grundwissen. Dieses ist mehr oder weniger klar. Großen geschichtlichen Gemeinschaften ist es gegenwärtig in allen Stufen von unbestimmten Gefühlen über Bilder bis zur systematischen Entfaltung in der Philosophie. Es ist dann jeweils wie eine einzige große Selbstverständlichkeit.

Werden aber in gegenseitiger Berührung und in historischem Wissen alle Weisen des Grundwissens bewußt, dann hört die Selbstverständlichkeit und die Gewißheit der einen Wahrheit auf. Jetzt sind zwei Bewegungen möglich:

Entweder bleibt das Vielerlei. Scheinbar kann man nun an allen Weisen des Grundwissens teilnehmen. Da man sie kennt, läßt man sie sich in Redewendungen zufliegen, um einen Augenblick sie mitzu|sprechen. Der Zustand ist zerstreut. In ihm ist kein 146
Zusammenhang und keine Kontinuität.

Oder die Kunde von den geschichtlichen Weisen des Grundwissens und das verstehende Eindringen in sie wird auch bei aller inneren Beteiligung als bloße Kunde unterschieden von dem, worin ich selber mein umgreifendes Bewußtsein habe.

Die bisherigen Weisen des Grundwissens waren verbunden mit dem jeweiligen Gehalt eines Seinswissens. Sie waren eine Ontologie. Unser modernes Grundwissen kann solchen Anspruch nicht erheben. Es gewinnt einen anderen Charakter, weil es nicht

Ontologie als Wissen vom Sein, sondern Periechontologie als Vergewisserung des Umgreifenden meint.

Nennen wir die großen historischen Gestalten des Seinsbewußtseins ein Grundwissen, so sind sie alle mehr als unser Versuch des modernen philosophischen Vergewisserns des Umgreifenden. Denn sie sind alle, weil schon erfüllt mit dem ganzen Gehalt, für sich selbst genug, abgeschlossen, lebentragend, den Denkenden in sich bergend.

Sie sind aber alle auch weniger als der moderne Versuch der Vergegenwärtigung aller Weisen des Umgreifenden. Denn sie stehen alle in einer Beschränkung. Es ist zwar nicht ein Fortschritt im Gehalt der Wahrheit, wenn wir in unserem Zeitalter die Souveränität über alle diese Weisen gewinnen. Die Weite bedeutet eher zunächst Verlust. Aber das Denken der Formen aller Weisen in ihren Ursprüngen und Dimensionen und Bedingungen bringt die Weite, ohne die uns ein je bestimmter Gehalt fragwürdig wird. Trotzdem ist die Weise des Grundwissens als Form aller Weisen des Umgreifenden selber ein wesentlicher Gehalt. Denn es erweckt die Ursprünge, spannt gleichsam den Raum aus, in dem alles, was uns als Gehalt erfüllt, seinen Ort und seine kritische Kontrolle durch Bewußtheit findet.

Das Grundwissen ist daher in seiner jeweiligen Gestalt zugleich eine Weise der inneren Verfassung des es denkenden und in ihm lebenden Menschen.

Auch das Grundwissen der Weisen des Umgreifenden entspricht einer inneren Verfassung. Aber einer solchen, die nur den Raum weitet, auf die Ursprünge weist und der Ergänzung bedarf durch die Erfüllung dieses Raumes.

Die großen historischen Gestalten des Grundwissens sind selber schon die Erfüllung, die moderne Gestalt nicht.

147 | *l. Die Idee des allgemeinen Grundwissens*

1. *Die Idee*. – Wir können einen verschiedenen Glauben haben, aber uns darin verstehen, daß wir glauben, so wie wir uns als Dasein behaupten, darin aber die Selbstbehauptung des Anderen verstehen können.

Mit der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden erhellen wir den uns Menschen gemeinsamen Raum, in dem wir einander mitteilen, was wir meinen, wollen und was für uns ist.

Der Absicht nach liegt solche Selbstvergewisserung vor aller gehaltvollen geschichtlich bestimmten Philosophie. Sie möchte das gemeinsam zu Erfassende, das gemeinsam Mögliche.

Die Idee ist: wenn wir das Umgreifende als das uns Gemeinsame vergewissern, in dem wir uns treffen, so können wir uns gegenseitig frei lassen in den Ursprüngen, aus denen wir leben, den unübersehbar mannigfaltigen und getrennten.

Die Idee dieses Grundwissens ist, im ständig zu erweiternden Wissen aller geschichtlich schon verwirklichten Möglichkeiten nicht notwendig eine neue Weise die-

ser geschichtlichen Gestalten zu konstituieren, sondern der Situation entsprechend, in die wir heute hineingeboren sind, das zu tun, was dem Wissenden übrig bleibt: Herausgerissen aus allen bisherigen Glaubensselbstverständlichkeiten kann der Mensch weder eine solche wiederherstellen (eine künstliche Wiederherstellung würde eine unehrlich gewordene Tradition vergeblich zu halten versuchen) noch eine neue nach Plan machen. Etwas anderes kann entstehen: Im Umgang mit der verstehend angeeigneten Überlieferung der Ursprünge und der geistigen Verwirklichungen, im Besitz solchen verstehenden Wissens, fähig zu der unendlichen Reflexion, muß der Mensch seinen Ernst in neuer Gestalt gründen, die ein in der Mitteilung allgemein verbindendes formales Grundwissen als Voraussetzung sucht.

Es gibt bisher nicht eine einzige, allgemein anerkannte Grundstruktur dessen, als was und worin wir uns finden. Jede der großen geschichtlichen Gestalten scheint ihre eigene Struktur zu haben, der gegenüber einer anderen etwas Inkommensurables eigen ist.

Bei der historisch analysierenden Betrachtung scheint jeder eine bestimmte Beschränkung zuzugehören, eine Blindheit für anderes, eine Absolutheit, die das andere nur anverwandeln, nicht bestehen lassen kann.

| Utopisch scheint es, nach einer Grundstruktur zu suchen, wie wir sie in den Wei- *148*
sen des Umgreifenden entwerfen. Der Sinn solchen Entwurfs ist nicht das Selbstverständnis eines Glaubens, auch nicht die Beschreibung des historisch Gegebenen, auch nicht die Abstraktion des Allgemeinen des in allen Glaubenswirklichkeiten enthaltenen gemeinsamen Glaubensinhalts in einer vermeintlich von jedermann anzuerkennenden Verdünnung.

Daher das Schwebende des Entwurfs, der nur für diesen Augenblick der Mitteilung zu einer nur vorübergehenden Festigkeit gerinnt. Daher aber auch die Aneignung von längst ausgesprochenen Grunderfahrungen.

Daher ist der Entwurf kein Ordnungsplan für die historisch gegebenen Glaubensmöglichkeiten, sondern er ist ein Mittel der Kommunikation.

Wenn das Hinhören auf die Mitteilungen Glaubender in der gesamten Menschheit für den Entwurf des Grundwissens selber notwendig ist, so nicht nur wegen des Betroffenseins von jedem Ernst, der uns begegnet. Wir möchten keine Dimension der ursprünglichen, gemeinsamen formalen Möglichkeiten verlieren. Wir möchten unsere immer noch nicht genügende Offenheit erweitern.

Es ist die Frage, ob alle Menschen auf dem Erdball sich schließlich gemeinsam gründen könnten auf die allgemeine Vernunft, die wesentlich als die Form des Sichverbindens überhaupt entworfen ist. Ist ein gemeinsamer Rahmen von größter Weite möglich, innerhalb dessen die Kommunikation geschichtlich heterogenen Glaubens und seines Selbstverständnisses geschehen könnte, ohne sich preiszugeben, vielmehr um sich selber aus der eigenen Tiefe zu verwandeln in die neuen Gestalten, die unter den Bedingungen des nun anbrechenden Erdzeitalters den Ernst der Menschen gründen?

Das Selbstverständnis der großen Glaubensgestalten der Menschheit ruhte bisher auf metaphysischen, ontologischen, Offenbarungsvoraussetzungen, die sich entweder gegenseitig hinnahmen, keineswegs verstanden, oder aber im Nichtverstehen sich gegenseitig leidenschaftlich bekämpften. Sie könnten nur in Gegenseitigkeit zum vollen Verständnis ihrer selbst und des anderen gebracht werden, wenn ein Rahmen der Mitteilbarkeit sie verbände, in dem kein geschichtlicher Glaubensursprung verloren ginge oder sich preisgeben müßte.

149 2. *Grundwissen und Wissenschaft*. – Obgleich die Entwicklung des | Grundwissens nicht wie die Wissenschaften zu zwingender, allgemeingültiger Erkenntnis führt, will sie doch selber noch keinen Glauben aussprechen. Sie liegt auf der Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis und existentieller Philosophie.

Der Wissenschaft vergleichbar ist, daß dieses Grundwissen nie abgeschlossen ist. Es nimmt keine endgültige Form an. Wenn wir es uns bewußt machen, bleiben wir in der Prüfung.

Das Grundwissen arbeitet die Formen aus, in denen wir selbst für uns in der Welt sind, vergleichbar den Formen oder Kategorien, in denen alles für das Bewußtsein überhaupt Denkbare erscheint. Diese Kategorien, die die gesamte Welt des Denkbaren bestimmen, werden zu einer spezifischen Gruppe innerhalb des Bewußtseins überhaupt, die nun übergriffen wird. Die Denkbarkeit des Gegenständlichen wird eingeschlossen in die Weisen des Umgreifenden, die mit ihrer Vergewisserung zwar in den Bereich der Denkbarkeit gezogen werden, aber unangemessen. Verglichen mit der Gegenständlichkeit des Erkennbaren bewegt sich diese Vergewisserung vermittels von Gegenständlichkeiten auf das Ungegenständliche des umgreifend Gegenwärtigen hin. Weil sie an den Grenzen, wo alles gegenständliche Wissen aufhört, sich bewegt, kann sie nicht zwingende Wissenschaft werden.

Die Ausarbeitung der Weisen des Umgreifenden bedeutet daher nicht, mit ihnen im Grund der Dinge Bescheid wissen zu können. Sie entwirft ein Schema, das immer einen vorläufigen, daher einen abwandelbaren, zu erweiternden und zu vertiefenden Charakter haben muß. Der Entwurf geschieht nicht aus einem Prinzip, hat keine Garantie seiner Vollständigkeit, wird kein geschlossenes System, obgleich er im Schema sich diese Gestalt vorübergehend geben muß.

Die Einsicht in die Weisen des Umgreifenden bringt in die Schwebe und ist selber in der Schwebe.

3. *Grundwissen und Existenz*. – In der Vergewisserung des Umgreifenden sind wir noch nicht das Umgreifende selber. Die Unterscheidung von Denkentwurf und Wirklichkeit macht deutlich: das Aussprechen bringt alles in Relativität, das Darinsein selber ist nicht zu wissen. Der Relativität der Aussagen im Denken des Umgreifenden entspricht der Ernst des Existierens.

Daher gibt es keine Verkündigung des Umgreifenden, das als Wahrheit zu wissen genügen könnte. Das Wort des Wissens darf den Entschluß der Wirklichkeit nicht ersetzen.

Aber im Denken des Umgreifenden rückt unser Bewußtsein näher | an das, was wir *150*
eigentlich wollen, ohne es geradezu sagen zu können.

Denn die Wirklichkeit selber ist schlechthin geschichtlich, nicht allgemein. Der Entschluß ist nicht abzuleiten aus einem Allgemeinen. Aber er drängt dazu, im Allgemeinen sich heller zu werden, durch Allgemeines sich erwecken zu lassen.

Würde man dem Entwurf des Umgreifenden Entscheidungslosigkeit vorwerfen, so ist die Antwort: Entscheidung liegt nicht im Gedachten, das vielmehr als solches in bloße Möglichkeit verwandelt. Sie liegt allein in der geschichtlichen Existenz selber. Denken ist nur Orientierung und Erhellung. Es ist ein Mittel. Daher bezeugt sich Philosophie nicht schon in einer Stringenz der gedanklichen Entfaltung, sondern erst in der Lebenspraxis des Denkenden.

4. *Einwand gegen die Idee des einen Grundwissens*. – Der *Einwand* lautet: Jedes Grundwissen, auch das heute versuchte, ist faktisch eine Glaubensäußerung unter anderen und nicht die einzige.

Wie jeder Glaubensursprung sich für den eigentlichen und allein wahren hält, so auch der Ursprung dieses Grundwissens.

Es ist eine Selbsttäuschung, gleichsam vor allem Glauben und über allen Glauben hinaus ein allgemeines Grundwissen gewinnen zu können.

In diesem philosophischen Versuch, der weder Wissenschaft noch Glaube sein soll, der heraustreten möchte aus der Glaubensbindung, um allgemeine, verbindende Wahrheit zu beanspruchen, verbirgt sich nur ein abstrakter Glaube.

Der Glaubenscharakter zeigt sich auch daran, daß ein solches Grundwissen keineswegs allgemein angenommen wird.

Antwort: Dieser Einwand selber ist abstrakt. Denn er läßt sich nicht auf die konkrete Vergegenwärtigung dieses Grundwissens ein, nicht auf den Versuch.

Aber der Einwand ist nicht grundlos. Denn es handelt sich nicht um zwingende Wissenschaft. Nur ist der Schluß nicht gültig: also ist auch hier, wie bei aller Philosophie, schon der Glaube maßgebend.

In der Tat ist ein Glaube im Grunde wirksam. Aber dieser Glaube meint keinen Glaubensinhalt, der andere ausschließt. Er ist nur der Glaube an die Möglichkeit, sich uneingeschränkt gegenseitig zu verstehen. Er ist der Glaube, der sagt: Wahrheit ist, was uns verbindet.[137]

Daher wird in den Weisen des Umgreifenden vergegenwärtigt, wie wir uns finden, mit dem Ziel, auch durch die Klarheit des Trennenden und durch das Wissen von den Ursprüngen vernichtenden | Kampfes im Ganzen die Wege zu finden, diese Kämpfe zu *151*
beschränken und zu verwandeln.

Dieses Ziel verlangt eine alloffene Vergegenwärtigung, in der ein jeder sich der Weite seiner Möglichkeiten bewußt wird. Aber es verlangt nicht einen bestimmten Glaubensinhalt, eine Weise des absoluten Grundwissens. Daher bedeutet der Entwurf dieser modernen Gestalt des Grundwissens nicht die Verkündigung einer nun endgül-

tig erreichten Einsicht, sondern das Ausstrecken der Hände. Das Verlangen ist, dieses Grundwissen, das Bedingung eines allgemeinen Sichverbindens ist, selber in der Verbindung zu entfalten.

Das allerdings geht nicht durch eine nur intellektuelle Arbeit. Vorausgesetzt ist das uns Führende, auf das wir hören, ohne es selber hervorbringen zu können. Wir setzen im Philosophieren wie in der Lebenspraxis Menschen voraus, nicht intellektuelle Apparate, Funktionäre, Exponenten, Roboter.

Die begrifflichen Figuren vom Umgreifenden, die man zeichnet, haben ihren Sinn durch keinen Gegenstand, der durch sie getroffen würde, und durch keine Subjektivität, die sich etwa darin ausdrücken möchte.

Es ist im Denkenden eine Macht gegenwärtig, die nicht er, und die doch in ihm selbst ist. Sie drängt auf Selbstverständnis und Mitteilbarkeit. Man muß sie mit einem Namen nennen und kann sie damit doch nicht angemessen treffen: Nennen wir sie Vernunft, so ist sie zwar wesentlich, aber nicht genügend. Der Denkende durchschaut diese andere Macht nicht. Aber er spürt ihre Gegenwärtigkeit in seinen Antrieben. Sie läßt keine Ruhe. Die Vernunft ist als solche noch nicht schöpferisch im Sinne geistiger Werkgestaltung, aber mächtig als das, wodurch alles erst einen Sinn bekommt. Sie reagiert auf die Ereignisse und Situationen. Sie ist nur in der Bewegung durch die Erscheinungen zu erfahren. Sie weist hin auf das Beständige quer zur Zeit, den Bezugspunkt, auf den hin und von dem her der Gehalt der Wahrheit in der konkreten geschichtlichen Gestalt offenbar wird.

| Vierter Teil

153

Vom Wesen der Chiffern

(1) Chiffern leuchten in den Grund der Dinge. Sie sind nicht Erkenntnis. Was in ihnen gedacht wird, ist Vision und Deutung. Sie entziehen sich allgemeingültiger Erfahrung und Verifizierbarkeit. Ihre Wahrheit liegt im Zusammenhang mit der Existenz. Die Zugkraft von der Transzendenz her auf Existenz wird in ihnen Sprache. Sie öffnen Räume des Seins. Sie erhellen, wozu ich mich entschließe. Sie steigern oder dämpfen die Bewegungen in meinem Seins- und Selbstbewußtsein.

(2) Im Bewußtsein überhaupt denken wir solche Gegenstände, die wir als reale Dinge in der Welt als der Punkt des allgemeinen Denkens forschend erkennen. Sie sind, unabhängig von uns selbst, in eindeutigen Begriffen zu erfassen.

Als Existenz denken wir zur Transzendenz hin in Gegenständen, die wir Chiffern nennen. Es geschieht zwar im Medium des Bewußtseins überhaupt, das Bedingung aller Helligkeit ist dadurch, daß wir in Gegenständlichkeiten erblicken, vorstellen, denken. In diesem Medium aber denken wir in Chiffern hin zur Transzendenz und hören wir ihre Sprache, die wir so in der nie vollendeten Eindringlichkeit erfahren dadurch, daß wir in Klarheit zu uns selbst kommen. Was immer ist und geschieht, was wir selbst sind, was Transzendenz ist, alles erscheint im Spiegel des Bewußtseins überhaupt.

Die Chiffern haben einen ehrwürdigen Charakter. In ihren geschichtlichen Gestalten haben Menschen die Wahrheit der Wirklichkeit erblickt. In ihrem Lichte und unter ihrer Führung haben sie gelebt. Es waren ungemein verschiedene Weisen der inneren Verfassung, der unbefragten Selbstverständlichkeiten.

(3) Wenn wir von Chiffern sprechen, so meinen wir damit ausdrücklich, daß es sich nicht um Dinge, Sachen, Sachverhalte, Reali|täten handelt. Aber die Inhalte der Chiffern haben, so scheint es, zumeist als Realitäten gegolten wie die physischen Realitäten in Raum und Zeit. Man lebte unter ihrem Druck wie unter dem Druck physisch drohender Realitäten. Als solche haben sie Völker und Zeitalter bezwungen.

154

Der große Schritt, mit dem der Mensch selbst sich verwandelt, wird getan, wenn die vermeintliche Leibhaftigkeit des Transzendenten als täuschende Realität preisgegeben wird zugunsten des Hörens der vieldeutigen Sprache der Chiffern. Die gedachten und anschaulichen Inhalte werden ihrer objektiven Realität entkleidet. Statt handfester Greifbarkeiten bleiben Chiffern in unendlichem Wandel des Deutens und der Deutbarkeit.

Vorher waren die Inhalte der Chiffern selber die letzte Instanz, jetzt bedürfen sie einer Instanz über ihnen, die entscheidet, ob Wahrheit in diesem Augenblick und in diesen Grenzen durch sie spricht. Die Instanz ist das Philosophieren und die Lebenspraxis der Existenz.

(4) Wir können heute alle historisch aufgetretenen Chiffern kennen, während früher die Völker, in begrenzten Chiffernkreisen eingeschlossen, die der anderen nicht kannten. Wir gehören heute keiner der Chiffernwelten, uns ihnen unterwerfend, an. Sind wir aber damit nicht von allen Chiffern verlassen? Wir kennen sie als Gegenstände unseres unverbindlichen ästhetischen Genusses, oder als Gegenstände unserer historischen Neugier und Wissenslust, oder als Gegenstände einer Psychologie, die die Herrlichkeiten dieser Überlieferung in ihre banalen Kategorien schüttet, um sie als Reizmittel zu brauchen.

Aber was heißt kennen? Wir kennen die Chiffern in Sammlung und Ordnung der Mythologien und Offenbarungen. Aber dies äußere Kennen wird innerlich, wenn wir in der eigenen Existenz von ihnen betroffen werden. Im ersten Fall haben wir sie wie ein endloses Material zur Verfügung, im zweiten Fall sondern sie sich nach Tiefe, Rang und Weise der Deutbarkeit.

Die geschichtlichen Chiffern sprechen zu uns heute unter der Voraussetzung, daß wir sie, indem wir sie in den uns zugänglichen Tiefen erfassen, in der Schwebe halten, ihren Inhalt weder als Realität noch als zwingendes Wissen behandeln. Dann erhellen sie unseren Raum und lassen im entscheidenden Augenblick ihre Leuchtkraft als Sprache der Transzendenz strahlen.

155 Das Ungenügen aller Chiffern aber zeigt sich darin, daß ich mich | an sie nur wie an Bilder oder an Leitfäden im existentiellen Augenblick halten kann, nicht an sie als eine Realität, die als solche mich sichert. Denn ich bleibe immer angewiesen darauf, daß ich mir geschenkt werde aus anderem Ursprung: im Liebenkönnen, in der Vernunft, in einem unbegründbaren Vertrauen.

(5) Es kommt auf Wahrhaftigkeit an, um die Chiffern rein zu eigen zu gewinnen. Dann verwechseln wir sie nicht mit leibhaftigen Realitäten und nicht mit Verkehrungen des spekulativen Gedankens zur Erkenntnis von Gegenständen.

Sind wir in die Schwebe der Chiffern gelangt, so bewegen wir uns – in Überwindung der ästhetisch genießenden und neugierig historischen Haltung – in den uns ansprechenden, aber doch immer noch unverbindlichen Möglichkeiten. In dem Maße als die Verbindlichkeit für Existenz wächst, wird es mit den Chiffern ernst. Wir erfahren den unendlichen existentiell wirksamen Reichtum der Chiffernwelt, die gegenwärtig ist in der großen Dichtung, Kunst, spekulativen Philosophie, in den Mythen und Offenbarungen.

Hier erfahren wir die Freiheit des Geistes, der die Macht ist, zur Sprache zu bringen. Wir erfahren aber auch die Zweideutigkeit dieser geistigen Schöpfung. Wie die Technik des Verstandes, so kann das Hervorbringen des Geistes zum Guten und zum Bösen

gebraucht werden. Chiffern können existentiell zum Aufschwung bringen oder den Trotz der Transzendenzlosigkeit aussprechen oder luziferisch zum Absturz in das Nichtige verführen.

Vom frühesten Denken an lebt der Mensch auch schon in Chiffern. Erst wenn seine Welt und sein Wissen in Unterscheidungen hell wird, erfährt er die Aufgabe, dieses Reich der Sprache rein werden zu lassen. Er will Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Daher will er den Unterschied von Realität und Chiffern in Strenge festhalten. Nun scheint als Grundverkehrung die Verwandlung der schwebenden Sprache der Chiffern in die Leibhaftigkeit von Realität. Chiffern sind nie die Wirklichkeit der Transzendenz selber, sondern deren mögliche Sprache. Der Glaube will Reinheit. Er will nicht durch Verwechslungen getrübt werden.

(6) Wir wollen in diesem vierten Teil vom Wesen der Chiffern und dem Sinn ihrer Interpretation sprechen. Der Gehalt einzelner Chiffern ist Thema des fünften Teils.

| *1. Existenz und Transzendenz haben keine ihnen eigentümlich zugehörende Erscheinung* *156*

(1) Wenn die Erscheinung sich gliedert nach den Weisen des Umgreifenden, dann ist für unser Wahrheitsbewußtsein ihre Trennung und Verbindung gleicherweise notwendig. Wesentlich ist dieses: *Existenz* kommt nur in Erscheinungen der Immanenz sich zum Bewußtsein, *Transzendenz* selber aber erscheint nicht. An die Stelle ihrer Erscheinung tritt die Sprache der Chiffern.

Wenn der Mensch als mögliche Existenz denkend auf Transzendenz gerichtet ist, so geschieht dies wieder notwendig in Erscheinungen, nämlich in einem Vorstellen und Denken von Gegenständlichkeiten im Medium der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewußtseins überhaupt. Ohne diese werden wir bewußtlos und denken nicht mehr.

Die Gegenständlichkeiten, in denen wir das Ungegenständliche von Existenz und Transzendenz denken, nennen wir Signa der Existenz und Chiffern der Transzendenz. Ich unterscheide also Phänomene der Realität, Signa der Existenz, Chiffern der Transzendenz:

Erstens: So unterschiedliche *Phänomene der Realität,* wie etwa die in Natur, Seelenleben, Gesellschaft, Geschichte, sind allgemeingültig zu beschreiben. Voraussetzung ist eine unpersönliche Verstehensfähigkeit in der sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit. Jeder, dem gezeigt wird, überzeugt sich, weil er wie jeder andere sieht. Er kann subjektive Abweichungen als solche erkennen und korrigieren.

Zweitens: Ein *Signum der Existenz* ist Freiheit. Wo Freiheit ist, endet das zwingende Aufzeigen. Denn in diesem nur analogisch so zu nennenden »Aufzeigen« der Freiheit ist Existenz selbst beteiligt. Was gezeigt wird, ist zugleich Betroffenheit für Existenz. Ich erkenne in solchem Aufzeigen durch Signa wieder, was ich, wenn ich ich selbst oder nicht ich selbst bin, positiv und negativ erfahre. Das »Sehen« ist hier die Antwort,

mit der ich nicht nur als denkendes und sehendes Wesen überhaupt, sondern im Mittun meines möglichen »ich selbst« innerlich handle.

Sofern das Denken auch hier unumgänglich objektiviert (etwa in weiteren Signa wie Entschluß, Wahl, Kommunikation, Eigenwille, Sichverschließen, Sichoffenbarwerden, Umkehr), ist jedesmal der Leitfaden eine erscheinende Objektivität, eine psychologische Tatsächlichkeit des Verstehbaren, eine bestimmte, d.h. definierbare Begrifflich-
157 keit. Aber mit diesen Objektivierungen wird etwas gegen|wärtig, das mir in solchem Denken dann verschwindet, wenn ich den Leitfaden für das Gemeinte nehme. Die Worte dieses vergegenständlichenden Leitfadens heißen Signa der Existenz, im Unterschied von den Kategorien des gegenständlich Gedachten und Aussagbaren.

Drittens: Wie die Gegenstände zum denkenden Bewußtsein, verhält sich Transzendenz zur Existenz. Die Vorstellungen, Bilder, Gedanken im Medium des Bewußtseins überhaupt, in denen ich als mögliche Existenz eine Sprache der Transzendenz höre, nennen wir *Chiffern der Transzendenz*. –

Was Erscheinung ist, wird in Begriffen beschrieben und gedacht. Was ich eigentlich bin und sein kann als ich selbst, wird durch Signa getroffen. Was eigentliche Wirklichkeit und nur für Existenz erfahrbar ist, wird in Chiffern gegenwärtig.

Da wir aus der Welt nicht heraustreten können, außer in den inkommunikablen mystischen Erfahrungen, in denen Ich und Gegenstände, Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Erscheinungen überhaupt verschwinden, bedürfen wir in der Welt der Signa und Chiffern, um uns des Wesentlichen als des Wirksamen bewußt zu werden, das wir sein können und durch das wir sind.

Die Aufeinanderfolge der drei: Phänomene, Signa, Chiffern ist derart, daß das je Folgende auf das Frühere als Mittel des Verständnisses angewiesen ist. Daher ist von uns im Sprechen gefordert, die Leitfäden zu benutzen, ohne die keine Sprache der Chiffern wirklich wird, so die Phänomene für die Signa und Chiffern, so die Signa der Existenzerhellung für die Bezüge zur Transzendenz. Aber auch im Ineinander der drei ist die Trennung des Sinns nicht zu vergessen. Sonst geraten wir in die existentielle Konfusion von Wissen (der Phänomene), von Existenzerhellung (durch Signa), von Beschwören der Transzendenz (durch Chiffern).

Wenn wir von Zeichen, Symbolen, Chiffern reden, so kann man unterscheiden: Zeichen sei definierbare Bedeutung eines Anderen, als solches auch unmittelbar Zugänglichen; Symbol sei die Gegenwart eines Anderen in anschaulicher Fülle, in der das Bedeuten und das Bedeutete untrennbar eines, das Symbolisierte nur im Symbol erst selber da ist; Chiffer sei Sprache des Transzendenten, das nur durch Sprache, nicht durch die Identität von Sache und Symbol im Symbol selbst zugänglich ist.

Wir ziehen das Wort Chiffer dem Worte Symbol vor. Chiffer bedeutet »Sprache«, Sprache der Wirklichkeit, die nur so gehört wird und angesprochen werden kann. Symbol dagegen bedeutet eine Vertretung für ein Anderes, auch wenn dieses nur im Symbol und auf keine andere Weise
158 da sein | kann. In Symbolen sind wir meinend auf das Andere gerichtet, das dadurch Gegen-

stand wird und in diesem gegenwärtig ist. Aber Symbole können Moment der Chiffernsprache werden. Dann sind sie hineingenommen in die Bewegung des Denkens auf die Transzendenz hin oder von ihr her. Dann verlieren sie ihre verführende Substantialität, aber versinken auch nicht in die Blässe »bloßer Symbole«.

(2) Wir leben in einer Welt vieldeutiger, sich wandelnder, keine Vollendung findender Bedeutungen. Alles, was erscheint, kann Chiffer werden. Aber wir drängen in der Erscheinung über die Erscheinung hinaus, in den Chiffern über die Chiffern hinaus. Wir haben eine ganz andere als die gegenständliche Erfahrung: unsere Freiheit. Diese erscheint nicht als solche, wenn auch ihre Folgen erscheinen. Es gibt keine Freiheit der Existenz, die als vorhanden erwiesen und erforschbar wäre. Aber sie zeigt sich gegenwärtig in einer Gewißheit, die über alle Erscheinungen des Weltseins hinausliegt. Ihre Erfahrung ist keine Erfahrung von Etwas, das ich dann wüßte, sondern in einem ganz anderen Sinne von Erfahrung die Grunderfahrung des Selbstseins und seiner Verantwortung.

Aber wenn wir uns der eigentlichen Freiheit gewiß werden, so zugleich dessen, daß Freiheit nicht durch sich selbst ist, sondern sich geschenkt wird. Das Bewußtsein der täuschenden Gewißheit, Freiheit allein aus ihrem eigenen Ursprung, ohne Grund, absolut durch sie selbst zu sein, wird zerschlagen durch die Erfahrung, sich ausbleiben zu können. Freiheit, je entschiedener sie ihrer selbst gewiß ist, ist zugleich der Transzendenz gewiß, durch die sie ist.

Wenn die Freiheit der Existenz und die Transzendenz keine eigenen ihnen zugehörende Erscheinungen haben, so könnte man von Analoga der Erscheinungen reden. Diese sind solche Gegenwärtigkeiten, die die Erscheinungen durchbrechen, selber aber nicht als Erscheinungen zum Gegenstand des Wissens werden. Dann könnte man sagen: Dem Analogon der »Erscheinung« der Freiheit der Existenz in der Wirklichkeit des Menschen entspricht das Analogon einer »Erscheinung« der Transzendenz in der Sprache der Chiffern. Denn: was von Freiheit in Signen gesagt wird, ist keinem Verstande verständlich, sondern nur dem Selbstsein der Existenz, die sich darin wiedererkennt. Was in den Chiffern spricht, hört kein Verstand, der sinnlich reale Erfahrung und Beweise will, sondern nur die Freiheit der Existenz, der sich in dieser Sprache Transzendenz mitteilt.

(3) Ist Freiheit der Existenz die einzige »Erfahrung«, der sich | die Transzendenz *159*
zeigt? Liegen etwa in den Stimmungen und Gestalten und Ereignissen der Natur und unserer eigenen Natur, in der Hingerissenheit von unserer elementaren Natur und in dem Überwältigtwerden von ihr Erfahrungen der Transzendenz selber? Sind sie nicht gegenwärtiger, erfüllender, bewegender als alle bloß erforschte Natur und können nicht sogar die Erforschbarkeiten zu einem Moment der Steigerungen jener unmittelbaren Erfahrung im Durchbruch werden?

Die Antwort auf diese Fragen ist von großem Gewicht und größten Folgen. An dieser Stelle unserer Erörterungen wird die Einsicht in das Wesen der Chiffern schon zu

einer Entscheidung auch in bezug auf den Gehalt der Chiffernwelt selber. Was einst im Kampf des prophetischen Gottesgedankens gegen die Naturkulte, im Kampfe Jahwes gegen Baal eine historische Erscheinung hatte, kehrt immer wieder. In der Sprache der Chiffern findet ein Kampf des Glaubens statt, nicht etwa ein Kampf von Glaubensbekenntnissen, sondern von Lebensverwirklichungen, ein Kampf, der nicht nur zwischen Glaubensgemeinschaften, sondern in jeder einzelnen Existenz geführt wird und lange unentschieden bleiben kann. Die *eine* Transzendenz und die dämonischen Mächte, der Zug zur Transzendenz hin und von ihr fort, sind kein Problem rationaler, sondern existentieller Entscheidung, und zwar nicht einer allgemeingültig formulierten, sondern der jeweils konkreten. Für diese können folgende Erörterungen eine Vorbereitung sein.

Von mystischen Erleuchtungen ist hier noch nicht die Rede, sondern von dem »Erleben« dessen, was als Grund der »Natur« uns übergreift. Ein in sich hineinziehendes Dunkel wird erfahren, als ob es das Eigentliche wäre.

Dieses ist nicht das Dunkel, in das die Naturforschung objektivierend zu erforschbaren Gegenständen eindringt, ins Unendliche hinein, nach jeder Klärung eines Dunkels vor neuen Dunkelheiten stehend. Es ist vielmehr das Umgreifende des Daseins, das wir sind. Es wird uns auf eine grundsätzlich andere Weise hell, indem wir uns hineinstürzen. Dann ist die Natur selber als wir selber da, nicht als objektivierbare Naturrealität.

Wir erforschen unsere Natur biologisch und psychologisch. *Biologisch* etwa ist real das Geschlecht, dann das, was sich als Rasse bis heute der klaren Bestimmung entzieht. *Psychologisch* wird etwa gesprochen von den Antrieben zum Leben und zum Sterben, zum Vernichten und
160 zum Ver|nichtetwerden, zum Quälen und zum Gequältwerden, kurz vom Lebensjubel und vom Todesdrang. Als biologische und psychologische sind diese Tatbestände Erscheinungen. Soweit ich sie erkenne, kann ich sie in die Beherrschbarkeit und Machbarkeit hineinziehen. Man kann denken, mit Hilfe der Wissenschaft auf technischem Wege Geschlecht und Rasse zu züchten, den Menschen wie alles Lebendige und alles Leblose zu verwandeln für gesetzte Zwecke. Aber wer ist der Mensch, der den Menschen verwandelt? Wer ist der Macher, der auf dem Wege der Forschung das macht, was er selber ist und sein kann? Die Vorstellungen vom Roboter bemächtigen sich heute der Meinungen, die dazu führen, daß der so denkende Mensch zum Ergebnis kommt, es sei ja doch alles nichts, weil es sich durch Apparate, Stoffe, Operationen, Spritzen herstellen lasse oder einst herstellen lassen werde.

Hier wird verwechselt. Denn die Erscheinung, die für die Forschung da ist und die wir Realität nennen, ist nicht die Wirklichkeit, die wir selbst sind. Wir tragen in uns einen technischen Verstand, der außerordentliches vermag in bezug auf alle Erscheinungen, die einem jeweils bestimmbaren Forschungsfeld in dessen Bereich zugänglich sind. Dazu gehören auch die biologischen und psychologischen Erscheinungen unseres Daseins. Aber weder sind wir selbst mit diesem Erkennen, Können und Machen erschöpft, noch sind die Erscheinungen selber erschöpft mit den im Sinne von Technik (der Biotechnik, Psychotechnik) manipulierbaren Erscheinungen. Da aber der moderne öffentlich gemeinsame Verstand vor der Wirklichkeit der Existenz und Transzendenz wie hermetisch verschlossen zu sein scheint, und, solange wir nur ihm fol-

gen, er uns preisgibt an die Erforschbarkeiten, ist das, wovon wir philosophierend sprechen, ihm unzugänglich.

Gegen den phantastischen Unsinn, der von den zum Aberglauben gewordenen Wissenschaften erzeugt wurde, stelle ich einen anderen, vom Standpunkt dieses realen Wissens gesehen, phantastischen Unsinn: Die Erscheinungswelt wird durchbrochen durch das unmittelbare Erleben der Natur, in der blutwarmen Nähe des Wirklichen. Geschlecht und Rasse und alle jene psychologischen Antriebe sind zwar als Erforschbarkeiten da, aber sie können Erscheinungen eines nicht Erforschbaren sein, das in Forschungsbegriffen nicht eingefangen wird. Es ist gleichsam eine Inkarnation. Die Worte werden doppeldeutig. Natur, Geschlecht, Rasse, Triebe usw. sind Tatbestände. Aber dieselben Worte werden anders, unbestimmbar, als Zeiger gebraucht: »Natur« ist dann das umgreifende, unobjektivierbare Dasein. Geschlecht ist in der biologischen Erscheinung des Geschlechts ein aus dem Ursprung der Natur übergreifendes, alldurchdringendes Lebenselement. Rasse ist Erscheinung eines je besonderen Daseins aus diesem Grunde der Natur. Die Begriffe, die nur auf die Erscheinungswelt passen, dienen jetzt als Zeichen eines Grundes dieser Welt, der nicht als ein Zugrundeliegendes erschließbar, aber im Durchbruch durch die Erscheinungen existentiell erfahrbar scheint. Dieses Andere ist über alle Erscheinungen hinaus die Wirklichkeit selber.

Wie aber verhält sich die Tiefe dieses Dunkels der Natur, das im Durchbruch durch die Erscheinungen, durch die Verstandeserkennbarkeit und durch die Vernunftwahrheit in sich hineinzieht und den Gezogenen so unendlich zweideutig befriedigt, zur Transzendenz? Kann die Transzendenz | allem sich verbinden oder durch alles sprechen, was im Durchbruch durch Na- *161*
turerscheinungen aus dem Grunde der Natur erfahren wird? Wer dürfte antworten! Die Transzendenz als Sagbarkeit läßt nichts endgültig Bestand haben. Vor der Unermeßlichkeit der Transzendenz müssen wir uns bescheiden, auch wenn wir den Bezug dorthin nicht anders als durch Vernunft, Liebe, Helligkeit und die ihren Entschluß wiederholende Existenz zu gewinnen meinen. Wir sehen das Andere. Die Wahrhaftigkeit verpflichtet uns, wenn auch mit Schrecken, es in seiner unerbittlichen Radikalität zu erblicken. Was hier erfahren wird, wird Sprache in Chiffern, die es als »Mächte« und als »Leidenschaft zur Nacht«[i] und wie immer sonst treffen und nicht treffen.

Warum reden wir von dem, von dem nicht zu reden ist, weil dies in der Sprache von den Dingen der Erscheinungswelt doch falsch wird? Weil Erfahrungen des Daseins mitteilbar werden sollen. Diese Erfahrungen sind selber keine »empirischen« Erfahrungen im Sinne eines Allgemeinen. Wenn es sie gibt – als Durchbrüche durch die Erscheinungswelt im Gewande von leibhaftigen Erscheinungen –, dann haben sie einen wunderlichen Charakter. Sie geraten ebenso schnell außer Sicht, wie sie ergreifend gegenwärtig sein können. Diese »Erfahrungen«, wie sie von sich aus sind, dürfen mit den biologisch und psychologisch gewußten Erscheinungen nicht verwechselt werden. Lassen wir uns verleiten, unsere eigentlichen Erfahrungen des Dunkels unserer Natur zu identifizieren mit diesem Bereich der erkannten oder erkennbaren biologischen und psychologischen Tatbestände, dann verlieren wir das, worin wir vielleicht vermöge einer Anverwandlung wir selbst sein könnten. Wir entziehen uns der über die realen Erscheinungen hinausgehenden, in ihr inkarnierten Wirklichkeit zugunsten eines vermeintlichen Wissens, das hier in der Praxis zu einer blicklosen Brutalität führt.

---

i Meine »Philosophie« Band III, 102–115 (3. Aufl.).

Was ich vom Durchbruch durch die Erscheinungen in das Dunkel der umgreifenden Natur unseres Daseins schrieb, ist nicht nur selber dunkel. Es führt als rationale Sprache so lange in die Irre, als es nicht, im Gegensatz zur fortschreitenden Erkenntnis der Natur, in großen schwebenden Chiffern vieldeutig hörbar wird. Denn was immer hier im Überschreiten der Erscheinungen erfahren werden mag, wird uns mitteilbar nur wieder in Chiffern aus dieser Erscheinungswelt selber, in der davon, daraus, darüber, daraufhin gesprochen wird.

Ich fasse zusammen: Die Frage ist, ob die gesamte Erfahrung unseres Naturseins aufgenommen werden kann in die Erforschbarkeit, oder ob in ihr etwas bezwingt, das überwältigend da sein kann, aber als erforschbar verloren wäre. Der empirischen Forschung sind keine Grenzen gesetzt. Aber die Erfahrung unseres Naturseins geht ihr vorher, übergreift sie, geht nie in ihr auf, wird nicht ihr Gegenstand.

162 | Das Entscheidende ist, wovon wir ausgingen: Nur die Freiheit bezieht sich auf Transzendenz. Auch dieses Erfahren unseres Naturseins im Überschreiten der Erscheinungswelt ist nur dann nicht bloß freiheitsfremde, sich selber täuschende Realität eines Verfallenseins an Natur, sondern Wirklichkeit und Wahrheit, wenn das so Erfahrene aus unserer Freiheit ergriffen, dadurch mit uns identisch werden kann.

Es sind leibhaftige Erfahrungen, die erst, wenn sie durch Freiheit Chiffern werden, ihre lastende Wucht verloren haben, ihrer Zugkraft in das absolute Dunkel beraubt sind, durch die Helle der Vernunft in das Gesetz des Tages hineingenommen werden.

(4) Im Raum solcher Erörterungen werden Signa und Chiffern zweideutig. Erscheinung hat zweifache Bedeutung: das Gegenstandsein für unser Wissen und das Gegenwärtigsein ohne Gegenstand. Da das die Erscheinung (als Wißbarkeit) Durchbrechende doch selber Erscheinung (als Gegenwärtigkeit des Erlebens) sein muß, wird die Frage, ob diese Erscheinung nicht wie alle Erscheinungen beschreibbar und erforschbar sei, durch den Hinweis auf diese zweifache Bedeutung des Wortes »Erscheinung« zu beantworten sein.

Auch die Freiheit hat diese Zweideutigkeit: sie ist Gegenstand, sofern sie psychologisch als Willkür, soziologisch als politische Freiheit, psychopathologisch als Beraubung der freien Willensbestimmung gegenständlich wird; sie ist kein Gegenstand in der Welt, auch nicht für die Psychologie, wenn sie als eigentliche, als existentielle Freiheit unbestimmbar gemeint wird.

Aber beide, sowohl Freiheit wie jenes von Freiheit ergriffene Durchbrechen der Erscheinung, treten durch Realitäten, die nicht nur diese sind, durch Mitteilbarkeit in die Erscheinung.

(5) Wenn Existenz und Transzendenz keine ihnen eigentümlich zugehörende Erscheinung haben, so sind sie doch nur durch Erscheinungen für uns wirklich. Was nicht durch Erscheinung in der Welt zur Mitteilbarkeit gebracht wird, das ist für andere, als ob es nicht wäre. Wenn es in der Verschlossenheit des Einzelnen das ihm allein Wesentliche sein könnte, so ist die Frage, ob das in Wirklichkeit und Wahrheit

möglich ist. Unser Urteil muß sich wieder bescheiden, denn wir wissen nicht, was alles, uns unbegreiflich, sein kann. Aber wir dürfen den, der diesen Weg der Verschlossenheit in seiner inkommunikablen Wesentlichkeit beschreitet, während er doch faktisch in der Welt lebt, in seinen Erscheinungen, die er der Welt zeigt, und in der Weise seines Umgangs mit uns den Fragen aussetzen.

| Bei der Bescheidung im Urteil über solche Möglichkeit denken wir doch für uns *163*
selbst: Es gehört zum Menschen als Menschen die große Verführung, der wir ein Leben lang mit unserem Philosophieren widerstehen möchten: als ob wir »metaphysisch« in monadischer Vereinzelung leben könnten – als ob wir uns in unserem Innersten entziehen und dort unausgesprochen die Kommunikation verweigern dürften – als ob wir in einer Einsamkeit uns verschanzen könnten, die uns den Stolz der Qual in der Unberührbarkeit ermöglichen würde – als ob wir, wenn wir in die Aufgeschlossenheit des Liebenkönnens gelangen wollen, leben dürften ohne das Wagnis des Sichpreisgebens – als ob wir uns ohne Folgen täuschen könnten über die selbstverschuldete Einsamkeit heimlicher Verzweiflung – als ob wir Deserteure aus der Welt sein könnten, in der wir doch unser Dasein haben.

Wir werden wirklich nur in dem Maße, als wir in die Erscheinungswelt eintreten, in der die Mitteilbarkeit Bedingung von Wahrheit ist. Auch was nur in indirekter Mitteilung zum Anderen und im Selbstverständnis zu uns selbst gelangt, ist dadurch schon Erscheinung in der Welt geworden.

In einem Gleichnis ausgesprochen: Wie die moderne Physik ihre großartige theoretische Spekulation doch in der Welt der klassischen Physik durch Realität von Beobachtung und Experiment bewähren muß oder nichtig ist, so gewinnt jede Erfahrung des Transzendierens über die Erscheinungswelt doch nur in dieser ihre Wirklichkeit durch Mitteilbarkeit und kommunikative Bewährung.

Daher gilt für uns, alles in die Erscheinung zu bringen, deren Helligkeit selber uns doch zugleich als eine Art von Gefangensein philosophisch bewußt wird. Diese Paradoxie durchwaltet unsere Existenz. Sie wird im Hören der Chiffern zu der uns vergönnten erfüllten Klarheit gebracht.

2. Chiffer und Leibhaftigkeit

(1) Chiffern sind geistige Realität in unserer Sprache, in Philosophie und Dichtung und Kunstwerken, aber sie sind nie die Leibhaftigkeit der Transzendenz selber. Das Leibhaftigwerden der Chifferninhalte ist daher die Grundverwechslung in unserem Umgang mit Transzendenz. Wird so die Wirklichkeit der Transzendenz eingefangen in die Realität, dann geht sie selber uns verloren.

| (2) Offenbarung scheint die wirksamste Form jener Verwechslung zu sein. Im Rah- *164*
men der Vergewisserung der Weisen des Umgreifenden hat Offenbarung keinen Ort. Hier ist es nicht vorstellbar und nicht denkbar, daß Transzendenz eine spezifische In-

karnation als göttliche Realität in der Welt, unterschieden von aller anderen Realität, als göttliche Offenbarung, gebunden an Ort und Zeit, finden könnte. Dieses Nichtkönnen besagt nur die Unmöglichkeit für uns, die wir in den Weisen des Umgreifenden, in ihrer Trennung und Verbindung und Spannung leben.

Für uns ist etwas Anderes möglich: im Bewußtsein der Erscheinungshaftigkeit von allem, was wir wissen, sich der Gegenwärtigkeit des ganz Anderen zu vergewissern, durch das alles ist und wir selber sind.

Das Grundwissen des Umgreifenden, in dem wir die uns vergönnten weitesten Horizonte suchen, hat auch für den Offenbarungsglauben einen Sinn. Es läßt die Offenbarung in ihrer ganzen Fremdheit und, wenn gedacht, als rational absurd fühlbar werden. Der Offenbarungsglaube wird sich bewußt, etwas Außerordentliches, für Menschen, wie sie sich in der Welt unter Menschen finden, Unmögliches zu vollziehen. In seiner Selbstverständlichkeit, seiner Konventionalisierung und Bequemlichkeit aber erkennen wir ihn kaum wieder.

Offenbarungsglaube sieht den Einbruch der Transzendenz in die Welt zur direkten Mitteilung durch die nun zeitlich und örtlich gebundene leibhaftige Realität. Sie soll ein einziges Mal und für immer die Wirklichkeit Gottes sein. Der Anspruch der absoluten Wahrheit verlangt auch im Falle des Nichtverstehens Gehorsam und Unterwerfung. Obgleich dieser Anspruch in der Welt immer nur von Menschen erhoben wird, behaupten diese, er komme von Gott.

(3) In allen Religionen und Offenbarungsreligionen gilt das »Sakrale«. Das Heilige, das Numinose, das Sinnlich-Übersinnliche, das Kraftvolle, das Magische erscheinen in reich abgewandelten Möglichkeiten. Nun ist die Frage: Sind die sakralen Handlungen, die magischen Operationen, das Opfer, ist das Gebet, ist die Anbetung, ist die Predigt als Verkündigung des Wortes nicht an Leibhaftigkeit Gottes oder göttlicher Mächte gebunden? Gehört es nicht zur Grundverfassung des Menschen, daß er im Kultus, Ritus, Gebet sich dorthin wendet? Sind nicht schon sakral alle Feiern, die Feste im Wandel des Jahres, die bestätigenden Handlungen im Gang des je einzelnen Lebens von
165 der Geburt bis zum Tode? Ist dort nicht immer die Gegenwart | des Göttlichen? Geht das Göttliche nicht leibhaftig durch den Raum, in dem die Gemeinschaft an ihm teilnimmt? Streifen wir mit der Leugnung der Leibhaftigkeit des Göttlichen nicht alles Sakrale zugleich ab?

Die gewaltige Realität des Sakralen beherrscht die menschliche Geschichte in unendlich mannigfachen Gestalten. Sollten wir es wagen, sie zu verleugnen und als überwunden zu behandeln? Wir sehen, daß das »kultische Bedürfnis« immer wieder da ist und daß es sogar in atheistischen Gesellschaften durch allerhand Gemächte wie »Jugendfeiern«, rituelle Formen der Parteifeste und dergl. praktisch anerkannt wird. Hören nicht Ernst, Würde, Fülle des Lebens auf ohne die Steigerung zu Feiern!

Real aber ist im Abendlande auch die immer geringer werdende Beteiligung an der kirchlichen Praxis. Die meisten lassen sich zwar zur Ehe trauen, werden getauft und

kirchlich bestattet. Man schätzt aber in den Städten nur auf fünf Prozent, örtlich mehr oder weniger, die Zahl der kirchlich regelmäßig Praktizierenden.[138] Nun ist kein Zweifel, daß diese Abkehr oft nur Gedankenlosigkeit ist, ein Absturz in den Rationalismus des verabsolutierten Leistungsbetriebes, ergänzt durch den Vergnügungsbetrieb, also in die Vergessenheit seiner selbst und des Grundes aller Dinge. Wer auf die kirchlichen Formen verzichtet, kann das ungestraft nur tun, wenn er die Kraft hat zur philosophischen Meditation. Die tägliche Besinnung, die Durchdringung des Tagesganges und seiner Erfahrungen mit der Auswirkung solcher Besinnung, eine innere Verfassung, durch die das Umgreifende immer wieder gegenwärtig wird, ist Voraussetzung eines existentiellen Daseins. Dazu aber ist weder die Leibhaftigkeit noch das Sakrale eine unbedingte Notwendigkeit. Doch von der philosophischen Besinnung her wird die Neigung zum Sakralen gerechtfertigt unter der Voraussetzung, daß sie nicht verführt zu jener Leibhaftigkeit und ihren Verstrickungen. Der Kultus und das Sakrale ist als ein Leben mit Chiffern möglich.

(4) Die Vergewisserung des Umgreifenden, worin wir uns finden, wird nicht nur von der Offenbarung durchbrochen, sondern auch vom indischen (buddhistischen und hinduistischen) Nirwana. Das anscheinend Unvergleichbare von Offenbarung und Nirwana hat gemeinsam: alles, was ist, Welt, Denkbarkeit, Erkennbarkeit ist unzulänglich und wird überschritten; das, wohin überschritten oder wovon ergriffen wird, ist gegenwärtig erfahren; die Menschen solcher Erfahrung bleiben auf ihre Weise in der Welt. Zunächst weil sie nun einmal | da sind und der Selbstmord nach indischer *166*
Einsicht nicht zum Ziele führt, nach christlichem Glauben verboten ist und die ewigen Höllenstrafen zur Folge hat; vor allem aber auch in der Absicht der Rettung der Anderen durch Lehre und Verkündigung, schließlich durch ihr Vorbild in der ethischen Wirkung auf ihre Umwelt.

Das Nirwana läßt alles, Welt, Götter, Gott, alle Weisen des Umgreifenden einschließlich des Bezugs von Existenz zu Transzendenz, zu etwas werden, das nicht eigentlich, sondern Spiel, Zauber, Schleier der Maya ist. In der Welt, von ihr her gesehen, erscheint das Nirwana vollkommen eintönig, wie Nichts. Die Offenbarung dagegen ist erstens vielfach, bei Juden, Christen, Islam, zweitens wirkt sie mit Forderungen und Verheißungen in der Welt; sie wird Moment der größten Lebendigkeit und Spannung im Weltlichen selber, das gar nicht gleichgültig, gar nicht Schein, sondern Stätte ewiger Entscheidung ist.

Das Nirwana hebt für sich selbst alle Leibhaftigkeit auf. Der Weg zu ihm hin kennt nur Chiffern. Die Offenbarung wird leibhaftig durch Inkarnation Gottes. Sie läßt nicht zu, sich in eine Chiffer verwandeln zu lassen.

(5) Die Realität als Erscheinung unterscheiden wir von der Wirklichkeit der Existenz und Transzendenz. Die Wirklichkeit der Transzendenz hat vor der Realität in Raum und Zeit den Vorrang der Unveränderlichkeit gegenüber den sich wandelnden und verschwindenden Realitäten.

Das Leben als Naturwesen, verhaftet allein der Leibhaftigkeit, ist glaubensloses Leben als Dasein in Raum und Zeit, in den empirischen Erkennbarkeiten, in der Welt. Das Leben mit den Chiffern ist glaubendes Leben der Existenz, die durch sie denkend sich bezieht auf Wirklichkeit, die nicht der Welt angehört.

Ohne Leibhaftigkeit verliere ich das Dasein in der Zeit, ohne Chiffern verdunkelt sich die Existenz.

Nun ist das Entscheidende: Für den philosophischen Glauben sind alle Weisen des Umgreifenden, insbesondere Existenz in bezug auf Transzendenz möglich und wirklich ohne Offenbarung. Ein Theologe sagt dazu: Wer so denkt, dem ist es ganz unmöglich, mit einer konkreten Bewegung Gottes auf die Welt und auf den Menschen hin als einer sinnvollen Realität zu rechnen. Eben dies aber ist es, woran dem Offenbarungsglauben alles liegt. Dieses wirkliche Reden und Erscheinen Gottes würde als Chiffer seinen Sinn verlieren. Die Auffassung der Offenbarungsgeschichte als Chiffer wäre das
167 Ende dessen, was der | theologische Offenbarungsglaube im Auge hat. Der philosophische Aufschwung zur Transzendenz kann dafür keinen Ersatz leisten.

Ich antworte: Es handelt sich nicht um einen Ersatz. Es ließe sich mit gleichem Recht sagen, der Offenbarungsglaube sei kein Ersatz für den philosophischen Glauben. Weil der Mensch seine Situation nicht ertrage, daher als sinnliches Wesen nach Leibhaftigkeit auch dort dränge, wo sie eine Verkehrung dessen zur Folge haben würde, woran alles gelegen ist, suche er für den großen, vor der verborgenen Transzendenz in seiner Lage gleichsam geforderten Glauben den Ersatz im erleichternden Offenbarungsglauben. Diese meine Entgegnung halte ich jedoch für ebenso falsch wie die diffamierende Ersatztheorie einer allzu selbstgewissen Theologie.

Ich antworte weiter: Es ist nicht denkbar, daß die Wirklichkeit der Transzendenz dergestalt Realität in der Welt werde, daß sie als handelnder Gott leibhaftig, in Zeit und Raum lokalisiert, von diesem historischen Punkt her in die Welt hineinwirkt, unterschieden von allen anderen Realitäten, die sämtlich nicht Gott und nicht Handlungen Gottes sind. Wenn das nicht zu denken ist, soll es dann als Realität geglaubt werden? Doch Realität wird nicht geglaubt, sondern von endlichen Sinneswesen erfahren. Theologen haben daher mit Recht darauf hingewiesen: der Mensch könne in der Tat denkend, verstehend, sich überzeugend keinen Weg finden, an dessen Ende dann die Realität der Offenbarung stehe. Vielmehr sei es umgekehrt: das erste sei die Handlung Gottes, diese sei das Faktum für den Glauben. Gott selber gebe durch seine Gnade die Bedingung des Glaubenkönnens. Da Gott faktisch sich offenbart habe, sei es des Menschen Sache, gehorsam im Glauben zu sein.

Was sollen wir tun? Glauben wollen, was wir nicht glauben können? Wem Gott diese Gnade nicht gibt, der kann ohne Unredlichkeit nicht glauben. Er darf es nicht, wenn Wahrhaftigkeit als erste und ursprünglichste Forderung erfahren wird. Er kann den Glaubenden, der behauptet, einer solchen Gnade teilhaftig geworden zu sein, nicht verstehen. Er hört in allen Aussagen des Offenbarungsgläubigen die Behauptung

der Leibhaftigkeit Gottes. Leibhaftigkeit aber trifft für ihn nur zu auf Erscheinung in Raum und Zeit. Die Einsicht in die Erscheinungshaftigkeit von allem, was in Raum und Zeit ist, schließt die spezifische Realität Gottes in einer bestimmten Erscheinung für ihn aus.

(6) Die große Frage ist: Kann, was seine leibhaftige Realität ver|liert, als nur spre- *168*
chende Chiffer noch wirksam sein? Bewahrt die Chiffer eine Kraft des Erweckens und Führens im Hinzeigen auf den Grund der Dinge, die der Kraft der Leibhaftigkeit gewachsen oder gar überlegen ist?

Ein Beispiel: Die ewigen Höllenstrafen erzeugten eine gewaltige Angst und bändigten. Hat ihre Chiffer noch Gewicht, wenn im Augenblick der Entscheidung nicht die zukünftige Gefahr der Hölle droht, sondern die unvorstellbare Ewigkeit im Entschluß zur Entscheidung drängt? Offenbart sich dann nicht vielmehr klarer und entschiedener als unter dem Druck der Angst vor ewigen Höllenstrafen, daß das, was der Mensch tut, ewiges Gewicht hat, daß er selbst sich gewinnt oder sich verlorengeht? Erfährt er Schuld und Strafe nicht mehr zeitlich auseinandergelegt – jetzt die böse Tat, in Zukunft die Hölle –, sondern im gleichen Tun vereint, als Offenbarwerden der Ewigkeit im Augenblick, des Unwiderruflichen, das in der Chiffer ewiger Höllenstrafen vorgestellt wird?

Es ist der Schritt aus der Sklaverei unter der Leibhaftigkeit der Vorstellungen und unter den sinnlichen Ängsten zur Freiheit in den Raum der Chiffern. Dort finden die existentiellen, ursprünglichen Entscheidungen dessen statt, was ewig ist.

Dann lebt, was Wahrheitsgehalt in der Leibhaftigkeit war, in den Chiffern nur um so reiner fort. Die Entschiedenheit ist nicht mehr bestimmt durch Angst vor etwas, sondern durch die ganz andere Angst der Freiheit selber um sich selbst und die Ewigkeit. Was reine Chiffer wird nach Abwerfen der Leibhaftigkeit, wird nun erst wahr in dem Raum, in dem Existenz sich zeigt durch ihr Tun.

Aber sind nicht alle diese Dinge, die einst Schreckgespenster oder falsche Beruhigungen waren, zu Märchen geworden? Man glaubt sie doch nicht mehr in der Weise, wie sie einst und anfänglich geglaubt wurden. Die große Frage des existentiellen Schicksals ist in der Tat, ob wir nicht reiner, freier, ernster, kommunikativer glauben könnten als je, auch wenn wir noch nicht so glauben.

In der Vergangenheit waren die Chiffern das Maßgebende. Ihre Kraft war es, die die Glaubenden traf, die ihrerseits sie aus ihrem Glauben hervorbrachten. Die Leibhaftigkeit war für die Menge, ohne daß von den denkenden Gläubigen, die Philosophen waren, die Frage nach ihr gestellt wurde. Die geistige Situation der früheren Zeitalter erzwang die Frage noch nicht, wenn sie auch vereinzelt auftreten konnte. Die öffentliche Sprache war die Chiffernsprache. Sie war die | Luft des Lebens. Heute scheint es anders: *169*
Die Chiffernsprache ist nicht mehr an die Leibhaftigkeit geknüpft. Diese ist in der realistisch-wissenschaftlichen Welterhellung nicht unverändert aufrecht zu erhalten.

Leibhaftige Realität des Transzendenten stört jetzt den menschlichen Gang der Dinge. Chiffern beflügeln ihn, den Gang der Liebe und der Vernunft.

Die Leibhaftigkeit stärkt zwar die physisch-psychische vitale Kraft, aber sie schwächt die Wahrhaftigkeit und damit die existentielle Kraft. Die Leibhaftigkeit vermag sogar den eigentlich Nichtglaubenden zu halten. Die der Leibhaftigkeit entkleideten Chiffern aber reinigen den Glauben der freien Existenz.

Der Glaubenslose und der die Leibhaftigkeit Glaubende begnügen sich mit der sinnlich gegenwärtigen Energie als solcher. Die freie Existenz braucht die Sprache der Chiffern. Als sinnliches Vernunftwesen kann sie die Sprache nicht entbehren. Wie für die Sprache überhaupt der sinnliche Anhalt des Sprechens notwendig ist, so für die Erhellung unserer transzendierenden Existenz das Vorstellen und Denken der Chiffern. Was uns als Sinnenwesen unentbehrlich ist, gehört der Welt und der Zeit an. Aber in ihm, das in der Wahrheit der transzendenten Wirklichkeit, in der Ewigkeit wieder verschwindet, vergewissern wir uns dessen, was durch die Gestalt solcher Vergewisserung nur für uns, nicht an sich ist.

Daß aber mit dem Wegfall der Leibhaftigkeit heute die Chiffernsprache selber verkümmert, ist ein Unheil der Zeit. Die Luft, in der wir atmen, ist nicht nur dünn geworden, sondern verunreinigt durch wissenschaftsabergläubische Vorstellungen. Die Einsicht in das Wesen der Chiffern ist eine Voraussetzung für die Chance, daß die Chiffern ihre existentielle Kraft und den Reichtum ihrer Sprache wiedergewinnen.

3. Geschichtlichkeit, Chiffer, Offenbarung

Der Offenbarungsglaube beruft sich auf die geschichtliche Offenbarung. Geschichtlichkeit, daher Einmaligkeit sei das Wesen der eigentlichen Wahrheit. Das Denken in Chiffern spricht ebenso: nicht als allgemeine, sondern als geschichtliche Sprache haben sie ihre Kraft.

Klarheit in bezug auf Geschichtlichkeit kann verhindern, daß die Offenbarung
170 durch eine philosophisch »natürliche« Geschichtlichkeit | scheinbar näher gebracht und dadurch in ihrem Wesen verschleiert wird.

(1) Das Wort »geschichtlich« hat eine ungemein verschiedene Bedeutung. So heißt *erstens* die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit alles Konkreten, das je eines ist, »individuum est ineffabile«. *Zweitens* heißt geschichtlich die Vielfachheit und unendliche Mannigfaltigkeit des Geschehens. Es ist objektiv das Historische, wird erblickt und dargestellt im Erinnerten und dokumentarisch Belegten und dadurch Gegenwärtigen. Es ist eine Endlosigkeit. Keine Erinnerung hält fest, was alles geschehen und gewesen ist, wer gelebt und was er getan hat. Der Zufall der in der Gegenwart bewahrten, wieder aufgefundenen, wieder ausgegrabenen Reste setzt dem geschichtlichen Erinnern eine Grenze. Diese Reste selber aber sind schon endlos und in keinem erinnernden Kopf zu vereinen. Die Auffassung und Darstellung des Übriggebliebenen ist gebunden an Wahrnehmungsfähigkeit, an Denkkategorien, an Interesse des jeweils Erinnernden. *Drittens* heißt Geschichte eben dies, was je einzelnen Menschen oder Gruppen oder Völkern oder

vielleicht einmal einer Menschheit wesentlich ist als Wissen von der Herkunft. Sie reicht von der Geschichte eines Einzelnen, seiner Familie bis zum »Theater der Weltgeschichte« im ganzen. Was hier objektiv erforscht und in der Darstellung erzählt wird, hat seine Bedeutung für den inneren Kampf dieser Gemeinschaft um sich selber im äußeren Kampf der Selbstbehauptung in der Welt. Hier soll nicht vergessen werden, weil das Gewesene und Getane die Gegenwärtigen bewegt. Die Aneignung des Hohen, die Reinigung vom Niedrigen bestimmen die Wahl des Weges in die Zukunft. Die hohen Forderungen der als Ahnen Anerkannten werden gehört und in das Leben aufgenommen. Die schuldvollen Taten und Zustände, Motive und Entschlüsse in der Vergangenheit werden als Realität durchschaut und übernommen, um in Abkehr von dem Nichtvergessenen den wahren Weg zu finden. Der Wandel der Auffassung der eigenen Vergangenheit geschieht aus dem Willen, nunmehr in neuer Situation die rechten Entschlüsse zu fassen. Die bloß historische Darstellung wird zum verantwortlichen geschichtlichen Bewußtsein, in dem ein Wille des Adels oder der Niedertracht, der Wahrhaftigkeit oder der Verschleierung sich kund gibt. *Viertens* sprechen wir von existentieller Geschichtlichkeit, der Identität des Einzelnen mit sich selbst in der Zeitfolge, aber quer zur Zeit. Sie ist objektiv nicht zu fassen. Sie erscheint als sein Lebensgang, ist sich seiner gewiß in der Identität eines | Ewi- *171*
gen in seiner geschichtlichen Gestalt. *Fünftens* wird die totale Geschichtlichkeit allen Daseins, des Kosmos und der Menschheit bewußt gegenüber der Unveränderlichkeit des Ewigen. Die Objektivierung des Einmaligen blickt auf die wirklichen Naturphänomene, die nicht aus dem Allgemeinen von Naturgesetzen ableitbar sind. Von der individuellen Einzigartigkeit dieser Landschaft hier, dieses Baumes über die meteorologischen Erscheinungen bis zur Anordnung des Kosmos.

Ganz anders die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Sie ist die der Einmaligkeit der »Geschichte Gottes in der Zeit«, dessen Ewigkeit in der Zeit durch Offenbarung. Es entsteht eine »heilige Geschichte«. Sie kann nicht bezeugt werden als Realität wie alle anderen geschichtlichen Erscheinungen. Bezeugt werden kann nur: »wir haben geglaubt, daß …« Sie erhebt einen von jedem anderen Anspruch unterschiedenen Anspruch der einzigen, ausschließenden Absolutheit dieser Heilsgeschichte.

(2) Denken wir als Bewußtsein überhaupt, so immer in Begriffen. Das Geschichtliche ist die Grenze des allgemein Denkbaren. Es weicht zurück vor der Aufhebung in Begriffen. Das zeigt sich in unserem Verhalten zu anderen Menschen und zu uns selbst.

Auf dem Boden des Allgemeinen bewegen wir uns mit dem Anspruch einer Allgemeingültigkeit unseres Sprechens. In der Mitteilung des Objektiven als Allgemeingültigen, zur Vollendung gebracht in der Mitteilung wissenschaftlicher Erkenntnisse, gehört die Auslöschung unseres subjektiven Selbst zur unpersönlichen, reinen Betrachtung der Sache. Dieses Selbst ist nur noch in der Verläßlichkeit des Willens zur Objektivität da. Wenn aber diese Haltung sinnwidrig alles in den Schein der Sachlichkeit und Objektivität auflöst und es zum guten Ton des Umgangs wird, sich selbst zu verbergen, in Masken der konventionell verlangten Typen zu leben, mit denen wir

schließlich uns selbst verwechseln, dann wird unser Dasein nicht zur Existenz gelangen. Wir weichen aus, wir stellen uns nicht selbst. Der Umgang führt nicht in die Tiefe einer möglichen Geschichtlichkeit.

Im Umgang mit mir selbst in meiner Situation hat das Allgemeine im verständigen Planen seine unerläßliche Bedeutung beim Finden und Erfüllen des Lebenswegs. Aber ich selbst in meiner Geschichtlichkeit werde erst wirklich, wenn ich horche auf das, was mir zugehört, was in den Zufällen an mich herankommt, in neuen Situationen als
172 Chance oder Sperre sich zeigt. Besonders in der Jugend ist dieses | Warten und Zugreifen, Hineinwagen und Zurückweichen in dieser geheimnisvollen Welt zugleich das beschwingende »man weiß nicht, was noch werden mag«.[139] Es begründet Unruhe und Vertrauen. Die Zufälle sind mehr als Zufälle, zwar nicht für das Wissen, aber für das Bewußtwerden der eigenen, einmaligen Geschichtlichkeit. Diese ist durch kein Planen im ganzen vorwegzunehmen. Sie enthüllt sich kraft des eigenen Sicheinsenkens in die Wirklichkeit.

Die Stoiker sprachen von der Vorsehung der Weltvernunft, mit der der philosophische Weise im Einklang ist. Der Offenbarungsglaube sieht in dieser Vorsehung die Führung des Gottes, der sich offenbart.

Der philosophische Mensch erfährt seine Geschichtlichkeit in seinem Umgang mit den Zufällen und gewinnt in dem Miteinander seiner Spontaneität und des jeweils Gegebenen, seines Wagemuts und seiner Schranken einen in Chiffern zweideutig sich erhellenden Bezug auf Transzendenz. Der Offenbarungsgläubige erfährt darin die Fügung des bestimmten, einen, offenbarten Gottes. In der Geschichtlichkeit selber zeigt sich wieder der Sprung zwischen dem philosophischen und dem Offenbarungsglauben.

(3) Die Chiffern sind geschichtlich. Als allgemeine verlieren sie an Substanz. Aber ohne die Struktur eines Allgemeinen haben sie keinen Bestand. Sie sprechen zu uns in der konkreten Gestalt, in der sie geschichtlich an uns herantreten, nicht schon in Abstraktionen. Werden sie in Typen geschildert, nehme ich sie nur wahr in einem verblaßten, schematisierten Zustand. Im Reden über sie sind sie selber nur noch von fern her als Möglichkeit ihres geschichtlichen Wesens hörbar. Das Sammeln steht dem Einmaligen im Wege. Das getrocknete Herbarium vermittelt nur die Schatten der Erscheinung der lebendigen Gewächse. Chiffern werden mir geschichtlich gegenwärtig, sei es in der Ruhe des Verweilens, sei es in plötzlichem Überfallensein. Sie verschwinden im Durcheilen ihrer Anhäufungen und in ihren endlosen Typisierungen. Dann tritt die leere Müdigkeit ein, die Chiffern werden sprachlos.

(4) Jede Leibhaftigkeit hat als Gegenstand der Sinne einen allgemeinen Charakter und ist daher ersetzbar. Leibhaftigkeit gewinnt ihre Auszeichnung, wenn sie im geschichtlichen Bewußtsein aufgenommen ist und dann erst ihr einmaliges, unersetzliches Wesen hat.

Was geschichtlich ist, ist auch leibhaftig. Der Offenbarungsglaube gründet in absolut einziger, mit keiner anderen vergleichbarer geschichtlicher Leibhaftigkeit. Der of-

fenbarte Gott ist nicht nur einst leibhaftig gewesen, sondern noch in jeder folgenden Gegenwart leib|haftig. Diese Leibhaftigkeit Gottes begann in der Zeit. Die Chiffer aber, *173*
die im offenbarten Gott als »der Ewige« spricht, diese mächtige, fordernde, behütende, bezwingende Chiffer ist nicht an die Leibhaftigkeit der Offenbarung gebunden.

Auch die Chiffern sind geschichtlich, aber ihre Leibhaftigkeit ist nur die des Daseins ihrer Sprache, dieser vieldeutigen, geschichtlich bewegten Sprache, die eine Sprache zu nennen selber ein Gleichnis ist, und die nicht die Sprache eines Sprechenden ist.

(5) Die Wahrheit der Chiffer, die die Entscheidung der Existenz im Augenblick erhellt, aber nicht erzwingt, hat ihr Maß daran, ob dieser Augenblick mit seinem Entschluß als die eigene Entscheidung für immer anerkannt und übernommen wird, ob ich mit ihr identisch bin und mich in der Wiederholung ursprünglich erneuere. Was alles wir nur verstehend erleben und was wir damit noch unverbindlich tun, hat Gewicht erst, wenn es aufgenommen wird in die Kontinuität einer Existenz, die durch die Erschütterungen hindurch ihren je eigenen Weg in Gemeinschaft findet.

Aber ich bleibe auf dem Wege und bin nicht im Besitz. Statt der Identität meiner mit mir selbst kann eine Trennung von mir einsetzen. Was ich in einer Tat, in einer Lebenspraxis war, das will ich nicht sein. Zwar muß ich sie übernehmen, aber ich vollziehe die Trennung in einer Umkehr meiner selbst. Geschieht das im Ernst, dann muß ich doch leben mit etwas, das ich nie mehr loswerden kann. Ich bin ein Anderer als zu Anfang. Die Umkehr gründet ein Leben, das übernehmen muß, was mir fremd geworden ist und doch zu mir gehört. Die Umkehr ist wahr mit dem neuen Blick, der neuen Urteilskraft, durch die geschieht, was die Umkehr bezeugt. Das Gewesene wird trotz Wiedergeburt übernommen, nicht abgestoßen, als ob es nicht gewesen sei. Ich bin nicht befreit in einem absoluten Sinn (solche Befreiung ist weder durch eigenen Entschluß noch durch Gnade möglich). Vielmehr trage ich die Folgen des Getanen und Gelebten, die ich nicht abwälzen, sondern nur sehen, mit meinen Möglichkeiten gestalten und verwandeln kann. Dies existentielle Geschehen ist selber in Chiffern erhellt, die in der Grenzsituation der unumgänglichen Schuld entspringen, durch die die Existenz in ihrer bleibenden Fragwürdigkeit erst zu sich selbst kommt.

Die Wahrheit der Chiffern bezeugt sich durch keine Erkenntnis, keine Einsicht, sondern allein durch ihre erhellende Kraft in der existentiellen Geschichte des je Einzelnen.

| *4. Der Kampf um die Reinheit des Reiches der Chiffern* *174*

(1) »Offenbarung des Wortes Gottes überhaupt ist göttliche Zeichengebung«.[i140] Ich frage nach dem Unterschied dieser Zeichen von allen anderen Zeichen, die wir Chiffern

i *Karl Barth, Zwischen den Zeiten* Jg. 7 (1929) S. 432. Der Theologe möge mir verzeihen, wenn ich auf den folgenden Seiten einige seiner Sätze in meinem für ihn gewiß törichten Sinn beklopfe, tö-

nennen. Die Zeichen der Offenbarung sollen Zeichen einer verborgenen Offenbarungshandlung sein, die Chiffern wären Zeichen der verborgenen Transzendenz. Offenbarungshandlung Gottes und Transzendenz sind gleich verborgen. Aber die Zeichen der Offenbarungshandlung soll ich als Zeichen einer Realität verstehen, die Chiffern der Transzendenz kann ich nicht als solche Zeichen verstehen. Der Unterschied der Zeichen der Offenbarung und der Chiffern der Transzendenz ist der, daß dort die zeitliche Realität eines Aktes der Gottheit Zeichen gibt, die eindeutig sind, hier die Transzendenz sich in vieldeutigen Chiffern kundgibt. Wenn aber die Zeichen eindeutig als solche der realen Offenbarung gelten, so sind sie das, was die Verborgenheit aufhebt: einzigartige Zeichen, selber schon die Realität Gottes. Was aber auf diese Weise Zeichen und Realität heißt, ist beides nicht in dem Sinne, in dem diese Worte allgemein verstehbar sind.

Ich kann nicht ausweichen. Offenbarung ist entweder die zeitlich-räumlich bestimmte Handlung Gottes (als die sie vom Glaubenden behauptet wird) und dann nicht mehr Chiffer, sondern Realität. Oder sie ist Chiffer, steht dann neben anderen Chiffern und ist nicht mehr reale Offenbarung. Denn soweit die Offenbarung nur in Zeichen spricht, ist sie so lange keine spezifische Realität, als diese Zeichen selber nicht eines grundsätzlich anderen Wesens sind als alle Zeichen der Transzendenz sonst. Allein durch die Realität Gottes, der in der zeitlich bestimmten Offenbarungshandlung und ihren Zeichen selbst da ist, wäre die Offenbarung unterschieden von den Chiffern der Transzendenz, der möglichen Sprache aller Dinge und der freien menschlichen Hervorbringung. – Ich frage mich, ob, was der Theologe Zeichen nennt, etwa dasselbe sei, was uns Chiffer heißt. Ist die Offenbarung als zeitlich realer Akt Gottes gemeint oder selber als Chiffer? Das wohl keinesfalls, aber wie steht es dann?

175 | *(2) Die Zwischenschaltung:*
Nur die Realität in zeitlicher und räumlicher Lokalisation Gottes könnte Offenbarung sein. Diese Offenbarungsrealität aber wäre gleichsam Zwischenschaltung zwischen dem verborgenen Gott und der Existenz des Menschen. Sie wäre eine Vermittlung über den Abgrund zwischen Gott und Mensch hin, der in Christus offenbarte Gott der »Mittler«. Aber ist dieser Mittler nicht ebenso verborgen wie Gott selbst, zwar eine außerordentliche, leuchtende und wahre Chiffer des Menschen Jesus, aber nicht die Realität Gottes selber? Und wäre dann dies »Vermittlung« Genannte in der Tat eine überflüssige Zwischenschaltung, die nur verdeckt, daß das als Realität Unerreichbare, die Gottheit, nun doch als Realität da sein soll?

Der Mensch überall in der Welt hört und sieht und denkt die schwebenden vieldeutigen Chiffern der Transzendenz, die nie Gott selbst, sondern nur eine Sprache sind. Wird ihm aber die Offenbarungsrealität ihrerseits wieder nur durch Zeichen kund, so würde sie ihm verborgen bleiben wie die Transzendenz selbst. Die Zeichen wären dann bezogen nicht auf die Transzen-

---

richt, weil meine Sätze für ihn, wie ich vermute, doch wohl nur Ausdruck eines verständnislosen und beklagenswerten Unglaubens sein können.

denz, sondern auf die zwischengeschaltete raumzeitliche Realität. Diese selber soll Gott sein. Jesus selber soll Mensch und als Christus zugleich Gott sein. Das ist nach Spinoza ebenso gut verstehbar, vielmehr so widersinnig wie der Satz: der Kreis ist Quadrat.[141] Spinoza war vielleicht einer der Menschen stärksten, unbeirrbaren Gottesglaubens in den neueren Jahrhunderten.

Diese zwischengeschaltete Offenbarungsrealität soll in Zeichen zugänglich sein. Diese Zeichen aber sind nicht mehr bezogen auf die verborgene Gottheit, sondern auf die spezifische Realität Gottes in der Welt, auf den Eintritt Gottes in die Welt an dieser ausgezeichneten Stelle. Sie treffen einen in der Welt fiktiven Punkt, der die Realität der Transzendenz und zeitlich-räumliche Realität zugleich sein soll. Daß diese Identität nicht sein kann, kommt darin zum Ausdruck, daß der Theologe in Zeichen von der zeitlichen Realität des Offenbarungsaktes spricht, statt von der Transzendenz.

Für etwas, das in der Welt lokalisiert und aus aller anderen Realität – die in Geschichte und Schrifttum bezeugt wurde – herausgenommen ist, aber doch real da sein soll, soll es noch Zeichen geben, die an seine Stelle treten. Die Zwischenschaltung ist dann überflüssig. Denn die Transzendenz bleibt verborgen in dieser Offenbarkeit. Und sie scheint unmöglicher Gegenstand eines Glaubens. Denn entweder ist die Offenbarung leibhaftig die Realität Gottes oder die Offenbarung ist gar nicht.

Wenn die Offenbarungsrealität sich nur in Zeichen kundgibt, dann gibt es zwei Transzendenzen, von denen das gleiche gesagt wird: nicht selbst, sondern in Zeichen sind sie da, beide im »verbergenden Offenbaren«.

Entweder ist die Offenbarungsrealität da, für den Sinn zu tasten, wie für den ungläubigen Thomas, der dadurch glaubend wird,[142] oder sie ist verborgen wie die Transzendenz selbst und nur eine Chiffer und nicht mehr Offenbarungsrealität. Der Mensch kann sie nur wahrnehmen durch einen neuen, ganz anderen, menschlich nicht verständlichen Glauben, der – nach einer dogmatischen Theorie – nur einigen, nicht allen Menschen durch die Gnade Gottes zuteil wird.

| *(3) Die Feststellung der Offenbarungsrealität durch Bezeugung:* *176*

»Uns genügt die Feststellung, daß der Christus des Paulus und der Synoptiker die Sakramente tatsächlich eingesetzt hat, und zwar nur Taufe und Abendmahl.«[i143] Tatsächlich? »Tatsächlich« ist hier doch nur, daß Paulus und die Synoptiker von der Einsetzung sprechen und deren Worte (etwas abweichend) mitteilen. Ist dieses tatsächliche Dokument ein beweisendes Zeugnis, daß Jesus diese Einsetzung vollzogen hat? Nein, dies ist bei historischer Analyse sogar sehr unwahrscheinlich. Der Theologe von Soden zieht den Schluß dieser Erkenntnis: das Sakrament steht nicht am Anfang einer Entwicklung, sondern am Ende. »Jesus hat sich nicht selbst zum Sakrament gemacht.«[144] Das aber ist gleichgültig für den Offenbarungsgläubigen. Ihm kommt es gar nicht auf Jesus an. »Christus, der auch das Sakrament einsetzt, ist der Christus der Propheten und Apostel. Also nicht der von diesem Zeugnis abstrahierte, historische Jesus. Diese unmaßgeblich konstruierte Größe ist hier wie anderweitig theologisch belanglos. Der die Sakramente eingesetzt hat, ist der Kyrios, den wir nicht dem Fleische nach kennen, sondern im Geiste durch das Zeugnis des Wortes seiner Berufenen.«[ii145] So schreibt Karl Barth in der Nachfolge Kierkegaards. Dieser sagte, alles Historische verwerfend, nur auf den einen Satz käme es an, daß Gott Mensch

i Barth, l. c. S. 447.

ii l. c. S. 447.

wurde.[146] Zur gleichen Auffassung kommt, ohne Glauben, der forschende Theologe Overbeck: »Nur ein Wahn kann das Christentum mit Jesus als historischer Person beginnen lassen.«[147]

Wenn es aber belanglos ist, ob Jesus die Einsetzung vollzogen hat, es vielmehr als »Tatsache« gilt, was von Aposteln verstanden und bezeugt ist, in bezug nicht auf Jesus, sondern auf Christus (schon der Apostel Paulus hat nicht Jesus selbst gesehen, sondern nur den auf dem Wege vor Damaskus ihm erscheinenden Christus),[148] warum hat dann dieser Bezeugungsprozeß eine Zeitdauer gehabt und ein Ende? Warum kann sich solche Weise des Zeugnisses nicht fortsetzen, können nicht z.B. weitere Sakramente als eingesetzt bezeugt werden? Doch offensichtlich durch Urteil einer Instanz in der Welt, die jene ersten Zeugnisse anerkennt, den Zeugnisprozeß aber für abgeschlossen, den Kanon als fixiert erklärt?

Es kommt dem Theologen auf die qualitative Heraushebung an. Diese Zeichen oder Chiffern sind andere Chiffern, diese Worte andere Worte, diese Schriften andere Schriften als Chiffern, Worte, Schriften sonst. Nur in ihnen ist die Realität Gottes, alles andere ist Menschenwerk oder natürliches Geschehen.

Dies aber bedeutet: Gott ist nicht mehr verborgen. Ich habe nicht nur Bild und Gleichnis von ihm (was doch schon der biblische Gott untersagt), sondern ihn selber. Der Offenbarungsglaube ist in der Tat nicht mehr der Glaube an den verborgenen Gott. Von ihm weiß ich im biblischen und philosophischen Glauben mich mir geschenkt, aber unmittelbar, nicht durch irgendeine Vermittlung, die als Vermittlung selber schon Gott sein soll.

Hier gelten nicht freie, schwebende Chiffern, sondern Gehorsam. »Wir haben uns, die Kirche hat sich an die ihr anbefohlenen Zeichen zu halten.«[i149]

177 | *(4) Kultus, Sakrament, Kirche:*

Nicht durch irgendein Denken vermag man der Realität näher zu kommen, die in der Leibhaftigkeit Gottes vom Gläubigen erfahren wird. Karl Barth erinnert[ii150] daran, daß noch im 5. Jahrhundert die Belehrung über die Sakramente erst nach ihrem Empfang stattfand (man könnte an die griechischen Mysterien denken, die nach Aristoteles nicht Lehre bringen, sondern Handlung zeigen, nicht Legomena, sondern Dromena sind).[151] Verrat wäre es gewesen, sagt Ambrosius, schon vorher darüber zu belehren.[152] Der Ahnungslose wird besser erleuchtet, als wenn ihm eine Rede darüber vorausgegangen wäre. »Die menschliche Rede hat zu schweigen, damit vorerst etwas geschehe.«[153]

Die Realität ist in der Welt der Kultus und die Kirche. Offenbarung und Wort Gottes sind nicht privat zu empfangen. Die Realität gewinnen sie erst durch die Gegenwart des Heiligen in einer Institution.

So ist das Wort erst durch die Vollmacht zur Verkündigung »Gottes Wort«, ist das Sakrament erst durch den kirchlichen Akt (unter Wiederholung der biblischen Einsetzungsworte) die Realität, welche allerdings vollendet wird durch die jeweils neue, vom Hörer des Wortes oder dem Empfänger des Sakraments erfahrene, gegenwärtig darin sich kundgebende Offenbarung Gottes. Aber wehe dem, der dabei ist und diese Erfahrung nicht macht! Die Wahrheit des Sakraments »ist wie die Wahrheit des Predigtwortes jeden Augenblick und jedem Einzelnen gegenüber von Gott selbst abhängig. Gottes einsetzende Kraft kann dem Einzelnen zum Gericht

---

i Karl Barth, l. c. S. 448.

ii l. c. S. 426.

werden, das Zeugnis des Heiligen Geistes kann ihn ... zur Linken stellen, es kann ihm zur Verstockung dienen. Gnade wäre nicht Gnade, wenn wir Gott gegenüber anders dran wären«.[i]

Beim Kultus ist die Aussonderung von Ort, Zeit, Sinn, als nunmehr heilig, aus der übrigen Welt offensichtlich. So ist es in allen Religionen auf der ganzen Welt. Der Offenbarungsglaube aber will sich von ihnen unterscheiden. Die Sakramente nennt er Zeichen, aber diese Zeichen sind herausgenommen aus allen andern Zeichen. Sie stehen nicht in der Reihe der Chiffern der Transzendenz, sondern als Akte Gottes sind sie ausgesondert. Karl Barth wendet sich daher gegen alle, die wie Wiclif[154] »der Christenheit jauchzend verkündigen, daß alles Sichtbare, das uns umgibt, recht verstanden, nichts anderes als eben Sakrament, sichtbares Zeichen des unsichtbaren Gottes sei«.[155] »Es ist ein wohlgemeinter Unfug, wenn man meint, das Sakrament damit begründen und empfehlen zu können, daß es ja so schön und einleuchtend in einer Reihe mit allen möglichen anderen in der Natur vorfindlichen oder durch die Kultur aufgerichteten Symbolen stehe ... Mit aller Schärfe muß hier gesagt werden: das mit anderen Symbolen und wären es die tiefsinnigsten und ehrwürdigsten in eine Reihe gestellte, das als eine ›sinnhaltige‹ Angelegenheit neben anderem behandelte Sakrament ist nicht mehr Sakrament, wie Jesus Christus, in die Reihe der religiösen Persönlich|keiten gestellt ... nicht mehr Jesus Christus ist. Was hat unsere Erkenntnis von allerlei Sinngehalten mit einem uns von Gott gegebenen Zeichen zu tun?«[ii][156] *178*

Daher spielt bei der Deutung der Taufe nicht etwa die herrliche, reiche Symbolik des Wassers eine Rolle, sondern allein dies: daß Gott aus natürlichen Dingen Zeichen einer ganz anderen Sprache macht. In Gottes Wort war es so, »daß Dinge dieser Welt, also geschaffene und vergängliche Dinge, nicht das waren und wirkten, was sie entsprechend ihrem Wesen als diese und diese Dinge wirken können, sondern in ihrem natürlichen Wesen und doch über ihr natürliches Wesen hinaus waren sie zugleich Buchstaben, geformt zu einem Wort, das Gott zu mir gesprochen hatte, so wie ich es vernehmen konnte, und dies mein menschliches Auge, mein nur für die Finsternis taugliches Eulenauge ... fand sich begabt, sie als Buchstaben und Wort zu lesen und so, in dem meiner Finsternis angemessenen Licht, im Gleichnis des Geschaffenen, ist Gottes Wort kraft seiner Kondeszendenz zu mir gekommen und habe ich es mir sagen lassen«.[iii][157]

Aber der Theologe deutet doch zugleich diese Zeichen des Sakraments. Wir sind »in der Taufe einfach ins Wasser gestoßen und wieder herausgezogen«, »bekommen im Abendmahl Brot zu essen und Wein zu trinken«.[158] Dort gilt »das Untergetauchtwerden im Wasser der Taufe als Zeichen unseres Sterbens und Auferstehens mit Christus«, hier »das Essen und Trinken von Brot und Wein des Abendmahls als Zeichen unserer Erhaltung durch seine Hingabe, durch seinen Gang zum Vater«.[iv][159]

Das wäre eine Weise allegorischer Deutung, die jedes wahre Symbol als Chiffer tötet und zu einem überflüssigen bloßen Zeichen herabsetzt. Eben das aber ist nicht gemeint. Denn es ist die Realität darin, »indem hier stumm und gerade so beredt die Natur aufsteht gegen alles Zerdenken und Zerreden der Wahrheit, und uns auf den Anfang zurückwirft«, – aber nicht, wie der Leser denken könnte, auf den der Natur, vielmehr »von allem Erkennen auf jenes große Erkanntwerden«.[160] Das soll das Sakrament sein. Dieses hütet das Geheimnis Gottes und ist zugleich seine Offenbarung.

---

i l. c. S. 449.
ii l. c. S. 441.
iii l. c. S. 432.
iv l. c. S. 491.

Wieder komme ich in der Folge solcher Sätze von einem Staunen ins andere, ohne im Verstehen einen Schritt voranzugelangen. Und ich werde belehrt durch die allgemeinen Sätze von Verstocktheit, Beiseitegestelltsein, Gericht.

Was mir in eigener Erfahrung und Beobachtung als Kultus und Verkündigung begegnet ist, sehe ich ganz anders. Das Entscheidende schien mir, ob der Kultus in Handlung, Gebet, Meditation selber als Chiffer vollzogen wird, oder ob er als Realität des gegenwärtigen Gottes gilt. Gilt der Kultus als Chiffer, so schien mir die Feierlichkeit, der Ernst, das Gewicht, aber in schwe-
179 bender Freiheit, doch in ganzer Kraft möglich. Gilt das Erfahrene | aber als Realität Gottes, so schien mir Magie vorzuliegen, das heißt eine Kausalität ohne Kausalität, eine Realität ohne Realität. Diese ist zwar bezwingend eindrucksvoll für den in Gehorsam Glaubenden, aber in der Welt ohne andere Folgen als die in der Seele des Glaubenden, der nun, ob er schwebende Chiffern oder magische Realität erfahren hat, anders lebt und handelt und denkt und dadurch in der Welt bezeugt, was jene Erfahrung bedeutet.

5. Chiffer und Dialektik

(1) Zunächst eine kurze Bemerkung über Dialektik überhaupt:[161]

Wo immer ein Widerspruch für das Denken auftritt, soll er aufgehoben werden. Das Denken erträgt ihn nicht. Wo er nicht in einer Alternative zugunsten der einen Seite, der richtigen gegen die falsche aufgehoben werden kann, da wird er in einer Bewegung ergriffen, die dialektisch heißt. Diese will ihn zugleich bewahren und überwinden: entweder durch eine Synthesis des Widersprechenden, um dessen »Versöhnung« zu finden, oder durch Aufreißen und Steigerung des Widerspruchs über die Paradoxie in die Absurdität, um gerade mit dieser die Wahrheit und Wirklichkeit zu treffen.

Alles Denken, ob philosophisch oder theologisch, tritt von Anfang an in die Dialektik, auch ohne es methodologisch zu wissen. Dialektisches Denken aber kann nicht nur tiefe Einsicht hervorbringen, sondern ungemein leicht zu einer spezifischen Sophistik werden.

Dialektik als Methode der Behandlung bestehender Widersprüche, nämlich diese nicht dadurch zu lösen, daß die eine Seite der Alternative für wahr, die andere für falsch erkannt wird, sondern dadurch, daß beide Gegensätze bewahrt werden, ist ein bis heute noch nicht übersehbares Reich von Formen der Gedankenbewegung. Es ist noch immer die große, ungelöste Aufgabe, die Ursprünge der dialektischen Gebilde und damit die Art ihrer Evidenz in ihrer Mannigfaltigkeit zu zeigen, damit ihren jeweiligen Sinn zu begrenzen und ihre Anwendung sauber zu gestalten. Die Erhellung der Weisen und der Gebiete der Dialektik, bei Hegel am reichsten entwickelt, ist auch bei ihm gerade nicht methodisch geklärt, sondern in der ganzen Vielfachheit von tiefen Bewegungen bis zu lächerlichen Tricks vollzogen.[162] Marx und Kierkegaard haben aus dem Hegelschen Denken sich genährt, mit ihm sich geschult. Aber beide haben etwas anderes daraus gemacht, beide ergiebig und erstaunlich und hinreißend.

| Heute ist die Dialektik im Marxismus und in der Theologie am Werke als ein Zauberschlüssel. Sie wird wie etwas methodisch Absolutes, nicht mehr zu Überschreitendes behandelt. Es ist, als ob denkende Menschen heute sich ihrer nicht erwehren, weil sie die Methode nicht methodisch durchleuchten können. Sie wird als etwas Selbstverständliches, Bekanntes vorausgesetzt. *180*

Aber in jedem einzelnen Falle ist die Frage: In welchem bestimmten und begrenzten Sinn ist hier eine Weise der Evidenz gegenwärtig? Ist etwa die dialektische Redeweise ein Mittel, Widersprüche als unwesentlich zuzulassen, sich ihnen zu entziehen, um in der Tat etwas ganz Undialektisches, eine unhaltbare Leibhaftigkeit des Soseins Gottes zu schützen, oder um eine für den Augenblick erwünschte eindeutige Forderung, sie als Moment der Bewegung zur Vollendung hin deutend, mit scheinbarem Tiefsinn zu verschleiern? Denn mit dieser Dialektik läßt sich der das Denken preisgebende Gehorsam gegen einen Gott fordern, der doch als geglaubter für die Menschheit insgesamt nur als eine Erscheinung unter anderen auftritt. Und mit der Dialektik läßt sich die brutale, je nach Situation wechselnde Parteilinie rechtfertigen, wenn man die Dialektik als Realdialektik des Geschehens, als die Notwendigkeit auffaßt, die als die einzige allbeherrschende Kausalität, als Monokausalität, die Freiheit des Menschen in die Unterwerfung unter das Diktat der von der Parteiinstanz erkannten Notwendigkeit verkehrt.

(2) Die Dialektik scheint der Schwierigkeit des Offenbarungsglaubens Herr zu werden. Der Widerspruch, daß die Offenbarungsrealität da ist und nicht da ist, behauptet und verleugnet wird, gilt als notwendig für die Göttlichkeit der Offenbarung. Man spricht vom verbergenden Offenbaren, vom verhüllenden Enthüllen. Die Theologie ist voll solcher Wendungen wie simul justus, simul peccator;[163] freiwillig gehorsam.

Der moderne Theologe schreibt: »Mysterium (in der altkirchlichen Sprache von den Sakramenten gesagt) ist der paradoxe Begriff der verborgenen und gerade so offenbaren Wahrheit ... der schlechterdings nur für sich selbst redenden Wahrheit ... Nur ihre Offenbarung in der Verborgenheit, in indirekter Mitteilung, in der Verhüllung, ihre Offenbarung für den Glauben, ist ihre Offenbarung. Das Wort Gottes im Zeichen kann keine andere Enthüllung Gottes bedeuten als eine solche, die auch und gerade seine Verhüllung ist ... Das große christliche Mysterium oder Sakrament ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus«.[i164]

| Damit ist entschieden die ursprüngliche, vor allem Denken liegende, ohne Denken zu erfahrende Realität bezeichnet. An dieser Stelle liegt »der archimedische Punkt, wo Gott mir offenbar wird, und von wo aus ich es im Gehorsam wagen muß, mich selbst als begnadet zu verstehen«, und dieser Punkt »muß grundsätzlich Zeichen sein«, wie hier im Sakrament so sonst im Wort.[165] *181*

i Karl Barth, l. c. S. 439.

(3) Der Philosoph scheint auf gleiche Weise zu denken. Wir werden von den Paradoxien genauer im fünften Teil hören. Der verborgene Gott spricht in den Chiffern, aber so, daß an keiner Stelle die Chiffer dadurch, daß sie eindeutig direktes Wort in der Zeit wird, den Charakter der Realität in einem anderen Sinn als dem des vieldeutig Schwebenden der Chiffern sonst gewinnt. Die dialektische Denkweise ist eine Form für die Mitteilung von Chiffern der Transzendenz, die in jener vieldeutigen Schwebe den Menschen ansprechen, aber ihn nicht sich unterwerfen.

Schwebende, vieldeutige Sprache dessen, was in menschlicher Sprache aufgefaßt und mitteilbar wird, muß verstanden werden, ohne eindeutig verstanden werden zu können. Ganz anders die direkte Kundgabe von Gottes Willen (etwa in der Einsetzung von Taufe und Abendmahl, im Missionsauftrag und in der Verheißung usw.): hier tritt eine Sprache auf, die, als Realität in der Zeit, eindeutig Gehorsam fordert. Jene schwebende Sprache der Chiffern, die selber nur gleichnisweise eine Sprache heißt, und diese Realität der unmittelbaren Gottesmitteilung, beide sind nicht als dasselbe zu vereinigen. Zwischen dem Sinn von beiden liegt ein Abgrund.

Der Offenbarungsglaube ist in der Gewißheit der greifbaren Realität dessen, worauf er sich stützt, allem Zweifel unzugänglich, weil er die sicherste, alles überwältigende, die Welt ihr gegenüber als wesenlos verschwinden lassende Realität vor sich hat. Aber er wird in der Welt nicht nur von außen angegriffen. Er ist selber von der Realisierung der Offenbarung zugleich ergriffen und vom Zweifel angefochten. Er möchte den Boden festhalten, aber ihn zugleich gegen den Vorwurf dieser gegenständlichen Realisierung einer Chiffer zum handgreiflichen Sein Gottes schützen. Die Dialektik scheint die beste Methode, dies Unmögliche zu leisten.

Nun aber ist die Frage: wird etwa die Dialektik als Aussageform vom theologischen Denken mißbraucht, um das ganz Undialektische der leibhaftigen Realität doch als den festen Punkt zu retten? Es handelt sich doch um Realität, nicht um vieldeutige
182 Chiffer. Wird der | Theologe dieses möglichen Mißbrauchs aus der Kraft seines redlichen Denkens sich bewußt, so bleibt ihm der großartig klärende Versuch, den möglichen Mißbrauch aufzuheben durch die Offenheit seiner Aussage, die den Inhalt der Offenbarung, ihre Sprache und Deutung für paradox und darüber hinaus für absurd erklärt, und die Behauptung, gerade diese Absurdität sei die angemessene Aussageweise für das, worum es sich hier handelt. So Kierkegaard.[166]

Wird aber die dem Menschen unerträgliche Konsequenz Kierkegaards, des großen Dialektikers, nicht gezogen und damit auch nicht seine anderen, praktischen Konsequenzen, dann wird die Dialektik mißbraucht. Denn sie ist täuschend, wenn solche Dialektik die durchaus undialektische Realität, die durch Bezeugung besteht und eindeutigen Gehorsam fordert, annehmbar oder verstehbar machen soll. Der Widerspruch wird aufgenommen und soll selber zum Kennzeichen der Offenbarungsrealität werden. Dialektik ist denkmethodisch sinnvoll als Vergegenwärtigung von etwas, auf das ich mich nicht berufen kann, aber aus dem ich lebe. Der Mißbrauch der Dia-

lektik geschieht dann, wenn eine objektive Realität, ein objektiver Anspruch fixiert wird, der dann blinden Gehorsam verlangt, und durch sie gerechtfertigt werden soll.

(4) Chiffern sind zwar ins Unendliche deutbar und umdeutbar, als sie selber konkret und bestimmt. Aber sie werden in der Verkehrung zur Leibhaftigkeit gegenständlich dinghaft.

Dialektik als Form der Denkbewegung im Verstehen erhellt das Bewußtsein in der offenen Schwebe. Aber sie wird zum Mittel der Verdunkelung, wenn sie stranden lassen will an Tatsächlichkeiten in Raum und Zeit als dem Absoluten, das Gott sei, und dem man sich nun, ganz undialektisch, zu unterwerfen habe.

Wer dieser Offenbarungsrealität nicht glaubt, dem bleibt im Scheitern seines Verstehens (das nach der Meinung der Theologie dann geschieht, wenn Gottes Gnade für den in ihrem Sinne armen Ungläubigen ausbleibt) nur das Staunen. Ob von »verhüllender Offenbarung« die Rede ist oder in den vielen anderen Wendungen dialektisch gesprochen wird, er kann nirgends die Erfahrung machen. Die Stempelmarke »dialektisch« hilft so wenig wie im Philosophieren die Stempelmarke »existentiell«.

Ich kann nicht verstehen und wundere mich. Ich möchte verstehen und folge den Bewegungen des Gedankens – vergeblich.

| *6. Die Bedeutung des Zirkels in Philosophie und Theologie* *183*

(1) Offenbarung gibt es nur für den Offenbarungsglauben. Dieses Glaubenkönnen wird als Gnade durch den sich offenbarenden Gott gegeben. Ut credamus, Deus dedit (Augustin).[167] Daß sie gegeben ist, ist aber wieder Glaube.

Wir hörten von Theologen, daß Christus die Sakramente »tatsächlich« eingesetzt hat. Was aber ist eine »Tatsache«, wenn sie nicht aufzeigbare Realität, sondern nur durch Glauben bezeugbare Offenbarung ist?

Im Scheitern meines Verstehens stehe ich vor einem in sich geschlossenen Kreis, der die, die nicht in ihn eintreten, abstößt: je nachdem als arme verlorene Heiden, als Ungläubige, als Ketzer. Der Kreis des Offenbarungsverstehens ist auch für sich selbst geschlossen. Wer glaubt, tritt durch den Glauben, der ihm nach seinem Bewußtsein durch Gottes Gnade zuteil wird, in diesen Kreis ein, und damit aus der übrigen Menschheit heraus.

(2) Aber geschieht nicht derselbe Zirkel in aller Philosophie? Jede Chiffer, die den Grund aller Dinge, das Sein im ganzen zur Sprache bringt, vollzieht notwendig einen Zirkel. Was auch immer »das Letzte« sein soll, immer kann das, was nichts vorher und nichts außer sich hat, weil nicht durch ein Anderes, nur durch sich selbst begründet werden. Daher Spinozas Formel causa sui.[168] Das ist der Zirkel in einfachster Form. Unterschieden sind die Zirkel nach ihrem Gehalt, ob die göttliche Substanz Spinozas, ob der »Geist« Hegels, ob die Materie, die das Gehirn hervorbringt, das Materie erkennt, stets ist an entscheidender Stelle der Zirkel. Er ist universal in aller Philosophie.

(3) Der Zirkel liegt auch im Gedanken der Chiffer. Sprache, dieses Sinnliche, Akustische, in der Schrift Optische ist uns als Träger von Bedeutung jeden Augenblick selbstverständlich und doch das große allumfassende Geheimnis unseres denkenden Daseins. Wir sind als sinnliche Wesen der Sprache bedürftig, ergreifen in der Sinnlichkeit der Sprache vermöge ihrer Bedeutungen ein Spirituelles und bezeugen durch jeden Akt des Sprechens uns als nicht nur sinnliche Wesen. Die Chiffern aber nennen wir nur eine Sprache. Sprache ist für sie ein Gleichnis. In der Tat sind die Chiffern über das Geheimnis der Sprache hinaus ein neues Geheimnis. Wie wir in der Sprache das Spirituelle überhaupt ergreifen, so umkreisen wir in den Chiffern die Transzendenz.

184 | Die Sprache der Chiffern hat Realität nur als diese Sprache, die leibhaftig gehört und erblickt wird. Nicht Realität aber ist der, der spricht, ist nicht einmal dieses Verhältnis von Chiffer und Bedeutung. Die Chiffer ist Sprache, aber nicht die eines Sprechenden.

Das Grundverhältnis im Chiffernsein ist also derart, daß es selber nur durch eine Chiffer auszusprechen ist. Die Chiffer ist das Sein des transzendenten Bedeutens, das nur dies und nicht Bedeuten von Anderem ist. Chiffer als Sprache benannt ist selber nur die Chiffer des Chiffernseins. Im Hören und Aneignen der Chiffern geschieht der Aufstieg zum Wirklichen hin, wenn Existenz sie hört und darin zu sich selbst kommt. Was gemeint ist, kann nicht durch eine Bestimmung begriffen, aber im Gebrauch der Mitteilung erfahren werden. Beim Definieren bewegen wir uns in Zirkeln, von Zirkeln zu Zirkeln. Dieses Sichdrehen in Kreisen ist endlos. Es ist für den Verstand lächerlich.

Die sich stets erneuernden Zirkel lassen die Bodenlosigkeit des nur Denkbaren offenbar werden, solange keine Existenz aus ihrem Ursprung antwortet. Oder umgekehrt dieser letzte Zirkel: In der Bodenlosigkeit, uns auffangend im unbegreiflichen Aufgefangenwerden, gelangen wir zum Ursprung.

(4) Die Zirkel der Philosophie und des Offenbarungsglaubens sind sinnverschieden. Jeder Zirkel muß, sofern er bewußt wird, auch durchbrochen werden. Die philosophischen Zirkel durchbrechen sich durch Eintritt in neue Zirkel bis zur Erfahrung der Bodenlosigkeit im Denkbaren. Der Zirkel des Offenbarungsglaubens endet auf dem Boden des Handgreiflichen. Die philosophischen Zirkel lassen verdampfen und führen zurück in den Ernst der Existenz hier und jetzt als selbstverantwortlich in seiner Unruhe ohne abschließendes Wissen woher und wohin. Der Zirkel des Offenbarungsglaubens ist in sich zufrieden, schließt sich in seiner Erlösung ab auf den Boden seiner Realität.

Die Sinnverschiedenheit des Zirkels des Offenbarungsglaubens und des philosophischen Zirkels gibt einen Unterschied kund, der bis in die Wurzel der Existenz zu gehen scheint:

Der Mensch des Offenbarungsglaubens legt seine Existenz selbst in diesen Zirkel und schließt sich ab. Der Offenbarungsglaube ist dann eine »uneinnehmbare Burg«.[169] Das bedeutet: er bricht die Kommunikation mit anderen Menschen ab. Aber diese

Glaubenden sind doch Menschen wie wir. Man möchte mit ihnen reden bis in das | Innerste, das Sprache werden kann. Aber es bedeutet viel mehr: Die uneinnehmbare Burg schließt sich nicht nur ab, wenn ihre Besatzung sich in der Welt als ohnmächtig erkennt, sondern in ihr sind die Kräfte verborgen, die die Welt für diesen Glauben erobern wollen. *185*

Der philosophierende Mensch braucht die Zirkel als unumgängliches Mittel des Denkens, durch das er dem Undenkbaren Gegenwärtigkeit schafft, seiner existentiellen Erfahrung einen Raum öffnet. Er erleuchtet mit ihnen das Nichtwissen dadurch, daß sie als Zirkel sich aufheben, aber nicht zu nichts. Denn im Verschwinden des Gegenständlichen wird durch die Bewegung des Denkens das gegenwärtig, was seine Wirklichkeit als Erfüllung der Existenz gewinnt. Dem Philosophieren sind alle Zirkel dazu da, durchbrochen zu werden. Es schließt sich weder in seinen gedachten Gebilden noch in seiner existentiellen Wirklichkeit ab, sondern bleibt offen ins Unendliche, nirgends endgültig geborgen als in seiner unabschließbaren, auf Transzendenz bezogenen Freiheit. Es kennt sich nicht als »uneinnehmbare Burg«.

7. Von der Interpretation der Chiffern

(1) In der Religions- und Mythengeschichte, in der beschreibenden Ordnung der Mythen und Symbole, in ihrer Auffassung nach psychologischen Motivationen und soziologischen Bedingungen ist ein unermeßliches Material ausgebreitet. So zeigt sich eine endlose Welt für die Betrachtung, in neutralem Zusehen. Man gibt allem seinen Platz, findet in den verbreiteten Parallelen die gleichen allgemeinen Erscheinungen. Der existentiell ergreifende Charakter der Chiffern geht verloren in der Allgemeinheit der Begriffe. Aber noch in ihnen atmet ein Rest des ursprünglichen Lebens. Es ist unerläßlich, sich auf diesem Wege zu informieren, wie etwa über die Osteologie bei einer Lehre vom menschlichen Körper.

Wenn aber dies Ganze nicht bloß Sammlung uralter und fortdauernder Illusionen sein soll, woher dann das Urteil über die Wahrheit, die in solchen Erscheinungen begegnet? Gewiß nicht aus neutraler Betrachtung, sondern aus einem Dabeisein, das selber betroffen ist. Der Sprung zwischen Betrachtung und Aneignung führt aus dem Wissen von dieser Welt der Chiffern zu einem Leben in ihrer Welt.

In beiden Fällen sprechen wir von Interpretation der Chiffern. | Diese kann entweder eine nur rationale, psychologische, soziologische Deutung der vorhandenen Chiffern erstreben, oder sie kann eigenes Erfahren und Fortdenken in diesen Chiffern sein. Beides läßt sich zwar grundsätzlich unterscheiden, aber in der Durchführung der Interpretation nicht trennen. Was als objektive Erforschung der Mythen und Symbole auftritt, kann in der Tat eine Form der Aneignung werden. *186*

(2) So ist es in der modernen psychologischen Auffassung. Man deutet seit der Romantik, seit Eduard von Hartmann,[170] seit Freud aus dem »Unbewußten«.

Das »Unbewußte« ist ein negativer Begriff, orientiert am Bewußten. Was es sei, wird erschlossen. Von seiner Struktur und den Vorgängen in ihm werden Hypothesen entworfen. Über deren Brauchbarkeit für psychologische Erkenntnis kann nur bei bestimmten Forschungen, nicht im allgemeinen entschieden werden.[i]

Wird aber das Unbewußte verwandelt in eine positive Substanz, dann wird alles in sie hineingenommen. Im Unbewußten entdeckt man eine Welt, die schließlich als die eigentliche Wirklichkeit gilt. Die Auffassung vollzieht eine Psychifizierung der Realität, ist von vornherein Metaphysik. Wenn das Unbewußte die Wirklichkeit selber ist, dann geschieht allein dort, was eigentlich und wirksam geschieht. Das Bewußte ist nur Oberflächenerscheinung, der Schaum auf einem tiefen Ozean des Unbewußten, Zeichen oder Symptom für das, was dort geschieht, ohne eigene Macht als höchstens die der Störung des an sich unwiderstehlichen Geschehens. Der Psychologe begreift es und kann das Denken und Verhalten lehren, wodurch das Dasein des einzelnen Bewußtseins sein Glück findet im Einklang mit dem Unbewußten.

Träume, Wachphantasien, Werke der Dichtung und Kunst, die Mythen der Völker, Wahnbildungen der Geisteskranken deuten sich gegenseitig, indem sie alle aus dem einen Grund des Unbewußten als parallele Erscheinungen aufgebaut werden.

Während es sinnlos wäre, das Unbewußte zu leugnen (es ist der negative Begriff von all dem, was nur das gemeinsam hat, nicht Bewußtsein zu sein), ist es sinnvoll, sich nicht täuschen zu lassen von der Umwendung eines negativen Begriffs in einen positiven, insbesondere nicht von der jeweiligen Konstruktion der Vorgänge, Stufen, Schwellen und Inhalte des Unbewußten.

Die mit der Psychoanalyse erwachsene Interpretation von Mythen und Symbolen ist faktisch ihre Restitution im wissenschaftlichen Gewande. Sie kann der Sache nach keine Wissenschaft sein. Sie dient zur Befriedigung so mancher sich verloren fühlender moderner Seelen. Soweit
187 der Einfluß auf Mythologen, Archäologen, Religionshistoriker, Literaturwissenschaftler | reicht, entsteht ein Denken, das zweideutig zwischen Wissenschaft und Gnostik schwankt. Denn diese ganze Denkungsart ist wie eine Wiederholung des Denkens und Sichverhaltens spätantiker Zauberer, Propheten, Sektenstifter. Es begegnet uns ein wunderliches Durcheinander: einmal die Masse materialer Kunde, ein wenig wirkliche Wissenschaft, dann die wissenschaftliche Manier, vor allem aber die Ergriffenheit von einer Tiefe, die Hingerissenheit von dort, und schließlich das überlegene Bewußtsein heller Einsicht in das Wesen der Dinge. Es kann den Eindruck machen, als ob hier aus einem Ursprung, wenn auch befangen, ein aneignendes Lesen der Chiffern stattfände. Dann aber ist der Eindruck, hier tobe sich bei verschüttetem Ursprung aus das Begehren nach ihm, und zwar in einer inhaltlich verworrenen, mit beliebigen Deutungen und Umdeutungen ins Endlose sich ergehenden Bewegung. Es weht uns in der unbestimmt dogmatischen Grundverfassung eine Ratlosigkeit im Denken wie in der Praxis an im Kleide von weiser Ruhe, äußerster Empfindlichkeit für die eigene Geltung, verachtendem Zorn, von einer universalen Aggressivität, die negativ bleibt, weil in ihr nichts verteidigt wird.

Dies ist ein Aspekt moderner Gegnerschaft gegen die Philosophie, ihrer selbst unbewußte, der Rettung bedürftige Pseudophilosophie, weil ihr Denken in der Gestalt der Lehren den Denkenden auf den Weg führt, sich als Existenz preiszugeben und damit die Transzendenz verschwinden zu lassen. Ihre Interpretationen werden zwar zum Teil wissenschaftlich ergiebig,

---

i Meine »Allgemeine Psychopathologie«, siebente Auflage 1959. Springer-Verlag.

aber erst nach einem mühsamen wissenschaftlich-kritischen Reinigungsprozeß. Durchweg sind sie eine Weise der Aneignung der Chiffern, die die Chiffern selber existentiell auslöscht. Man wird dieses Gegners weder ansichtig noch kann man ihn fassen. Was etwa C. G. Jung, der berühmte Repräsentant dieser heute verbreiteten Interpretationsweise, als er selbst ist, kann kein anderer wissen. Was aber in seiner Lehre und seinen Urteilen auftritt, ist jenes Ungreifbare. Es ist, als ob die ganze Welt der Mythen, Symbole, Spekulationen in einen Sumpf verwandelt würde. Da werden »Organismen« der Archetypen als Weltmächte hingestellt, gnostische Weltdramen entworfen und etwa der Jahwe des Alten Testaments der Psychoanalyse unterworfen. Jahwe wird entlarvt, wie Psychoanalytiker zu entlarven pflegen.[171] Auch sieht man nicht mehr die schöpferische Gewalt in den Visionen der alten Gnostiker und ihrer Nachfolger bis Jacob Böhme und Schelling und noch bis Ludwig Klages,[172] sondern die Manier rationalen, psychoanalytischen Hantierens, mit dem Pochen auf das »Irrationale«. Die wissenschaftliche Psychiatrie geht ebenso verloren wie die Philosophie. Die existentiellen Folgen solchen Interpretierens sind erschreckend. Diese Metaphysik, der das Leben eine Krankheit ist, die durch Psychoanalyse geheilt wird, erlaubt ruinöse Befriedigungen und Rechtfertigungen. Wer sein Dasein als krankes Nervensystem versteht, versteht sich wissenschaftlich unrichtig und zugleich existentiell unwahr.

(3) Die Chiffern haben ihr Gewicht in einer aufsteigenden Reihe: sie werden zuerst kund in ästhetischer Unverbindlichkeit als ein un|ermeßliches Reich von Bedeutungen – wir gewinnen dann Teil an ihnen in der Betroffenheit – sie erhellen schließlich im Augenblick der wirklichen Situation unsere Existenz. *188*

Alles Interpretieren von Chiffern erweist sich als Zeugnis vom eigenen Erfahren der Chiffern. Ein objektives, neutrales Verstehen der Chiffern gibt es nicht. Der Interpretierende nähert sich den Chiffern erst dann, wenn er in ihnen mitlebt. Es gibt Chiffern nur für mögliche Existenz.

Das zu dem Einzelnen sprechende Reich der Chiffern kann arm und dürftig oder reich und kraftvoll sein. Wer meint, dieses Reich hinter sich gelassen zu haben, täuscht sich. Er ist sich nicht bewußt, was ihm noch Chiffer ist auch dann, wenn ihm die Welt zur vermeintlichen Realität des Wißbaren und zum stumpfen Ernst der Leistungen geworden ist.

(4) Interpretation der Chiffern kann Wahrheit nur gewinnen aus dem Ursprung im Interpreten. Er muß dem Ursprung verwandt sein, aus dem sie entsprungen sind oder in dem sie gehört werden. Der Ursprung ist als solcher nicht geradezu faßbar, sondern mit Begriffen als Signen der Existenz sehr verschieden benannt: der Geist, die bewegende Idee, das absolute Bewußtsein, die Stimmung – der Entschluß, die Wahl, das eigentliche Handeln – die Liebe. Sofern damit Erscheinungen gemeint sind, die als empirische psychologische Realitäten beschreibbar und erforschbar sind, erreicht man nicht, was mit jenen Begriffen als Signen der Existenz getroffen werden soll. Sofern man mit ihnen den existentiellen Ursprung, den Anfang existentieller Bewegung, das Umgreifende meint, sind sie psychologisch nicht zu beschreiben. Was aus ihnen heraus geschieht, das erfahren wir als Selbstwerden. Es bedarf der Kontrolle durch das

Bewußtsein, aber mit Hilfe seiner selbst, das sich des Bewußtseins gleichsam bedient. Es bestätigt sich in Erneuerung und Wiederholung seiner Ursprünglichkeit.

Fragen wir: Woher das Wissen unseres Glaubens? Woher die Bewegung unseres glaubenden Chiffern-Denkens? Woher die Prüfung seiner Wahrheit? so weisen die Antworten stets auf das, was erst in der Bewegung des Denkens hell wird, nur dadurch, nicht geradezu als es selber zu uns spricht. Wir reden von innerer Erleuchtung, vom Pneuma, von Umkehr, von Eingebung des Entschlusses, von plötzlich sich einstellender Gewißheit.

189 Es ist eine Analogie zwischen philosophischem und Offenbarungs|glauben. Beide kennen den Ursprung, der sich durch Gründe nicht widerlegen oder beweisen, sondern nur entfalten läßt. Der Grund der Wahrheit läßt sich nicht noch einmal begründen. Aber es ist eine Differenz: Der philosophische Glaube setzt sich ohne Grenze und Abschluß in jeder seiner Bestimmtheiten des Aussprechens der Infragestellung aus (während der existentielle Entschluß zwar in seiner Erscheinung ebenfalls befragbar bleibt, aber als unerschütterliche Gewißheit, als Identität meiner selbst mit mir selbst mich trägt). Der Offenbarungsglaube dagegen wird durch Hören der Worte und der Verkündigung der Heiligen Schrift begründet, hat seinen festen objektiven Wirklichkeitsgehalt, Gott selbst (der Gläubige ist erst dadurch unbeirrbar, nicht schon durch den eigenen Entschluß und die Freiheit seines Wagnisses).

Weder philosophischer Glaube noch Offenbarungsglaube haben eine Analogie zu der Grundform gegenständlichen Erkennens. Dieses gründet sich in Voraussetzungen, die es sich bewußt macht. Dadurch relativiert es die Erkenntnis auf diese bestimmbaren Voraussetzungen hin (die »Hypothesen«, die griechische Sprachform für die gleiche Sache). Diese Voraussetzungen können sich wandeln. Sie können jeweils anders angesetzt werden. Sie sind ihrem Sinne nach niemals Glaubensgehalt. Ihre Erkenntnisse gelten zwingend unter diesen Voraussetzungen. Dagegen ist die »Voraussetzung« des philosophischen und des Offenbarungsglaubens die Erfahrung des Ursprungs. Diese kann nicht formulierbare Voraussetzung werden, aus der dann das übrige rational abgeleitet würde. Das Denken des Glaubens ist in der Schwebe von Bestimmbarkeiten, er selber unbedingt ohne Bestimmbarkeit. Er erscheint immer im Denken und in der Lebenspraxis, im Denken der »Sache« und in der sie denkenden Persönlichkeit.

Das dem Denken des Glaubens Vorhergehende kennzeichnet Tertullian (in der kleinen Abhandlung »Das Zeugnis der Seele«)[173] als das, was dem Menschen als Menschen eigen ist. Die Seele kommt aus der Natur. Nach der Erhabenheit der Natur ist die Autorität der Seele abzuschätzen. Alles ist von Gott gekommen, auch die Natur. Die Seele ist Schülerin, Lehrerin ist die Natur, Lehrmeister der Lehrerin ist Gott.[174] Der Grund des Zeugnisses der Seele geht allem vorher. »Jedenfalls war die Seele vor der Schrift da, die Sprache vor dem Buche ... der Mensch an sich vor dem Philosophen und Dichter«.[175] Dieses erste Zeugnis ist wahr: »Glaube nur der Seele. So wird es geschehen, daß du auch dir selbst glaubst.«[176]

| (5) Es scheint klar und einfach: Der Ursprung soll sprechen. Das ihn Überdeckende *190*
ist abzuwerfen. Aber das Ursprüngliche ist für sich nur da, wenn es bewußt wird. Wird es bewußt, spricht es sich aus. Spricht es sich aus, so unausweichlich in einer Auffassungsweise. Das Ursprüngliche ist als es selbst immer nur im Gebilde eines Denkens und Sprechens. Ein anderer, direkter Zugang täuscht. Betritt man ihn, so gerät man aus klarem Sprechen unversehens ins Raunen.

Aber das Sprechen aus dem Ursprung untersteht der kritischen Frage. Wenn die Auffassungsweise aus dem Ursprünglichen her kommt, bleibt sie von ihm erfüllt. Wenn die Auffassungsweise von nichts mehr erfüllt ist, dann spricht sie nur noch, ohne etwas zu sagen. Was gedachter Begriff, vollzogener Gedanke, wirksame Denkfigur war, das kann zu anschauungsloser, motivloser, existenzloser Rationalität werden. An diese leeren Bewegungen von Begriffen geht daher die kritische Frage aus dem Ungenügen, das vom umgreifenden Ursprung her die bloßen Gedanken nicht mit bloßen Gedanken, sondern mit der Erfahrung des existentiellen Denkens prüft.

Im Denken liegt diese Bewegung: das Ursprüngliche wird erst wirklich durch Bewußtsein, dieses durch Denken; aber das denkende Bewußtsein weckt das Ursprüngliche, das dann über das bis dahin Bewußte hinaustreibt. In dieser Bewegung ist immer von neuem die Wiederherstellung aus dem Abfallen in entleerte Sprechweisen gefordert. Der Aufstieg in das Helle und zugleich Erfüllte, in der Einheit von Denken und Ursprung, ist ein Wiederaufraffen aus dem Sturz. Nur mit diesem Wiederaufraffen gewinnt die Interpretation ihren eigentlichen Sinn.

(6) Mit der Interpretation, welche Aneignung ist, kommt der Ursprung mit dem Ursprung in Fühlung. Teilnahme am Ursprung macht die Beurteilung der Chiffern wahr, in der Teilnahme aber findet auch schon eine Verwandlung statt. Es vollzieht sich ein ursprüngliches Denken, erweckt durch das andere ursprüngliche Denken.

In solcher Interpretation wird unterschieden das, was für die Wirklichkeit der Erfahrung anderer Menschen da war, und das, was den Interpreten selbst ergreift. Das Gewissen der Redlichkeit vertraut sich nur dem an, was es selbst ursprünglich anzueignen vermag.

Von hier wird unser philosophischer und theologischer Betrieb, dem wir angehören, befragt. Das sachlich verstehende Wühlen in dem Erbe einer großen Vergangenheit, als Voraussetzung unumgänglich, kann zu einer überflüssigen Beschäftigung werden. Denn wenn ich | mich dem Spiel mit Schönheiten von Kunst und Dichtung und *191*
mit spekulativen Gedanken überlasse, wenn ich die Erregung durch dramatische und verwickelte historische Ereignisse erfahre und nichts anderes damit vollziehe und vorbereite, vielmehr darin Genüge finde, dann werde ich bei lebhafter Tätigkeit existentiell zerstreut. Die Aspekte dessen, an dem keine eigene Verantwortung teilnimmt, verführen zu abseitigen Meditationen, die von der gegenwärtigen Realität entfernen und insofern ohne Ernst sind.

Dies Urteil darf nicht mißverstanden werden. Die gelehrte Interpretation, mit der Strenge reiner Wissenschaftlichkeit, ist unerläßlich. Ihr verdanken wir, daß die Quellen der Überlieferung ungetrübt zugänglich werden. Sie lehrt die Herausarbeitung dessen, was als historisch real sich nachweisen läßt und was in den Werken der damals gemeinte Sinn war. Sie leistet eine nur berufsmäßig mögliche Arbeit, die nicht Selbstzweck ist. Denn sie läßt unter der Voraussetzung, daß das historisch Erweisbare nicht umgangen wird, die verwandelnde Aneignung frei, die tiefer dringt als wissenschaftliche Interpretation es vermag. Das Verstehen in Berührung von Ursprung zu Ursprung geschieht auf unberechenbaren Wegen. Augustin konnte nicht Griechisch lesen, verstand aber Plato und Plotin aus Übersetzungen vielleicht besser als alle seine Zeitgenossen. Die gelehrte Interpretation kann die Quellen nicht nur in Editionen und Kommentaren, sondern auch in Übersetzungen bereitstellen. Sie kann das Verstandene auf einfachste Weise hörbar und sichtbar machen. Was sie erforscht, hat seine Bedeutung in dem Maße als es durch Schule und durch eigenes Vorbild der Interpreten die hohen Ansprüche unserer geistigen Ahnen in der Breite der Bevölkerung glaubwürdig werden läßt, und als sie vorbereitet, was nicht existentiell bodenloses historisches Verstehen ist, sondern Aneignung zur Lebenspraxis wird in der gegenwärtigen Welt, dem technischen Zeitalter. Dann erst entsteht nicht nur beschauliche Überlieferung. Dann entfremdet das historische Verstehen nicht mehr der gegenwärtigen Aufgabe, sondern tritt in ihren Dienst.

(7) Die mythischen (anschaulichen) und die spekulativen (begrifflichen) Chiffern haben gemeinsam die ständige Wandelbarkeit. Von Anfang hat der Mensch in mythischen Anschauungen gedacht, in Urbildern, göttlichen Ereignissen und Handlungen, in Gründungen von Welt und Menschen, deren Spiegel und neue Verwirklichung das gegenwärtige Denken und Tun ist. Diese aus der mythischen Urzeit, aus unvordenklicher Zeit überlieferten Anschauungen haben in der Helle | ihres Bewußtseins etwa die *192* griechischen Tragiker angeeignet, sie verwandelnd und vertiefend. Wie sie erleuchteten gleichzeitig den Grund der Welt und der Götter und der menschlichen Dinge die griechischen Philosophen. Sie haben im reinen Denken ihrer Spekulation Gipfel erklommen, die sich der Anschauung entziehen. Ihnen waren die Begriffe selber Chiffern. Es entstand die gleiche Beweglichkeit im aneignenden Deuten und Umdeuten. Die Denkfiguren sind eine Analogie mythischer Anschauungen. Innerhalb dieser Figuren herrscht eine Logik, aber als Ganzes sind sie schwebend wie die mythischen Chiffern.

Die geistige Situation verändert sich, wenn Mythen und Spekulationen in dogmatischem Wissen erstarren, wie es immer schon von Anfang an geschehen ist. Es erlahmen die existentielle Kraft und das ursprüngliche Denken in Chiffern. Die Freiheit verschwindet. Freiheit war auch dann, wenn die ältesten Philosophen zum Teil als geistige Despoten auftraten mit dem Anspruch der absoluten Wahrheit der von den je Einzelnen zuerst und für sie endgültig gewonnenen Einsicht. Der eine schlug gleichsam dem

anderen ins Gesicht. Der Zustand im ganzen war das Leben der freiesten Ursprünglichkeit. Als dann die allumfassenden philosophischen Systeme entstanden, die alles vergangene Denken, soweit es in den rationalen Figuren von seinem Ursprung ablösbar war, in sich aufnahmen, da blieben zwar auch sie zum Teil noch beweglich, wie das stoische Denken. Aber die Grundstimmung war ganz anders. Die Chiffern verloren ihre Reinheit. Wie sie in der Leibhaftigkeit versinken, so auch im Gewande des wissenschaftlichen absoluten Wissens von Sachen und Sachverhalten, vom Ganzen und Einzelnen, vom Allgemeinen und Besonderen. Nun konnte man lernen, was doch Wahrheit nur hat für Existenz. Nun sollte als Erkenntnis durch Gründe erzwingbar sein, was seinen Ernst nur hat in der Schwebe für die Freiheit.

(8) Das Reich der Chiffern ist keine Reihe nebeneinander stehender Zeichen. Es gibt Weisen der Chiffern. Gemeinsam ist nur eines, daß sie mehr als Zeichen sind. Denn Zeichen bezeichnen ein Anderes, das auch direkt gesagt, gesehen, gekannt werden kann. Chiffern bedeuten eine Sprache, die nur in ihnen selbst, nicht durch Bezug auf ein Anderes hörbar ist, und deren sprechendes Subjekt selber ungekannt und unkennbar und unerschließbar ist. Aber die Chiffern lassen sich deuten, doch so, daß ihr Sinn unerschöpfbar ist und die Deutung im Grunde durch andere Chiffern geschieht.

| Was kann Chiffer sein? Alles, was ist, und was von Menschen hervorgebracht wird, *193*
Reales, Vorgestelltes, Gedachtes. Man findet sie in der mythischen, religiös kultischen, sakralen, in der dichterischen und künstlerischen Überlieferung, in der Philosophie.

Hier nur ein Wort über Dichtung und Kunst. Sie bringen in der Anschauung die reinste und herrlichste Chiffernsprache hervor. Sie heben aus der Barbarei heraus und lassen uns menschlich werden. Am reinsten vermochten es die großen Dichter, Aeschylus, Dante, Shakespeare. Sie stehen jenseits der Frage nach Realisierung. Sie sprechen durch ihre Chiffern ergreifend an, weil sie nicht die Leibhaftigkeit meinen wie der dogmatisch fixierte Kult in seinem Glaubensgegenstand.

Wie zu jedem menschlichen Tun gehört auch zur Dichtung und Kunst eine Gefahr. Wahrheit für immer bleibt Platos Kampf gegen die Dichter, der schon bei Hesiod begann, sich von Augustin bis zu Kierkegaard und Nietzsche fortsetzte und analog bei Konfuzius war. Dieser Kampf bedeutet nie die Verneinung der Dichtung, sondern verlangt ihre Lenkung. Warum?

Erstens weil sie verführen kann, schlimmen Antrieben zu folgen, die durch manche Weisen von Dichtung und Musik erregt und gesteigert werden – weil Unwahrheit sich in die anschauende Seele senkt –, weil die Faszination durch die Anschauung als solche erfolgt.

Zweitens weil sie verführt zu »ästhetischer« Haltung, das heißt zum unverbindlichen Anschauen aller Dinge, zum Genuß ihres Soseins, der Gestaltungen und Formungen. Es erwächst die Lust an der Unverbindlichkeit, am Erscheinen aller Lebensmöglichkeiten, der guten wie der bösen.

Diese Unverbindlichkeit ist nur die Entartung der einzigartigen Freiheit im Spiel des »interesselosen« Anschauens, wie sie durch Kunst und Dichtung gewährt wird. Ohne sie bleibt der Mensch im finsteren Ernst, in der Abgeschlossenheit des Dumpfen und der Zwecke, in der Unoffenheit seines Wesens überhaupt.

Das Spiel der Anschauung ist wahr in dem Maße, als das Gesehene zur Chiffer wird. Dann wird alles, das Häßliche und Unheimliche der Natur und des Menschen, die Verbrecher für Dostojewskij, das Dirnenleben für Toulouse-Lautrec zur wahren Chiffer. Das Spiel ist unwahr in

dem Maße, als es das bloße Selbstverständnis der Verwahrlosung, die Frechheit des Gemeinen, das chaotische Treiben als Lust an der Verzweiflung im Bilde vollzieht. Man spricht in der Dichtung und Kunst wohl von »Qualität«. Dieser vieldeutige Ausdruck deckt alles, weil er ein bloßes Können der Technik zusammenfallen läßt mit der Transparenz der als Chiffer geschaffenen Gestalten.

Die Verwahrlosung zu ästhetischem Genuß und dessen Ineinsfließenlassen mit der nun gewiß nur vermeintlichen Erfahrung des Offenbarungsglaubens zeigt sich sogar gelegentlich bei Theologen, die vom modernen Ästhetizismus sich einen Augenblick anstecken lassen. So redet ein junger Theologe von Bekenntnisformeln der Reformationszeit als »geschliff-
194 fenen Wortgebilden«, die uns »Zeichen, Chiffer, Sprache für das eine und eigent|liche sind, das aus ihnen von jeher zu sprechen versucht hat: Aussage, Mitteilung, Sprache vom Glauben für Glauben«. Er hört die »in ihren Formeln eingefrorene Musik«. Es ist nicht weit, dann würden auch die biblischen Offenbarungstexte in diesem Sinne genossen werden. Es ist dieselbe Verkehrung, wie der kultisch werdende Genuß von Wortgebilden und Dichtungen im modernen Snobismus.

Eigentümliche, verkannte oder irreführende, selten in der Wahrheit ihrer Größe gesehene Erscheinungen sind Dichter und Künstler wie Hölderlin und van Gogh. Was sie in den Jahren beginnender geistiger Erkrankung an der Grenze menschlicher Möglichkeiten schaffen, ist eine Chiffernwelt, die anders als die der Dichter und Künstler sonst, nicht weniger tief ergreift. Was sie geschaffen haben, ist etwas geistig Objektives, das als Werk und Welt besteht. Zwischen dem, was sie als Einzelne erfahren und vollziehen, und dem, was Völker in Kultus, Mythus, Offenbarung gemeinschaftlich haben, ist eine Analogie, aber auch nur eine Analogie. Denn was ihnen selbst galt, hat eine Weise der Leibhaftigkeit und eine anders als sonst verborgene Sinnhaftigkeit, die nur auf dem Boden des geistigen Krankheitsprozesses möglich sind. Diese Kranken bringen weder Mythus noch Offenbarung, die ihre Wirksamkeit haben in der Gemeinschaft von Völkern. Aber sie bringen Chiffern hervor und sind selber durch ihr ganzes Dasein ergreifende furchterregende Chiffern. Was bei ihnen nur auf dem Boden des Wahnsinns, aber nicht allein durch den Wahnsinn möglich wird, zieht auf eine singuläre Weise an. Unheimlich und glaubhaft sprechen sie aus einer Tiefe, aus der durch sie Unsagbares sagbar wird. Wer nicht menschlich blind ist, kann nicht ohne Entsetzen diese wundersamen Schönheiten sehen. Er kann an deren Tiefen schaudernd teilnehmen, auf eine in der Tat einzige Weise betroffen von Wahrheit sein, hingerissen von der unvergleichlichen Reinheit Hölderlins (zumal unter Lenkung durch die entdeckenden Blicke Hellingraths, des im kongenialen Verstehen ebenso reinen Jünglings).[177] Aber die Wirklichkeit unserer Existenz verbindet sich nicht mit diesen seltenen Dichtern und Künstlern, wenn sie ihnen Raum gibt an der Grenze. Wer mit ihrer Welt leben möchte, muß sich selbst betrügen entweder in ästhetischer Unverbindlichkeit oder in künstlich gemachtem Unfug (wie es nach dem ersten Weltkrieg junge Leute gab, die mit Hölderlin in Kapellen Mysterien feierten).[i178]

Philosophie kann Chiffern jeder Herkunft aneignen. Sie bringt selber in ihrer Spekulation Chiffern hervor. Aber keine wahre Philosophie könnte reden, als ob es in Vollmacht, wie aus einem Offenbarungsglauben, geschehe.

---

i Vgl. meine Schrift »Strindberg und van Gogh«, 1921.

(9) Das Reich der Chiffern entzieht sich einer ihrem Wesen angemessenen Ordnung. Ein Entwurf der Welt der Chiffern wird vielmehr zu einer unabschließbaren Beschreibung und Sammlung des historisch Vorgekommenen. Es wird dann äußerlich und neutral ge|sehen. Es verblaßt zu Unwirklichkeiten und wird zu einem leblosen *195*
Herbarium.

Man mag die Chiffern in ihren wirksamen historischen Erscheinungen wahrnehmen (Wissenschaft der Mythologie), je einzelne Gruppen aus eigener Ergriffenheit, sie in gegenwärtige Sprache übersetzend, zeigen (Bachofen).[179] Man mag, die Vielfachheit sondernd, Rangordnungen und Dimensionen der Chiffern unterscheiden, mag sie in ihren historischen Wandlungen in allen besonderen Gestalten vor Augen stellen.

Auf diesen Wegen gewinnt man einen ungemeinen Reichtum an Bildern. Aber aus ihren Ordnungen heraus muß der Sprung in ihre Wirklichkeit erfolgen, die erst bei eigener Teilnahme offenbar wird. Da zeigen sich die Chiffern als ein unendliches Gewebe oder ein vieldimensionaler Raum. Wir denken in diese Räume hinein, je aus gewählten Ansätzen. Sie durchdringen sich in der Entfaltung, ergänzen sich, antworten sich.

Da sie keine Fixierung zulassen, ohne zu erlöschen, sie vielmehr zur Bewahrung ihres Lebens der Schwebe bedürfen, ist philosophisch das Sprechen in Chiffern nur so lange wahrhaftig, als dieses Schwebende bleibt.

(10) Interpretation findet ihre Grenze, wo die Sprache aufhört. Sie vollendet sich im Schweigen. Aber diese Grenze ist selber nur durch Sprache da. Im Gang der sprachlichen Mitteilung wird Schweigen eine Weise des Sprechens. Dieses Schweigen ist nicht Verschweigen von etwas, das ich weiß und sagen könnte. Es ist vielmehr den Miteinanderdenkenden, sich selber und der Transzendenz gegenüber, das an der Grenze des Sagbaren erfüllte Schweigen. Dieses Schweigen ist nicht das Stummsein der Sprachlosigkeit, die nichts sagt, also auch nicht schweigt.

So ist es mit den Chiffern. Wir hören sie gleichsam aus verschiedenen Kreisen her, die sich um die Transzendenz legen. Oder wir sprechen mit ihnen zu ihr hin. Aber die Chiffern sind nie das, was wir in ihnen suchen oder spüren oder erfahren. Daher drängen wir, über sie hinaus zu gelangen in die Tiefe oder in die Höhe, wo auch alle Chiffernsprache aufhört und die Transzendenz im Wissen des Nichtwissens, das heißt in jenem erfüllten Schweigen berührt wird.

Eine Weise, sich dem Denken der Transzendenz zu nähern, ist das Denken des Unendlichen. Es gelingt, Begriffe des Unendlichen aufzustellen, mit ihnen zu operieren, aber immer liegt über sie hinaus das | Unendliche selber. Das Denken versagt, wenn es *196*
dies Unendliche denken soll. Es zerbricht und zeigt im Zerbrechen – in Widerspruch und Zirkel – indirekt das Unendliche.

Das Unsagbare, weil Undenkbare ist für uns dadurch da, daß gesprochen und gedacht wird in dem »ich weiß nicht welchem Kampf der Worte« (nescio quae pugna verborum, Augustin).[180] Und dieser Kampf der Worte ist besser durch Schweigen zu hü-

ten als durch Reden in Ruhe zu bringen. Die Interpretation der Chiffern wird diese Grenze ständig gegenwärtig halten.

Das Schweigen an der Grenze des Denkens in Chiffern wird aber nicht wirklich dadurch, daß ich das Denken und Sprechen unterlasse, sondern dadurch, daß ich es zum Äußersten treibe, wo es umschlägt in Schweigen. Alsbald wird es von neuem in der Zeit wieder zum Sprechen treiben.

8. Der zweifache Kampf (um die Reinheit der Chiffernwelt und in der Welt der Chiffern)

Der innere Kampf geht erstens um die Reinheit der Chiffern gegen die Realisierung im Mythos und Offenbarungsglauben, zweitens im Reich der Chiffern selber, in Chiffer gegen Chiffer.

(1) Der erste Kampf geht um die Chiffernwelt als solche, sie zu bewahren und nicht zu verwechseln. Er ist keineswegs der Kampf einer Aufklärung gegen die Wirklichkeit der Transzendenz, sondern das Gegenteil: der Kampf um die Wirklichkeit der Transzendenz gegen ihre Entstellung und Beschränkung.

Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube, beide sprechen von Gott. Der philosophische Glaube weiß nicht von Gott, sondern hört nur die Sprache der Chiffern. Gott selber ist ihm eine Chiffer. Der Offenbarungsglaube meint die Handlungen Gottes im Sichoffenbaren zum Heil der Menschen zu kennen; Gott wirkt hinein in die Welt als ein besonderes Geschehen, sich bindend an Ort und Zeit. Der philosophische Glaube macht mit der biblischen Forderung Ernst: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen,[181] und weiß, was er tut, wenn er im Hören und Entfalten der Chiffern die Forderung nicht erfüllt.

Es ist ein Schritt weiter, wenn die Bildhaftigkeit zur Leibhaftigkeit wird. Wir bedürfen als endlich-sinnliche Vernunftwesen der stän|digen Selbstüberwindung der, auch *197*
nach der Einsicht in sie, doch untilgbaren Neigung zur Objektivierung nicht nur im Bilde, sondern im Leibhaftigen. Diese Selbstüberwindung im Kampf mit dem Gegner, den jeder in sich mitträgt, hat das Ziel, zur Reinheit der Wahrheit in hellerem und damit entschiedenerem und untäuschbarem Ernste zu gelangen.

Diese Selbstüberwindung befreit von den Verhüllungen unserer Daseinsantriebe in die durch Leibhaftigkeit verkehrte Wahrheit, die in Glaubensdogmen fixiert wird. Dogmen können nicht mehr reine Chiffern der Transzendenz sein, es sei denn, sie würden aus der Dogmenhaftigkeit ihrer Form zurückgenommen in die Bewegung des Denkens.

Ist der Offenbarungsglaube unumgänglich gebunden an die Verkehrung von Chiffernsprache in Realität? Der philosophische Glaube kann es zunächst nicht anders sehen. Aber er hat eine Scheu, trotz dieser ihm unausweichlich erscheinenden Einsicht sie für endgültig zu halten. Wenn er auch nicht anders sehen kann, sucht er doch ständig die Äußerungen, Erscheinungen, Folgen des Offenbarungsglaubens mit offen bleibendem Auge wieder und wieder zu befragen. Vor allem sieht er in ihm auch die Wahr-

heit in Chiffern, die als solche wirksam waren, wenn sie in den Leibhaftigkeiten eingekleidet blieben.

Falsch wäre es nun, den Vorwurf des Atheismus, des Nihilismus und wie sonst die Kategorien lauten, mit denen kirchlich-theologischer Glaube uns benennt, zurückzuschleudern mit der These, durch den Offenbarungsglauben, den ich für mich verwerfe, und der mir wie eine Verletzung der Gottheit erscheint, werde Gott selber verletzt. Gott ist nicht anzutasten und nicht zu verletzen. Nur in dem mir möglichen Bezug auf Transzendenz würde ich vor dieser schuldig, wenn ich dem mir nicht verständlich werdenden Offenbarungsglauben folgte.

(2) Der zweite Kampf geht in Chiffern gegen Chiffern. Dieser Kampf wird in Klarheit erst dann geführt und wird um so wahrer, wenn der erste Kampf um die Reinheit der Chiffernwelt gewonnen ist. Es gibt den Kampf um die Gehalte, die auch in der Form der Offenbarung sprechen. Die Chiffern bleiben, entkleidet ihrer Leibhaftigkeit, von mächtiger Gewalt. Wo immer mit ihnen echt gesprochen wird, da ziehen sie an. Denn sie zeigen und erhellen zugleich das unergründliche Geheimnis.

Der Kampf im Reich der Chiffern beginnt, wenn sie in existentiel|ler Ergriffenheit *198*
gehört werden. Dann sind sie nicht nur vieldeutig. Sie entsprechen ursprungsverschiedenen existentiellen Möglichkeiten. Sie stehen in wechselnden Rangordnungen der Nähe und Ferne zur Transzendenz. Manche leuchten auf unserem Lebensweg, andere werden als fremde, dunkle, verführende Sprache verworfen. Chiffern, die für den einen hinreißend sind, wirken auf den anderen abstoßend, wieder andere bleiben gleichgültig. Sie werden verstanden oder nicht gehört. Sie sprechen schon in unserer meditativen Besinnung, aber eigentlich erst im wirklichen Augenblick. Allen Chiffern gegenüber, die nicht in der völligen Unverbindlichkeit bloß zur Kenntnis genommen werden, findet Aneignung und Abwehr statt: der Kampf im Reich der Chiffern.

Der Kampf geht im existentiellen Dabeisein um Wahrheit und Unwahrheit in einzelnen Chiffern, um ihr Gewicht, um ihre Nähe zum Grunde der Transzendenz. Er geschieht auch auf den Wegen des Deutens und Umdeutens in diesem Reich der Sprache, die sich im Raum der uns bestimmenden Mächte bewegt.

(3) Die stillen Kämpfe in den Seelen, nicht ausgesprochen, vielleicht sich selber unbewußt, erfolgen in der Weise des Lebens mit den Chiffern, die überall an uns herantreten. Sie werden flüchtig erfahren oder tief eingeprägt oder beiseite geschoben.

Wesentlich ist der Kampf um die Aneignung dessen, was in der Erscheinung einer großen besonderen Chiffernwelt alle Chiffern durchdringt und führt. Von dieser Mitte her wird die Haltung zu allen Chiffern und der Umgang mit ihnen bestimmt. Es ist nicht möglich, etwa die Welten der griechischen Tragiker, Dantes, Calderons, Shakespeares gleicherweise aufzunehmen. Das kann, legitim an allen gleich unbeteiligt, die reine Literaturwissenschaft. Das kann, illegitim unverbindlich, die ästhetische Lebensverfassung. Wo es aber der möglichen Existenz ernst ist, da mag der Mensch wohl zu allen irgendeine Beziehung gewinnen, kann er sich überall durch sie auf eine Weise

ergreifen lassen, jedoch der jeweiligen Mitte steht er entweder sich ihr verweigernd gegenüber oder in ihr mitlebend darin. Was aber jeweils diese Mitte oder das durchdringende »Prinzip« sei, mag man auszusprechen versuchen, und trifft es dennoch nicht. Denn wir stehen im Kampf der Mächte, den wir nicht überblicken. Den archimedischen Punkt, von dem alles verständlich, alles an seinem Orte im ganzen wahr und wirklich wäre, könnte nur die Gottheit einnehmen, nicht ein Mensch. Die größte Of-
199 fenheit des die Mächte spiegelnden Dich|ters und das weiteste Verstehen des Philosophen reichen nicht aus. Welchen wundersam herrlichen Kosmos von Chiffern auch die wenigen Größten hervorgebracht haben, es ist ein Kosmos im Umgreifenden und nicht selber umgreifend.

| Fünfter Teil 201

Der Kampf im Reich der Chiffern

Einleitung

(1) Die Situation: Das Reich der Chiffern ist kein harmonisches Reich, das uns die Fülle des Seins eindeutig kundgibt.

Wenn manche Chiffern die Ruhe versprechen, so gibt das Wissen vom Ganzen der Chiffernwelt noch keineswegs die Ruhe. Chiffern sprechen gegen andere Chiffern. Höre ich die einen, verleugne ich die anderen. Wenn wir uns in einzelne Chiffern vertiefen, so steht im Hintergrunde dies Reich im ganzen als Reich des Kampfes.

Aber was für ein Kampf ist das? Nicht Daseinskampf, nicht Kampf um Macht, sondern Kampf um die Wahrheit im Ursprung. Dieser Kampf kann sich in Daseinskämpfen gleichsam inkarnieren, und Daseinskämpfe können sich Fahnen holen aus dem Reich der Chiffern. Dann ist der reine Sinn der Chiffern, ihre Bewegung zur Wahrheit der Transzendenz hin und von ihr her, getrübt oder verdorben oder verschwunden.

Der Kampf hört nur auf im Überschreiten der Welt der Chiffernsprache, damit der Welt überhaupt, in das Unsagbare und Nichtsprechende. Dann aber geht uns die Welt verloren.

Oder der Kampf hört auf oder hat noch nicht begonnen, wenn wir alle Chiffern nicht ernst nehmen, sondern sie insgesamt auf einer Ebene des Unverbindlichen, Phantastischen, Reizvollen sehen. Dann aber ist uns das fragende Bewußtsein nach dem Grund der Dinge, ist uns die Transzendenz verloren.

(2) Die Objektivierung der Mächte: Der Kampf in den Chiffern ist bezogen auf Transzendenz. Aber der Einzelne erspürt, daß nicht die Transzendenz selber unmittelbar mit ihm ist und daß sie nicht nur mit ihm ist. Denn sie ist der Grund von allem, seiner selbst so gut wie seines Todfeindes, seiner als Existenz und seiner als Natur, die ihn trägt, aber auch vernichtet. Mit den Chiffern findet ein Kampf des | Wahrheitswillens 202
statt, der auf eine Vielfachheit der Mächte stößt, die wir vergeblich zu begreifen suchen. Denn wir stehen darin und überblicken sie nicht.

Wenn wir sie objektivieren als einen Kampf der Mächte, die in den Chiffern aufeinanderstoßen, so ist diese Objektivierung selber entweder ein Signum: es trifft die Erscheinung unserer Existenz im Dasein, wie diese zur Stätte wird, an der die Kämpfe stattfinden – oder sie ist selbst eine Chiffer von etwas, das in der Transzendenz wurzelt.

Der Kampf geschieht so, daß wir selbst, je diese Existenz, die Chiffern wählen, auf die wir hören, daß wir uns in dieser Wahl behaupten, daß wir an besondere Chiffern als absolute verfallen oder daß wir uns in ihnen frei bewegen. Dieser Kampf ist eine Bewegung der sich zu sich selbst bringenden oder zu sich vorangetriebenen Existenz.

(3) Beispiele für Objektivierungen der Mächte: Von jeher ist im Polytheismus eine Objektivierung des Kampfes der Mächte vollzogen, unreflektiert, aber in der Anschauung großartig gegenwärtig. Die Griechen wußten, und wir meinen noch mit ihnen zu wissen, was es heißt, dem Apollo, dem Hermes, dem Dionysos, der Aphrodite, der erosfeindlichen Artemis, der die Ehe schützenden Hera zu dienen und der Athene, dieser übergeschlechtlichen Göttin, nicht geboren, sondern dem Haupt des Zeus entsprungen, der weisen und kämpfenden, der vernünftigen, dieser vielleicht ergreifendsten, mit keiner anderen Göttin in aller Welt vergleichbaren, einzig griechischen Gestalt des Polytheismus. Sie spricht den unbefangenen, reinen Adel im Menschen natürlich und ohne Maßlosigkeit an. Es sind unvereinbare Dienste, aber sie öffnen alle menschlichen Möglichkeiten und geben ihnen ihre Rechtfertigung. Die Götter haben verschiedene Herrschaftsgebiete, sie stellen sich gegenseitig ausschließende Forderungen, gehen nebeneinander her oder stehen im Kampf miteinander. Der Mensch, der dem einen dient, kann den andern beleidigen. Die Griechen haben, was ihnen aus den Mächten zur Gestalt wurde, ohne gedankliche Logik zur wundersamsten Klarheit gebracht und in persönlichen Göttern geheiligt.

Der Polytheismus enthält eine bleibende Wahrheit, der sich auch die monotheistischen Kirchen in ihrer Praxis nicht haben entziehen können. Diese Wahrheit hält heute noch an, ohne den Namen des Polytheismus zu tragen.

Ganz anders sehen moderne Bemühungen aus, ohne Bezug auf Mythen, in gedank-
203 licher Objektivierung nicht eigentliche Mächte zu | beschwören, sondern Sinngebilde zu konstruieren. Sie wollen die Situation des Kampfes der Mächte in begrifflicher Form auffassen. Sie werden keine Chiffern. Als Gedankengebilde stehen sie an der Grenze von Wissenschaft und Philosophie. Auch von ihnen seien nur Beispiele genannt.

(a) Für den gewichtigsten Versuch halte ich die Gedanken, welche Max Weber in seiner »Zwischenbetrachtung« über »Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung« niedergelegt hat (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Seite 536–573). Er spricht aus der Haltung des wissenschaftlichen Menschen. Daher erhebt er nur den Anspruch, »ein idealtypisches Orientierungsmittel zu sein, nicht eine eigene Philosophie zu lehren«.[182] Sein Thema ist die Weltablehnung. Er zeigt die Richtungen der Weltablehnung in bezug auf die ökonomische, politische, ästhetische, erotische, intellektuelle Sphäre. Es soll sinnhaft klar werden, wie und an welchen Orten innerliche Konflikte von Lebensordnungen möglich und adäquat sind. Nicht aber will Max Weber behaupten, »daß es keinerlei Standpunkt gebe, von dem aus sie als ›aufgehoben‹ gelten könnten«.[183] Seine Konstruktion führt Max Weber unter ständiger Veranschaulichung historischer Erscheinungen durch. Damit zeigt er zugleich den geschichtlichen Charakter dessen, was er hier als einen Aspekt des Kampfes der Mächte darbietet.

Diese Konstruktion der Sinngebilde in der Realität menschlichen Verhaltens stößt, dem Sinn nachdenkend, auf jeweils letzte Voraussetzungen. Sie lehrt die Kämpfenden, denkend zu diesen Voraussetzungen zu gelangen und sich ihrer bewußt zu werden. Sie will die Fragen nach der Konsequenz oder Nichtkonsequenz in der geschichtlichen Verwirklichung dieser Voraussetzungen beantworten.

(b) Der Entwurf des Grundwissens als Lehre von den Weisen des Umgreifenden zeigt erstens einen Kampf innerhalb der Weisen des Umgreifenden durch die Vielfachheit der in ihnen auftretenden Erscheinungen und zweitens einen Kampf der Weisen des Umgreifenden gegeneinander. Die Lehre konstruiert die Idee eines Miteinander der Weisen in Ordnung und Unterordnung, aber auch den Ausbruch einzelner Weisen (des Verstandes, des Daseins, des Geistes usw.) infolge ihrer Verabsolutierung mit dem Anspruch, je als diese zur Führung der anderen berufen zu sein (vgl. den dritten Teil dieses Buches).

(c) Bei der Erhellung der Wahrheit gelangt man vielleicht in dem jeweiligen Horizont des Denkens zu letzten, zunächst unüberschreitbaren Alternativen, etwa zu den Alternativen von grenzenloser oder unter Bedingungen beschränkter Kommunikation, von Offenheit oder Ausschließlichkeit, von Vernunft oder Katholizität (vgl. mein Buch »Von der Wahrheit« S. 832–868).

(4) Objektivierungen der Kämpfe und Darinstehen: Mit dem Denken der Mächte stehen wir nicht außerhalb ihres Kampfes, sondern in ihm. Versuchsweise aus einem Gesichtspunkt die Mächte in Sche|maten zu objektivieren, bedeutet nicht, wir hätten 204
von einem archimedischen Punkt außerhalb das Ganze wie ein Schlachtfeld vor Augen, an dem wir nicht selbst beteiligt wären. Wir sind trotz aller Energie, rein zusehen zu wollen, immer als Träger der Mächte auch dabei. Wir können nicht spekulativ, wie ein Dirigent die Spieler der Instrumente, so die Mächte leiten, ohne mitzuspielen.

Die Situation ist vielmehr die: Wenn wir erstreben, den Kampf zu objektivieren, als ob wir ihn von fern her überblickten, springen wir zugleich hinein, um mitzukämpfen. Wir müssen zugleich außerhalb und innerhalb sein, uns zugleich betrachtend verhalten und existieren. Wir können wohl eine maximale Distanzierung zu uns und damit Freiheit von uns erstreben. Aber mit unserem Erdenken von Mächten und Schlachtfeldern bringen wir doch jedesmal schon Gebilde hervor, die selber Werkzeuge im Kampfe werden. Jedes Bild von Mächten steht zugleich im Dienst von Mächten. Wir kommen nicht heraus. Erst wenn die Freiheit in der Distanzierung vom Kampf sich verbindet mit der Freiheit des Hineinspringens in den Kampf, gewinnen wir die uns mögliche ganze Freiheit.

Der Kampf der Mächte spielt sich durchweg nicht auf einer einzigen Ebene zwischen klar unterschiedenen Mächten ab. Im Inneren verwirren sich die Fronten. Es ist nicht möglich, auch nur eine Macht bestimmt und substantiell zu fassen. Der Kampf ist von der Art, daß die Mittelpunkte (die Substanzen oder die Subjekte der Mächte) sich zugleich entziehen. Der Kampf kann erscheinen als Vordergrundsgeschehen, das in sinnhaften Zusammenhängen objektivierbar ist. Könnte im Grunde des Kampfes der Mächte ein Eines sein, das alle verbindet?

(5) Kampf und Kommunikation in den Chiffern: Wenn Philosophie im Kampf der Mächte steht, die sie von außen nicht angemessen überblickt, dann erfolgt in diesem Kampf nicht nur Abstoßen, sondern auch Kommunikation.

Wahrheit ist nicht möglich ohne Kampf. Es handelt sich um den schärfsten Kampf, den der Wahrheit um sich selbst. Dieser Kampf ist von einzigartigem Charakter. Wo er seine Reinheit und Tiefe zugleich erreicht, vollzieht er sich ohne Gewalt und Zwang im Dasein. Beim Absinken in den brutalen Daseinskampf hört die Führung durch Mächte auf. Chiffern wie alle geistigen Gebilde werden nur noch als Mittel für Daseinsbehauptung und Machterweiterung, als Schlagworte austauschbar, benutzt. Ein Kampf um Wahrheit findet nicht mehr statt.

205 | Dieser Kampf vollzieht sich in der Hinführung an Grenzen, im Sehenlernen und Hörenlernen, im rationalen Denken, im beschwörenden Aufzeigen der Transzendenz durch Chiffern, im Auslegen der Chiffern. Er vollzieht sich in der Mitteilung, die herausfordert. Es soll zur Sprache kommen, was eigentlich ist, bis das Schweigen selber als erfüllte Sprache wesentlich wird. Gradezu zu sprechen, alles zu sagen, was ich mir selbst zu sagen vermag, nichts zu verschweigen, ist Bedingung dieses Kampfes. Aber auch im besten Gelingen bleibt die Indirektheit, in der das Selbst dem Selbst begegnet.

Wo wir Chiffern hören, sind wir schon beteiligt. Wenn wir beteiligt sind, folgen wir den Gedanken nicht nur logisch, sondern mit unserem Wesen.

Der Kampf in den Chiffern findet immer statt, auch wenn er nicht bewußt wird oder wie etwas Gleichgültiges am Rande steht. Manchmal scheint er ganz vergessen. Oft ist er befangen. Erst unsere ganze Freiheit – durch Distanzierung vom Kampf zugleich mit dem Hineinspringen in den Kampf der Chiffern – hält uns offen, drängt zur Kommunikation, erweitert den Raum des Verstehens ins Unendliche und gibt ihm den Boden in der geschichtlichen Wirklichkeit der Existenz.

Sich gegenseitig in Chiffern zu verstehen, bedeutet eine Kommunikation in Berührung des Transzendenten. Dort ist die innigste Verbindung und die merkwürdigste Feindschaft möglich. Wo Menschen verbunden sind, da bleibt der Kampf um die Reinheit und das Gewicht der Chiffern. Wo Menschen durch Chiffern zwischen sich einen Abgrund sehen, da treibt etwas, den Anderen noch im Verwerfen seiner Chiffern doch zu verstehen, nämlich das Begehren, nicht in dieser oder jener besonderen Sprache, sondern im Ganzen der Bewegung in der Chiffernwelt einmütig zu werden. Hinter dem Kampf in den Sinngebilden verbirgt sich, was die Träger der kämpfenden Mächte vielleicht zusammenhält trotz des entgegengesetzten Augenscheins. Die unaufhebbaren Alternativen können als nur vorläufiges, schicksalhaftes Spiel erscheinen oder gar als Zusammengehörigkeit in einem umfassenden Ganzen, das selber wieder in Chiffern gedacht wird. Aber auch diese Chiffer wird in der Erscheinung der Zeit stets wieder zerschlagen.

Historisch sind die großen geistigen Ordnungen der Chiffern aufgetreten, meistens im organisatorischen Zusammenhang mit soziologischen und politischen Realitäten

(so in den alten Hochkulturen, so in China und Indien, so im christlichen Mittelalter), zuweilen als | rein geistige philosophische Gebilde (Hesiod); die polytheistische 206
Vielfachheit tritt in Ordnungen zusammen, in denen jeder Gott sein Herrschaftsgebiet hat, der Kampf der Götter in der Folge von Göttergenerationen aufgefangen wird. Die späteren allumfassenden Systeme, deren letzter Gipfel Hegel war, schienen alles, was ist, in einer großartigen, auch die radikalsten Kämpfe noch in sich einordnenden Harmonie zum Bilde werden zu lassen.

In diesen Gebilden wird objektiv, sachlich, unpersönlich erstrebt, was als die eine ganze Wahrheit gilt in der Meinung, alle Menschen würden sich darin zusammenfinden. Aber stets erweisen sich solche Ganzheiten des menschlich Erdachten und Geschauten als beschränkt. Sie werden durchbrochen von Erfahrungen, die in der nie aufhörenden, nie zu vollendenden kämpfenden Kommunikation, diesem Dynamit für alle Systeme, uns erst zur ganzen Weite der Möglichkeiten öffnen in dem Verhängnis der Zeit. Hier erwächst aus der Erfahrung die Einsicht, aus der Einsicht der Wille, uns zwar in dem letzten Motive des Kampfes noch zu verbinden, aber den Kampf selber doch nicht in eine wenn auch noch so großartige Harmonie der Chiffern einzufangen und abzuschließen.

Im Kampf der Chiffern ist kein Fortschritt in Analogie zu den Wissenschaften zu finden. Es gibt die großen geschichtlichen Sprünge des Neuauftretens von Chiffern. Es gibt die Entfaltungen in je einen Chiffernkreis. Es gibt vor allem den Wandel in der Kraft und der Wahrhaftigkeit des Unbedingten.

Wenn daher etwa die Kämpfe der Theologen so gemeint sind, als ob hier in fortschreitender Einsicht eine einzige zum Grunde liegende Tatsache (»einen anderen Grund kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist«)[184] besser im Verstehen des Glaubens erkannt würde, so kann doch von Fortschritt keine Rede sein. Es gibt nur die unaufhörlichen Kämpfe der Glaubenserkenntnis, in denen die von außen nicht übersehbaren Mächte sich gegenüberstehen. Diese werden sich selbst in diesem Glaubensverstehen klarer (wenn es nicht bloß intellektueller Streit ist). Sie stellen ihre Symbole und Bekenntnisse auf.

(6) Liberalität und Dogmatismus: Im Kampf der Chiffern – mögen sie als Theologie oder Philosophie auftreten – sprechen wir von Liberalität und Humanität im Gegensatz zum Dogmatischen, Orthodoxen, Illiberalen, Inhumanen. Es ist der Unterschied des offenen, liebenden Kampfes vom unoffenen, lieblosen Kampf um das Wahre. Im lieblosen Kampf ist dies allein Wahre durch die Offenbarung, eine | Kirche, einen Meis- 207
ter, eine Schule, ein System schon da. Der Kämpfende hat sich ihr als einer in der Welt anerkannten, mächtigen oder als einer noch ohnmächtigen, von ihm geglaubten Instanz unterworfen.

Die Liberalität ist tolerant. Diese Toleranz[185] ist nicht die der Gleichgültigkeit gegen das heimlich Verachtete, das nun einmal so da ist und nicht ausgerottet werden kann. Toleranz ist vielmehr das Ernstnehmen des Fremden, das Hinhören und Sichangehen-

lassen. Toleranz will das, was in der Zeit nur in der Bewegung des Kampfes in grenzenloser Kommunikation möglich ist, nicht reduzieren lassen auf eine einzige Farbe. Aber auch diese Toleranz wird unter die Frage gestellt: Ist das, was ihr als das eigentlich Freie erscheint, nicht selber doch nur der Ausdruck einer Macht unter anderen Mächten? Unversöhnlich steht doch das Bewußtsein, auf dem Wege und nicht im Besitz der einen einzigen Wahrheit zu sein, dem Bewußtsein des Gehorsams gegenüber, das sich der einen objektiv garantierten Wahrheit, die ihm zuteil geworden ist, für immer unterworfen hat. Toleranz und Intoleranz lassen sich doch nicht vereinigen. Daher der Satz: Die Toleranz selber wird intolerant gegen die Intoleranz. Hier ist zu unterscheiden: Wenn die Intoleranz im Dasein Mittel des Zwangs und der Gewalt anwendet, dann muß die Toleranz gegen diese Weise der Verkehrung des Geistigen in das Gewaltsame ganz und gar intolerant sein (und ist es leider nicht immer gewesen). Im Raum des geistigen Kampfes aber wird die Toleranz nie die Hoffnung aufgeben, im Miteinanderreden den Anderen doch auch kommunikativ aufzuschließen und zu jener Einmütigkeit zu kommen, die, zwar im Fragen bleibend, mit dem verbunden sein läßt, der nicht nur in besonderen Chiffern, sondern in der Grundverfassung zur Chiffernwelt Gegner bleibt.

Diese Einmütigkeit ist da, wenn die Gegner sich gegenseitig das uneingeschränkte Recht zu ihrem Glauben, ihrer Einsicht, ihrer Überzeugung geben. Sie ist möglich, wenn Aussprache ohne Rückhalt gegenseitig erlaubt wird. Denn sonst bleibt der Schleier, der überall in der Welt das Miteinanderleben ermöglicht, indem es zugleich untergraben wird. Die eigentliche Kommunikation wird durch die Konvention erstickt. In dieser Einmütigkeit wollen die Gegner auch ihre Freiheit der öffentlichen Mitteilung, der Angabe von Tatsachen und Denkbewegungen oder ihre Freiheit der Verkündigung nicht einschränken, weder direkt noch indirekt. Sie geben einander
208 nicht nur | das äußerlich gesicherte, sondern das innerlich bejahte Recht zum Zeugnis ihrer Existenz. Die Einmütigkeit bedeutet aber auch, sich im Innersten voneinander angehen zu lassen.

Gemeinsam leben wir in dem Raum des Kampfes, der mit den Chiffern erfüllt ist. In diesem geistigen Lebensraum treten immer wieder die unüberbrückbar scheinenden Gegensätze auf. Kein Mensch ist alles. Keine faßliche Wahrheit ist alle Wahrheit. Nichts Greifbares ist absolut. Von dieser Freiheit her gesehen erscheinen alle Ansprüche von Menschen im festen Behaupten, im Bekennen, in endgültig wahren Chiffern wie die Ansprüche von Gefangenen.

Der Illiberale sagt: Daß du nichts Festes behaupten, nicht bekennen willst, das bezeugt deinen Unernst. Bei deiner Haltung kannst du in der Vielfachheit des Möglichen überhaupt nirgends die Wahrheit ergreifen. Du vermagst wahre und falsche Chiffern nicht zu unterscheiden. Der Kampf hat kein Ende.

Die Antwort: In der Tat kann in der Zeit des Lebens der Kampf kein Ende finden. Warum nicht? Es ist zu unterscheiden: die unbedingte Wahrheit, die allein durch die

geschichtliche Entscheidung der Existenz ist – und die allgemeine Wahrheit, die in Sätzen des Glaubens ausgesprochen wird.

Die geschichtliche existentielle Wahrheit liegt im Augenblick des Entschlusses und seiner stets wieder ursprünglichen Wiederholung. Diese Wahrheit entzieht sich in ihrer Unbedingtheit der allgemeinen Aussagbarkeit. Chiffern und allgemeine Begründungen können sie erhellen, aber nicht im Kern erreichen. Das Ich als Existenz, ihre Liebe kann nicht gerechtfertigt werden. Sie sind außer Sicht geraten, wenn solche Rechtfertigung versucht wird. Was existentiell wirklich ist, ist nicht nachweisbar und doch Voraussetzung allen Ernstes im Miteinanderreden.

Das allgemeine Bekennen und feste Behaupten scheint den sicheren Halt zu treffen. Durch ihn fühle ich mich stark. Der Inhalt ist nachweisbar durch Überlieferung und gründet sich entweder in Offenbarung oder in einer dogmatischen Philosophie.

Diese Unterscheidung hat zwei Sätze zur Folge: Der Kampf hat ein Ende jeweils in der geschichtlichen Existenz, die aus der Möglichkeit durch ihren Entschluß in die Wirklichkeit getreten ist und den Grund ihres Lebens gefunden hat. Der Kampf hat kein Ende in den Aussagen, Urteilen, Chiffern.

Hier verknotet sich die Diskussion. Der eine sagt: Dein Bekennen | und festes Be- *209*
haupten ist ein Ausweichen vor dem eigentlichen Ernst, die Befreiung von deiner Freiheit. Der andere sagt: Du entziehst dich der Wahrheit dadurch, daß du eine subjektive, unobjektivierbare Wahrheit deiner Existenz in Anspruch nimmst.

Aber ist dieser Gegensatz, bei dessen Aussprache sich jede Seite von der anderen völlig mißverstanden fühlt, doch nur ein Vordergrund? Trifft er nur Ableitungen? Wir vermögen ihn nicht zu durchstoßen in einer Denkgestalt des Glaubens, in der wir einig wären. Daher spricht auf beiden Seiten mit der Kommunikationsbereitschaft die Verwunderung.

Unüberbrückbar scheint der Gegensatz immer nur dann, wenn er allgemein formuliert wird. Die Wirklichkeit der Menschen fügt sich aber nicht irgendeinem Schema alternativer Begriffe. Der Mensch, der sich zu einem formulierten Prinzip ohne Einschränkung zu bekennen scheint, ist doch immer mehr, als das, was in solchem Akte geschieht.

(7) Unverbindlichkeit und Spiel: Die Vieldeutigkeit und Beweglichkeit der Chiffer führt zur ästhetischen Unverbindlichkeit. Nur wenn die Bewegung aus dem Ursprung der Existenz geführt wird, ist es ernst. Der Vorwurf ist möglich: die Freiheit der Bewegung in Chiffern bezeuge, weil ein absolutes, objektives Kriterium ihrer Wahrheit fehle, daß sie selber solche ästhetische Unverbindlichkeit sei.

Darauf ist zu antworten: Wenn die ästhetische Unverbindlichkeit als Lebensverfassung verworfen wird, so doch keineswegs das unersetzliche Spiel. Wenn ich mich nicht einlasse auf die unendliche Welt der noch unverbindlichen Erfahrung, komme ich auch nicht zum eigentlichen Ernst des Verbindlichen.

Die großen Dichter und Künstler waren ergriffen von dem Ernst, der aus der Transzendenz sie traf. Sie übersetzten ihn in diese Gestalt der Freiheit, hoben Dogmatik

und Zwang auf. Sie sprachen in der uns ergreifenden Unmittelbarkeit indirekt. Wir verstehen sie nur, wenn wir ihren Ernst verstehen. Wir sind mit ihnen auf Wahrheit der Transzendenz gerichtet. Aber sie lassen uns frei. Sie bringen uns zur Erfahrung aller Möglichkeiten im Spiel. Sie befähigen uns, im Miterleben Erfahrungen zu machen, als ob wir in unserem Innern selbst für uns ein Schauspiel in unendlichen Verwandlungen vollzögen. Wir werden in der Möglichkeit, was wir damit noch keineswegs wirklich sind oder sein wollen. Wir werden erfüllt mit einer Welt von Anschauungen, die uns als Einzelne ins Unermeßliche des möglichen Menschseins erweitert. Hier liegt
210 eine unersetzliche Quelle unserer Liberalität | und Humanität. Denn der Ernst ohne Den Raum freien Atmens, den Dichter und Künstler schaffen, wird zu dem dumpfen Ernst ohne Weite und Menschlichkeit.

(8) Über die Chiffern hinaus: Chiffern weisen über sich hinaus auf den Grund der Dinge, auf das, was das »Sein«, das »Nichts«, das »Sein-Nichts«, das »Übersein«, das »vor allem Sein«, das »jenseits allen Seins« heißt, und seit Jahrtausenden im Philosophieren berührt wird.

Vernichtet nicht der Anspruch der Bildlosigkeit der Transzendenz alle Chiffern? Ist nicht erst das Jenseits aller Chiffern allein die Wahrheit?

Jede Chiffer ist nur ein Wegweiser oder ein Licht. Keine Chiffer ist die letzte, nicht die eine und einzige.

Jede Chiffer ist auch Erscheinung, Vordergrund, eine Sprache. Jede bedarf des Bewußtseins ihrer Beschränktheit, um das zu erspüren, was über sie hinaus liegt. Der Kampf der Chiffern ist die Notwendigkeit, die auch verwehrt, daß irgendeine sich zur absoluten macht.

Daher möchten wir über alle Chiffern dorthin gelangen, wo sie verschwinden. Aber selbst für dieses Hinauskommen sind wir wieder auf eine Chiffernsprache angewiesen, eine solche, die in sich selbst schon dieses Verschwinden einschließt.

Meinen wir aber, über die Chiffern hinausgelangt zu sein, so kehren wir doch, solange wir leben, stets in die Erscheinung unseres Zeitdaseins zurück. Vermögen wir in existentiellem Denken mit hellem Bewußtsein vielleicht für einen Augenblick in das Adyton des Undenkbaren, Unanschaubaren, Unaussagbaren zu gelangen, dann fallen wir doch sogleich zurück in die Welt, in der die Chiffern unsere Sprache sind.

Im Kampf der Chiffern bleibt die Unruhe. Keine Chiffer ist genügend, jede wird eine Verführung zu vorzeitiger Ruhe.

Die Ruhe in einer Chiffer wird selber zur Chiffer. Sie ist nicht die Vollendung der Ruhe. Wir kennen die wundersame Ruhe im Augenblick. Aber sie ist als Dauer in der Zeit existentiell nicht möglich.

Wir sehnen uns nach Ruhe, sind immer geneigt, sie in Gedankenlosigkeit oder Vergessenheit oder Trägheit zu finden. Aber mächtiger ist der Wille zur Wahrheit. Er zerschlägt jede Scheinruhe. Er erfährt, daß mit der Preisgabe der Unruhe die Wahrheit der Existenz verlorengeht.

Die Ruhe, die dem Menschen in Wahrheit vergönnt ist, muß ihren | Anker finden 211
im Jenseits aller Chiffern, wo doch kein menschlicher Anker zu halten scheint. Aber von dort her gewinnen unsere Chiffern ihr Licht und ihre Schatten.

(9) Unsere Darstellung: Wir werden uns geschichtlichen Gestalten der Chiffern zuwenden. Wenn wir sie uns aneignen, sind sie im Sinne historischen Wissens vereinfacht. Die Realität des Historischen ist viel verwickelter, sowohl großartiger wie auch trüber.

Man fragt wohl: Was gehen uns die einst lebendigen Chiffern an? Was die wunderlichen Spekulationen? Was die Bilder und Geschichten? Sind sie alle nicht Kuriositäten geworden? Sind sie nicht ärgerlich? Wir widersprechen, denn wir leben und denken in der Erfahrung, daß sie, obzwar verwandelt, so lebendig und wahr sind wie je.

Unsere Darstellung ist von vornherein »interessiert«. Wir möchten in Berührung kommen mit der Wahrheit der Chiffern. Wir suchen nicht den unermeßlichen historischen Tatsachenbereich der Mythengeschichte, der Religionsgeschichte, der Philosophiegeschichte, folgen auch nicht psychologischen und soziologischen Fragestellungen. Uns interessiert die Wahrheitsfrage als solche, und zwar die Frage nach dieser Wahrheit von Chiffern, die man nicht wissen, sondern nur existentiell erfahren kann. In den geschichtlichen Gestalten der Chiffern sind wir aufmerksam auf das, was als mögliche Wahrheit anspricht. Wir verhalten uns also nicht objektiv, d.h. nicht wissenschaftlich, nicht historisch, psychologisch, soziologisch, aber auch nicht subjektiv nach Geschmack und Neigung. Wir treten vielmehr ein in die Betroffenheiten, die überall, wo wir dabei sind, im Denken zu innerem Handeln werden.

Unsere Chiffern haben ihren Grund in der Bibel, in den griechischen Dichtern und Philosophen, in den Gestalten ihrer Aneignungen und Verwandlungen durch die Zeiten. Hinzu kommt das schwer abschätzbare, seit Jahrtausenden erfolgende Zuströmen asiatischer Gedanken. Chiffern versinken in Vergessenheit und können wieder neu in Erscheinung treten.

Mein Versuch, von einigen Chiffern zu sprechen, steht zwar in der gegenwärtigen geistigen Situation, ist aber gerichtet auf die Ewigkeit. Einige Bruchstücke lege ich trotz ihres fragmentarischen Charakters in diesem Teil meines Buches vor.

Wir brauchen für die Darstellung eine Anordnung. Ich vermag nicht, geradezu ein Bild vom Kampf der Mächte zu geben derart, daß eine Reihe von Mächten als Mittelpunkte daständen, die durch die | Chiffern in der Existenz des Menschen ihren Kampf 212
führen. Das hieße, eine Chiffer, die der Mächte, zur absoluten zu machen. Es bedeutete, eine Grunderfahrung zu fixieren in klaren Fronten, die ich trotz der ständigen Kampferfahrung nicht kenne. Fronten, die in einem Augenblick mächtig sich aufdrängen, scheinen sich zu verschieben und zu verwandeln. In dem undurchsichtigen Getümmel die Fronten von »Machtsubjekten« zu konstruieren, würde doch selber nur eine Chiffer hervorbringen. Es wäre eine solche, die den Willen zur Kommunikation durch vorzeitige Absolutheiten lähmen könnte. Diese Konstruktionen könnten nie eine Übersicht, sondern nur Aspekte von Fronten geben, die sich dem denkend Dar-

instehenden zeigen, der die Mächte erfährt, sich auf sie einläßt, sie zurückstößt, aber nie außerhalb ihrer stehen kann.

Für die Anordnung der Darstellung brauchen wir einen Leitfaden. Im ersten Abschnitt sprechen wir von den Chiffern, im zweiten vom Jenseits aller Chiffern. Von den Chiffern sprechen wir im ersten Abschnitt auf dreifache Weise: erstens von denen, die geradezu die Transzendenz treffen (Gott), zweitens von denen, durch die eine Immanenz als solche auf Transzendenz Bezug gewinnt (Weltall, Geschichte, Logos), drittens gehen wir aus von existentiellen Situationen, die sich in Chiffern erhellen (das Unheil und das Böse).

213

| Erster Abschnitt: Die Chiffern

I. Die Chiffern der Transzendenz

Ich wiederhole noch einmal: Transzendenz ist gegenwärtig, wenn die Welt nicht mehr als das aus sich selbst Bestehende, das an sich Seiende, sondern als Übergang erfahren und gedacht wird. Diese Transzendenz ist der Bezugspunkt für die menschliche Freiheit. Als Freiheit wird der Mensch sich hell in seinem Ursprung, in dem, was über die gesamte Welt, über die Natürlichkeit des Daseins hinaus liegt. Dort ist begründet, was er selbst in seiner Unabhängigkeit von der Welt durch seine Bindung an die Wirklichkeit der Transzendenz sein kann. Sie macht ihm zugleich seine radikalste Abhängigkeit im Sichgeschenktwerden seiner Freiheit von dort her bewußt.

Dieses Bewußtsein, Erfahren und Denken ineins, ist keineswegs selbstverständlich. Es ist geschichtlich aufgetreten. Es hat niemals alle Menschen ergriffen, wird vielmehr bis heute auch verworfen. Leugnung der Transzendenz bedeutet nicht Leugnung von Gott und Göttern. Götter sind geschaut, gedacht, geglaubt als Wesen in der Welt. Auch das Ganze der Welt ist als Gott gedacht worden.

Vor der Transzendenz aber gilt: »Du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen.«[186] Diese Forderung ist Gott selbst in den Mund gelegt. Dieselbe Forderung entspringt philosophischer Einsicht. Die »negative Theologie« reinigt den Raum der Geburtsstätte, an der der Mensch, weil er den Gottesgedanken durch das »nicht« denkt, die Wirklichkeit Gottes in seiner geschichtlichen Existenz ungreifbar erfährt.

Wie aber in der Bibel, ohne Preisgabe jener radikalen Forderung, doch zugleich die Fülle der auf Gott gerichteten Chiffern in Erscheinung tritt, so ist trotz jener unerbittlichen Forderung der Mensch durch seine Natur als endliches vernünftiges Sinnen-

wesen dahin gedrängt, im Transzendieren zur Gottheit hin in Chiffern sich zu bewegen, die zwar vergeblich sind, wenn sie die Transzendenz selber wollen, aber doch je auf ihre Weise seinen Weg lenken. Was so unfaßlich, unvorstellbar, allumgreifend ist, kann nur in Chiffern, immer ungemäß und auf unendlich abwandelbare Weise zugänglich werden.

| *A. Die Grundchiffern der Gottheit* 214

Drei keineswegs zusammenfallende Chiffern der Gottheit sind: Der eine Gott – der persönliche Gott – Gott ist Mensch geworden.

1. Der eine Gott

(1) Der Glaube an viele Götter bezeugt: wir sind zerrissen in Möglichkeiten, die sich ausschließen; wir zerfallen in das Tun und Denken des Unvereinbaren. In Chiffern gesprochen: es gibt viele Mächte, die sich in uns und durch uns bekämpfen. Dagegen wendet sich, nicht überall in der Geschichte gleich klar, selten in großer und menschenprägender Erscheinung der Wille zum Einen.

(2) Die Kraft des Einen bringt mich aus der Zerstreuung zu mir selbst. Ich will mit mir identisch werden. In dem Maße als ich dem Ursprung des Einen verbunden werde, wachse ich in das, was meinem Leben Zusammenhang gibt.

Das Eine ist zugleich für mich in der Einen Transzendenz und in mir als das Eine, dem meine geschichtliche Verwirklichung folgt. Diese Existenz in ihrer Winzigkeit wird die Chiffer jenes unendlichen Einen, das selber Chiffer ist. In meiner Gegenwärtigkeit spiegelt gleichsam das existentiell Eine, soweit es wirklich wird, das unendlich Eine wie einer der unzähligen Wassertropfen die eine Sonne.

Das Eine rückt hinaus in unendliche Ferne, wenn man es fassen will, und gibt ganz nahe meinem Selbstsein die Existenz. Das Eine ist unendlich fern, wenn ich in ihm den Grund alles Seienden suche. Es ist ganz nah, wenn ich mir in meiner Freiheit zum Einen hin geschenkt werde.

In dem Bezug auf das ungeschichtliche, unveränderliche, ewige Eine wird unsere existentielle Verwirklichung in ihrer Geschichtlichkeit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit geborgen dadurch, daß sich jenes Eine als Anspruch zum Einen kundgibt. Das ewige Eine wird Grund und Ziel in der zum Einen ihrer selbst drängenden Existenz.

(3) Das Eine der Transzendenz ist die erfüllte Ewigkeit. Es schließt nichts aus, weil nichts außer ihm ist, sondern alles durch es.

Es ist nicht bedroht. Für das Eine brauchen wir Menschen nicht zu kämpfen. Aber kämpfen müssen wir für uns, daß wir es hören und spiegeln und seine Chiffer werden.

(4) Das Eine wird für mich wirklich nur in der geschichtlichen Ge|stalt, die andere, 215
unendlich mannigfache geschichtliche Gestalten möglich macht und begehrt.

In der Unbedingtheit geschichtlicher Einsenkung des Einen wirkt der ferne Gott, der alle Weisen der Geschichtlichkeit umgreift, aber von keiner umgriffen wird.

Der Unbedingtheit in der je einen geschichtlichen Existenz entspricht die Nichtabsolutheit jeder geschichtlichen Erscheinung, Gestaltung, Handlung und Sprache.

Je entschiedener das Eine der Transzendenz, desto offener ist die auf sie gerichtete Seele für andere Seelen, desto entschiedener drängt sie zur nie Genüge leistenden Kommunikation von Seele zu Seele. Das unmittelbar unzugängliche Eine wird mittelbar und allein zugänglich durch die Kraft, die es dem uneingeschränkten Willen zur Kommunikation gibt. Ihre Verwirklichung in liebendem Kampf berührt die Wirklichkeit des Einen. Das Eine macht nicht Propaganda für eine Sache, sondern stiftet Kommunikation.

Wo aber im Dasein der Kampf um Daseinsraum unausweichlich ist, da macht das Eine, das alle, auch die Kämpfenden, verbindet, den Kampf »ritterlich«: im Ungenügen, im Horizont des Unbegreiflichen, in der Aufgelockertheit des Unfaßlichen kämpfen die in dies Schicksal Verschlagenen. In der Härte des Sichbehauptens und im Scheitern werden die Kämpfenden zu Liebenden durch das Eine, das sie verbindet.

Ist das leere Phantasie? Es ist, wenn auch selten, wirklich. Es war im Mittelalter eine hohe Idee. In der Antike gab es Ansätze. Heute gibt es die vereinzelten Menschen, die solche Weise des Kampfes begehren und ständig versuchen. Wenn sie auch scheitern, sind sie es, die die menschlichen Dinge innerlich zusammenhalten, wenn sie in der universalen Zerstreutheit und den brüchigen Konventionen zerrinnen und dann äußerlich zur Vereinheitlichung vergewaltigt werden.

(5) Die Chiffer des Einen drängt über alle andern Chiffern hinaus, über die Mannigfaltigkeit der Chiffern in den Grund aller Chiffern, über die Vieldeutigkeit der Chiffern in das fraglos Eine.

Dieses Eine, seit Plato das große Thema der Philosophie, ist nicht das Eine, das dem Anderen gegenübersteht, nicht die Einheit eines Ganzen, die andere Einheiten außer sich haben kann, nicht die Eins als Zahl. Das Eine als Chiffer (das transzendent Eine) wird am Leitfaden solcher Weisen des Einen gedacht, aber geht in der Identifizierung mit ihnen verloren.

216 | Insbesondere: Solange das Eine Chiffer ist, ist es als das numerisch Eine, als Zahl nicht angemessen aufgefaßt. Es ist nicht das quantitativ, sondern qualitativ Eine. In der Äußerlichkeit der bloßen Zahl ist die Chiffer verschwunden. Der Charakter der Zahl ist zweideutig. Er hat den Sinn der Chiffer, die im numerisch Einen die Kraft des Einen der Transzendenz leuchten läßt. Er kann irreführen und wirft dann mit dem bloß numerisch Einen das Verderben des Fanatismus in die Welt.

Ein Beispiel ist der Sinn der einen Liebe zwischen den Geschlechtern:

Die eine Liebe erscheint als Geschenk der Transzendenz, ist dem Willen entzogen, aber durch ihn vielleicht als Möglichkeit vorzubereiten. Niemand weiß, ob seine Liebe diese metaphysisch gegründete ist. Niemand weiß es vom andern. Doch der erhellende philosophische Gedanke

mag eine unbegründbar erfahrene und nie verlorene Gewißheit, die der Feststellung sich entzieht, als Möglichkeit bestätigen.

Die eine Ehe (Monogamie) ist gegründet auf den Entschluß zur Treue im gemeinsamen Leben der Zeit. Diese Einheit wird gewollt, daher gewußt und ist als Zahl objektiv feststellbar. Sie gewinnt in der Gesellschaft juristische Form.

Die geschlechtliche Liebe als solche in dem Zauber und Reichtum der Abwandlungen der Erotik ist ihrer Natur nach polygam, ohne andere Verbindlichkeiten als die der Schönheit und der Kunst.

Die Idee der Einheit verwandelt jedes dieser drei Momente zu ihrem Wesen hin, das sie erst in ihr gewinnen, als isolierte aber verlieren. Die monogame Ehe besteht nicht mehr nur an sich, sondern als Folge des metaphysisch Einen (»die Ehen werden im Himmel geschlossen«). Das Eine steigert den Zauber der Erotik, ihn seines polygamen Charakters entkleidend, in der geschichtlichen Einmaligkeit. Die Natur der Geschlechtlichkeit kann eine Verwandlung erfahren, wenn sie von der metaphysischen Liebe durchstrahlt nun erst selber zur Chiffer wird.

Das physiologische Wissen von der Sexualität, das psychologische von der Erotik, das juristische Wissen von der Ehe zeigen Realitäten. Der Sinn dieser Realitäten ist unter der Idee des Einen aufgehoben als je partikularer, der in seiner Verabsolutierung den Menschen vergewaltigt durch die Macht von Sexualität und Erotik, die Lahmheit der Ehe, die Abstraktheit der »platonischen« metaphysischen Liebe. Das Eine läßt die verwirklichte Einheit dieser Momente selber zur Chiffer in der Wirklichkeit werden.

Das numerisch Eine als Zahl wäre nur eine Folge des qualitativ Einen, das selbst qualitativ nicht faßbar ist, aber der existentiellen Möglichkeit nach das ganze Leben in der Zeit in eins zusammengreift, indem die Natur der Chiffer unterworfen wird, die Zahl nur die Folge und nicht die Gewaltsamkeit ist. Die Zahl hat hier keine Beweiskraft. Wo sie äußerlich nicht da zu sein scheint, hat sie vielleicht das Andere verdampfen lassen in einer zu übernehmenden Erinnerung an etwas nicht | Zugehöriges. Wo sie äußerlich *217*
da ist, kann sie der Ausdruck einer stumpfen Gewohnheit sein, ohne die Wiederholung der Ursprünglichkeit des Einen »bis ins pianissimo des höchsten Alters« (Max Weber).[187]

Sprechen wir vom Einen, so doch unumgänglich am Leitfaden des Sinns der Zahl. Das Eine hat zwar einzigartige Bedeutung, ist bestimmend für Vernunft und Kommunikation, für Liebe und Treue, für die Konzentration unserer Existenz, für das eigentliche Selbstsein. Aber in der Faßlichkeit von Zahl geht es verloren.

Würde nun das Eine der metaphysischen Liebe aufgefaßt als Zahl, so entstände die Illiberalität im Urteil, das der unverdient Beschenkte und vermeintlich im Besitz Befindliche als allgemeines Gesetz für alle geschlechtlichen Beziehungen ausspräche. Er würde die Erhellung des Einen verkehren in ein Wissen: die Zahl würde zur Gewaltsamkeit des Urteils führen.

In der Vielfachheit der Erotik könnte plötzlich das Eine der immer nur einmaligen metaphysischen Liebe durchbrechen. Nunmehr würde aus dem neuen Ursprung alles verwandelt. Niemand weiß und niemand kann feststellen, ob sich das ereignet. Denn es gibt es nicht als psychologische Realität.

Solche Erörterungen der metaphysisch gegründeten einen Liebe als eines Beispiels für die Chiffer des Einen und des Sinnes der Zahl Eins in ihr zeigen die Unmöglichkeit, das unanschaubare Eine der Transzendenz doch gleichsam anschaulich zu machen.

(6) Die Wahrheit des Einen bleibt in der ihm gehörenden Ferne, in Chiffern wie in Spiegeln sprechend, das Eine für alle, die Zugkraft für jeden Einzelnen, niemandes Besitz.

Das Eine, an dem hängt, was Existenz gewinnt, das Errettende aus dem Sumpf bloßen Daseins, in dem wir alle sind, das Heilvolle auf unserem Wege, wird zum Verderben, wenn es in falscher Gestalt vorweggenommen, als Eines für sich gegen Anderes in Besitz genommen, von Einzelnen und Gruppen von Menschen an sich gerissen, zur Fahne im Kämpfen wird. Die Einheit ist dann nicht mehr Spiegel der Einheit der Transzendenz, sondern die Einheit eines Eigenwillens, der sich Heiligkeit geben möchte.

Das leere, numerisch Eine gewinnt einen Inhalt durch die Verbindung mit der Besonderheit in ihrer Einzigkeit, der einzigen Wahrheit, dem auserwählten Volk, der einen Kirche, der Absolutheit dieses Geschichtlichen, das im Daseinskampf die anderen zwingen will.

218 Das Eine wird dann der eine Gott als der meine, der ein kämpfen|der, durch mich kämpfender Gott ist, mir helfend gegen die anderen. Der eine Gott wird eifernd, ausschließend.

Der eine Gott bedeutet Alleinherrschaft, mit dem Inhalt, die Herrschaft einer organisierten Menschengruppe in der Welt zu rechtfertigen.

Das abstrakte Eine, die Zahl, wird als solches negativ. Aber die Zahl verführt, weil immer noch hinter ihr, trotz der Verkehrung in der Welt, die Erhabenheit des Einen steht.

Der Abfall in das endlich Eine, zum bloß Numerischen, zur kommunikationslosen Ausschließlichkeit, in die Armut der Abstraktion des leeren Einen führt zum Fanatismus.

So kann das Hohe durch falsche Rationalisierung in das Niedrige entarten und ihm noch einen falschen Glanz geben. Das abstrakte Eine wird zum numerisch Einen, das in der Welt in Anspruch nimmt, unduldsam sein zu dürfen. Aus der Transzendenz des Einen wird ein Endliches in der Welt. Das Eine wird zur Rechtfertigung des Despotismus. Von den Reichen der frühen Hochkulturen mit ihrem Gottkönig über das Römische Imperium und über den Anspruch, die eine katholische Kirche zu sein, geht die Erscheinung durch die Geschichte. Mit ihr kaum noch vergleichbar und doch in der Form des Einen analog, nunmehr jeder Transzendenz entkleidet, haben wir die Erscheinung vollendeter Unmenschlichkeit erfahren in dem widrigen Übermut, der uns noch in den Ohren klingt: ein Volk, ein Reich, ein Führer.

So wird in der Lüge der Verkehrung das, wovon einst Freiheit, Kraft und Halt der Existenz kam, zur Wildheit des Zerstörens. Denn Verwüstung ist die Folge, wenn das vermeintliche Eine in der Welt vorzeitig ergriffen wird.

(7) Verschwindet nicht der eine Gott, wenn ihm seine Identifizierung mit dem Einen einer Weltwirklichkeit versagt wird?

Man sagt: der Mensch kann nur glauben, wenn er seinen Glaubensgegenstand realisiert. Ein Gott, der nicht der Eine wird im Sinne leibhaftiger Realität, ist für den Menschen, als ob er überhaupt nicht wäre. Er kann nicht geglaubt werden und wird nicht geglaubt.

Diese These ist die Verleugnung des Glaubenkönnens. Der Mensch, der glaubt, realisiert Gott gerade nicht zum Einen in der Welt. Dadurch daß er es nicht tut, scheidet sich der Glaube vom Aberglauben.

Wenn das Gegenständlichwerden der Transzendenz nicht unendliche Sprache, daher schwebend und verschwindend bleibt, dann ist der Gegenstand ein Gegenstand des Aberglaubens. Aberglauben ist die Fixierung des Transzendenten zum Objekt.

| Man sagt dasselbe auf andere Weise: Wenn das Eine in der Ferne bleibt, dann ist *219*
es wie nicht existent. Es ist das Abstrakte, die Leerheit, das Negative. Der eine Gott ist starr, ohne Leben. Seine negative Einzigkeit ist ohne Inhalt.

So aber spricht nur unser Verstand und unser Sinnenwesen. Sie wollen in ihrer totalen Daseinsgebundenheit gegenständlich wissen und leibhaftig haben, was uns in unserer Freiheit begründet, was unsere Existenz führt, unser Leben erfüllt quer zur Zeit. Dieser Verstand, der sich selber absolut setzt, verkennt das Denken, das, ihn gebrauchend, über ihn hinaus sich dessen vergewissert, worauf es eigentlich ankommt, der Existenz und Transzendenz.

2. Der persönliche Gott

(1) Im Alten Testament ist beides: die Forderung: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen und dann die Fülle der Bilder und Gleichnisse des persönlichen Gottes. Wir unterscheiden: Jene Forderung bezieht sich auf die Transzendenz, diese Bilder und Gleichnisse und daher der Gottesgedanke selber sind Chiffern der Transzendenz.

Nur in der Chiffer des persönlichen Gottes steht das Ich des Menschen dem Du Gottes gegenüber. Die Sprache unseres Denkens, befangen in den Zirkeln, verführt dazu, Transzendenz und persönlichen Gott in eins zu setzen. Aber die Persönlichkeit eines Du ist mit der Transzendenz keineswegs identisch.

Wie unser Bezug als Existenz zur Transzendenz wirklich sein kann, das wird in diesem Buch immer wieder, es umkreisend, aber nie eindeutig gedacht. Der Bezug des Ich auf das Du eines persönlichen Gottes ist eine wirksame Form, die in der Chiffernwelt der Bezug auf Transzendenz annimmt. Stellen wir zunächst dar, was in dieser Chiffer geschieht:

Der persönliche Gott schützt und fordert, ist milde und streng, barmherzig und zornig. Er liebt den Menschen und ist gerecht. Der Mensch naht sich ihm vertrauend und fürchtend.

Im Gebet fühlt sich der Mensch von Gott persönlich angesprochen und spricht ihn persönlich an. Er ruft zu ihm in der Not, er dankt, er unterwirft sich seinem unbegreif-

lichen Willen. Er stellt Fragen, er ringt mit Gott. Er erwartet Antwort und fühlt sich verlassen, wenn er sie nicht hört. Er glaubt seine Weisungen zu vernehmen und geht
220 in dieser Gewißheit seinen Weg. Sich angerufen fühlend gibt der | Mensch Antwort durch sein Denken und Tun. Im Bunde mit Gott möchte er seinen Weg in der Welt suchen zur eigenen Reinheit, im Kampfe gegen die Ungerechtigkeit und bei aktiver Liebe zum Menschen sich noch bei vernichtendem Unheil in Gottes Schutz wissen.

Das Gebet reinigt sich von Magie, von dem Bezwingenwollen der Götter, vom Eigennutz. Der Verzicht auf Gebet von Person zu Person läßt es in anderer Gestalt wiedererstehen als Besinnung in philosophischer Meditation. Dies Analogon des Gebets hat wie das Gebet selber einen wahren Charakter noch nicht in den Konventionen der Gedankenformen und Formeln, sondern erst in der geschichtlichen Einmaligkeit des Ernstes, der sich in der prägenden Kraft des Gedankens bezeugt.

(2) Gelangt der Mensch als Dasein durch Bewußtsein und Denken in das Licht, dann erfährt er seine freie Existenz, sich geschenkt von der Transzendenz. Existenz und Transzendenz werden ihm zu einer einzigen Grundwirklichkeit.

Existenz ist Selbstsein als Personsein. Weil der Mensch sich, er weiß nicht woher, geschenkt weiß, drängt es ihn, sich die Transzendenz selber als Person erscheinen zu lassen. Sie wird ihm zur Chiffer »Gott«, aber ungemäß. Im Besten, das er in der Welt kennt, dem Personsein, wird ihm die Transzendenz doch gleichsam erniedrigt zu dem, was der Mensch ist. Durch das, was der Mensch selber als Person ist, wird er hingewiesen auf das, was mehr als Person, nämlich Ursprung des Personseins des Menschen, keineswegs weniger als Person ist.

Man hat den Ausdruck gebraucht, der persönliche Gott sei eine Schöpfung des Menschen. Der Mensch bringe die Vorstellungen hervor, deren er bedürfe. Solcher Ausdruck ist unzutreffend. Denn die Wirklichkeit kann keineswegs begriffen werden, wenn man die schöpferische Realität des Menschen als einzige und absolute Realität ansetzt. Wir formulieren daher: Die Wirklichkeit ist das Umgreifende, das im Sichhellwerden mit einem Schlage die Objektivität der Chiffer des persönlichen Gottes und die Subjektivität des persönlichen Selbstseins des Menschen zur Erscheinung bringt. Das Umgreifende selber, der transzendente Grund, bleibt verborgen.

Geschichtlich ist zu sehen: Die Chiffern von Göttern und Gott und die Weisen des Menschseins gehören zusammen. Angesichts der griechischen Götterwelt schrieb Schiller: als die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher.[188] Der
221 eine persönliche Gott der | Bibel in seiner Einzigkeit und Ausschließlichkeit ließ Menschen mit der größten persönlichen Unabhängigkeit im Ringen mit diesem Gott entstehen. Je entschiedener die Persönlichkeit der Götter und des einen Gottes, desto entschiedener wurden die Charaktere menschlicher Persönlichkeiten. Wir meinen in Asien mit den fließenden Gestalten des Göttlichen auch den fließenden Charakter der Menschen zu sehen. Die Chiffern Gottes und der Götter sind nicht beliebige Vorstellungen, sondern im Umgreifenden Wahrheit für wahre Existenz. Noch der mächtige Zorn,

im Nichtwissen, vor der Teufelei der Ereignisse, der Dummheit von Menschen, der Sinnlosigkeit der Zufälle, gewinnt seine Klarheit im Umgang mit dem Grund der Dinge durch die Chiffern, in denen die drückende Stummheit vieldeutige Sprache gewinnt.

(3) Was Menschen tun, geschieht überall durch Personen. Verschleiert sich dies, ob in den Anfängen vorhistorischer menschlicher Zustände, ob in allen Zeiten der Geschichte, ob im gegenwärtigen technischen Betrieb, bis zu einem scheinbaren Schlafzustand der selbstvergessenen Menschen, so werden jederzeit Einzelne wach, kommen zum Bewußtsein ihrer selbst, ihrer Freiheit und damit ihrer Verantwortung und dies durch die Chiffern der Transzendenz.

Der Weise des Personwerdens des Menschen kann die Chiffer der persönlichen Götter und des einen persönlichen Gottes entsprechen.

Dieser Vorstellung widerspricht eine andere: Was geschieht, das ist die Wirkung anonymer Kräfte und Mächte, der Gesellschaftszustände und Staatsordnungen, der Zufälle oder der Gesetze des Geschehens. Dadurch werden Menschen in ihrer Daseinsform, Lebensverfassung, Denkweise hervorgebracht. Sie sind Exponenten jener unpersönlichen Ereignisse, oder Werkzeuge des Weltgeistes, der Vorsehung, der Geschichte, des dialektischen Weltprozesses. Schließlich verwandeln sich Menschen in Funktionen von Maschinen, die sie selber – vom technischen Betrieb bis zur Herrschaftsorganisation – hervorbringen, oder vielmehr hervorgebracht haben mit dem Erfolg, darin gefangen, aber zugleich zu den Menschen zu werden, auf deren Dasein in Massen mit beliebig vertretbaren Einzelnen es jener anonyme Prozeß abgesehen hat.

Darin würde der Schlafzustand, die Selbstvergessenheit des Menschen vollendet. Daß dies dennoch nicht möglich ist, hat seinen Grund in dem Umgreifenden, aus dem, uns unvorhersehbar, in der Welt nicht erweisbar, aber bezeugbar, immer wieder durchbricht, was jederzeit in der Gewalt des Äußerlichen, heute im Technischen und Totalitä|ren verloren schien. Kann der Mensch wirklich aufhören, Mensch zu sein? *222*

Wenn der Mensch das Leben mit der verborgenen, schweigenden Transzendenz als Bewegung seines denkenden Lebens gewinnt, dann wird er in diesem Umgang geprägt. Wenn die Chiffer Gott diesem Umgang eine Form gibt, dann werden die Erschütterungen (die sonst nur bald vergessene Schrecken bleiben) in des Menschen eigene Tiefe getragen, werden zu Frage und Trotz, zum Sichbeugen und zur Hingabe (»dein Wille geschehe«). Sie werden zur nicht mehr aufhörenden Bewegung in der Verzweiflung, in der Erfüllung, in der Beruhigung, in neuer Verzweiflung.

(4) Ein direkter Umgang mit der verborgenen Transzendenz ist nicht möglich. Sofern der Mensch sich nicht darauf beschränkt, sich in seinem Sichgeschenktwerden hinzunehmen und in der Verantwortung seiner Freiheit zu existieren, dem Schweigen aber mit Schweigen zu begegnen, vollzieht er seinen Umgang in der Chiffernwelt, hier mit dem persönlichen Gott. Dieser Gott aber ist als Chiffer nicht da durch Auffassung eines Allgemeinen im Begriff der Person Gottes und nicht durch Erfindung persönlicher Gottesgestalten, sondern geschichtlich durch die überlieferten Chiffern, die an-

gesprochen haben und ansprechen. Erst in ihnen erfährt er den Ernst und die Innigkeit und die Macht und das Sichhinwenden noch in der Verzweiflung, wenn er sich nicht, sprachlos, findet in einem gegenstandslosen und unbegreiflichen Vertrauen in die Transzendenz.

Der persönliche Gott ist kein Begriffsgott, sondern geschichtlich in mannigfachen Gestalten. Die persönlichen Götter Indiens und Chinas können von uns wohl als Chiffern in diesen Gestalten verstanden und vorgestellt werden. Sie ergreifen uns wenig, wenn sie auch in ihrer Geschichtlichkeit wahr sind und anerkannt werden. Wir Abendländer haben, auch wenn wir es leugnen, einen wesentlichen Grund unserer Chiffernsprache in der Chiffer des persönlichen einen Gottes der Bibel.

Die vielen Bilder, Zeichen, Erscheinungen, Handlungen dieses Gottes sind Sprache dieses einen persönlichen Gottes und er selbst wieder eine Chiffer der Transzendenz, die, selber schweigend, das Unbegreifliche durch Chiffern des persönlichen Gottes Sprache werden läßt. Dieser Gott gibt sein Wesen kund in Sätzen wie »ich bin, der ich bin«[189] und in seinen Entschlüssen als Gesetzgeber, als Partner im Bunde, als Vater, als Lenker der Geschichte.

223 Da im Alten Testament die Spannung bleibt zwischen der Tran|szendenz, die ohne Bilder und Gleichnis wirklich ist, und Jahwe, der in konkreter Leibhaftigkeit sich offenbart, oder da vielmehr dieser Gott beides ist, die unfaßliche, schweigende Transzendenz und der sprechende eine Gott, so neigen wir zu dem Irrtum, Transzendenz und Gott synonym zu gebrauchen. Das Recht dazu liegt in der Einheitlichkeit unseres Bezugs auf Transzendenz, der Irrtum aber in der durch die Identifizierung vollzogenen Aufhebung des Unterschieds von Leibhaftigkeit und Chiffer.

Die Kraft der konkreten Handlung und Sprache Jahwes zugleich mit seiner überwältigenden Ungreifbarkeit, die gestaltlose Gestalt, die Einheit von Transzendenz und persönlichem Gott wird außer in dem zitierten Wort, das von Kant das tiefste Wort der Bibel genannt wurde,[190] in zahlreichen Erscheinungen fühlbar: Das Volk, das Moses auf den Sinai gehen läßt, weiß: der Mensch darf Gott nicht sehen, denn er stürbe auf der Stelle. Moses sieht Gott nur im Rücken,[191] Jesaias nur seine Füße.[192] Gott erscheint im brennenden Dornbusch,[193] im leisen Rauschen des Windes durch die Bäume.[194]

Von der Chiffer des einen persönlichen Gottes ist ursprünglich wesentlich geschichtlich, nicht nur in allgemeinen Begriffen zu sprechen. Pascals berühmtes Wort in seinem mémorial: Der Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen[195] – trifft das Rechte, wenn er die Kraftlosigkeit des abstrakten Gottesgedankens und die Unerläßlichkeit der geschichtlichen Chiffern meint (daß Pascal ganz anders denkt, erörtern wir hier nicht).

Der abstrakte Gedanke des einen gestaltlosen Gottes seit Xenophanes, Aristoteles kam nicht zur Wirkung.[196] Das geschah nur, wo er aufgenommen wurde vom biblischen Gottesgedanken. Der Gottesgedanke der Philosophie ist erstens ohne Kult. Er ist zweitens nicht ursprünglich verbunden mit dem gemeinschaftlichen Bewußtsein

eines Volkes. Er ist drittens ohne Geschichtlichkeit, zeitlos ohne Bezug auf die eigene zeitliche Entscheidung. Ihm fehlte daher die lebendige ergreifende Verbindung der Existenz des Menschen mit dem einen Gott. Er braucht selber die Sprache der Chiffern.

Was bisher historisch geschah, kann sich wandeln, wenn der übergreifende philosophische Gedanke sich mit den geschichtlichen Chiffern verbindet. Die Philosophie braucht selber die Chiffern, wie Plato. Dann wird die unersetzliche Kraft des abstrakten Gedankens ergänzt und erfüllt durch die geschichtliche Chiffer.

(5) Die Chiffer des persönlichen Gottes hatte ihre gewaltige Wir|kung als leibhaf- *224*
tiger persönlicher Gott, der irgendwo sich aufhält, kommt und geht, seinen Wohnsitz auf dem Sinai, im Himmel hat. Ist die Erfahrung der Wirklichkeit der Transzendenz unmöglich, wenn der persönliche Gott »nur« eine Chiffer ist?

Etwa: Solange der persönliche Gott das Leben des Kindes fraglos begleitete, war die naive, erst im Rückblick erkannte wundersame Geborgenheit. Stellt aber die Frage den persönlichen Gott in Zweifel, so gleich auch die Transzendenz überhaupt: wie kann man noch ruhig sein, wie kann man noch leben, wenn Gott nicht ist?

Wenn der persönliche Gott nicht da ist, daher auch nicht spricht, das Schweigen kein solches ist, in dem jemand schweigt, der auch sprechen wird, ist dann nicht aller Ursprung von Sinn verloren? Verzicht auf die leibhaftige Realität des persönlichen Gottes bedeutet nicht Verzicht auf die Chiffern der Transzendenz. Diese sind nicht verloren, wenn ihr Gegenstand nicht mehr leibhaftig wird wie Dinge in der Welt, sondern Sprache, Ausstrahlung, Erscheinung bleiben (dies alles selber schon in Bildern gedacht).

Nur im Menschen kennen wir Persönlichkeit. Das Personsein ist in der Welt eine einzige, nur menschliche, allen anderem Weltsein gegenüber ausgezeichnete Realität. Personsein aber ist nur als Beschränktsein möglich. Sie bedarf einer anderen Person. Denn Person ist nur mit Person. Allein für sich kann sie gar nicht zu sich selbst kommen.

Die Transzendenz aber ist Ursprung der Persönlichkeit, selber mehr als sie und nicht wie sie beschränkt. Sie als Persönlichkeit gleichsam einzufangen, nimmt ihr, das Umgreifende alles Umgreifenden zu sein.

Mystiker (vor allem Meister Eckhart) unterscheiden Gottheit und Gott (deitas und deus). Gott (deus) ist die Form, in der die überpersönliche unfaßbare Gottheit (deitas) zum Menschen hingewendet ist.[197]

Die persönlichen Götter und auch der eine Gott, wie er jeweils vorgestellt wird, sind mannigfach an Gestalt. Die Gottheit (deitas), die Transzendenz, ist in ihrer Unbestimmtheit, Unbestimmbarkeit auch gestaltlos. Sie ist, gemessen am Persönlichen in der Welt, das, worin alles gründet. Im Chifferndenken sagen wir: Weil sie mehr als persönlich ist, ist sie allein ewig, unveränderlich, daher zwar Ursprung der Zeit, aber selber nicht Zeit, zwar Ursprung von persönlichem Schicksal, von Geschichte, aber nicht selber Schicksal und Geschichte.

Deitas bedeutet nicht weniger, sondern mehr als deus. Wird die deitas zu denken
versucht, so gerät sie in allgemeine Kategorien wie | Substrat, Substanz und derglei- *225*

chen, und schließlich in die allgemeine und leerste Kategorie des ganz Anderen. Sie ist vergeblich gedacht, denn sie entzieht sich, wie aller Gestalthaftigkeit, so auch aller Denkbarkeit. Und doch ist sie die eigentliche Wirklichkeit der Transzendenz.

Wir aber müssen leben in der Spannung: diese eigentliche Wirklichkeit berühren zu wollen und doch in Gedanken und Vorstellung immer nur die Chiffern zu finden. Ein Beispiel ist, wie die Liebe Gottes zum Menschen gemeint wurde. Spinoza, dem Philosophie ein einziger Akt der Gottesliebe ist,[198] sagt, daß, wer Gott liebe, nicht verlangen dürfe, daß Gott ihn wieder liebe.[199] In den biblischen Religionen aber wendet sich die Liebe Gottes dem Menschen zu. Erst die Liebe Gottes zum Menschen erzeugt die Liebe des Menschen zu Gott. Widerspricht sich beides? Wohl nicht: die Reinheit Spinozas in seiner Liebe zu Gott wendet sich der Gottheit (deitas), der Transzendenz selber, zu; das Verlangen, von Gott geliebt zu werden, hält sich an die Chiffer. In der Gottheit ist mehr als Liebe. Zu diesem unbegreiflichen Mehr kann der Mensch Vertrauen haben. Wird er sich aber dieses Vertrauens bewußt, dann spricht er es in Chiffern aus, im Glauben an die Vorsehung, im amor fati.

Die Auffassung als Chiffer erhebt den Anspruch: durch die Chiffer der Persönlichkeit zu dem zu gelangen, was mehr als Persönlichkeit und selber der Ursprung des Persönlichseins im Menschen ist. Die Transzendenz erlaubt gleichsam dem Menschen, in der Chiffer des persönlichen Gottes eine Sprache zu hören. Die Gewißheit der eigentlichen Wirklichkeit, in der Ferne der Transzendenz durch die Chiffer der Persönlichkeit Gottes verstanden, ist das Vertrauen, das die Leibhaftigkeit der persönlichen Gottheit zu entbehren vermag. Der zum Menschsein in der Zeit gehörende Schmerz wird täuschend aufgehoben in den Glauben an den realen, leibhaftigen persönlichen Gott. Der Schmerz wird in Wahrhaftigkeit zur Bewegung in den Chiffern, die paradox enthüllen, was sie zugleich verbergen.

3. Gott ist Mensch geworden

Die mächtige Chiffer des Einen scheint unerläßlich für Existenz, wenn sie die Verkehrungen des Einen durchschaut. Die Chiffer des persönlichen Gottes ist geschichtlich im höchsten Maße wirksam, aber keine Notwendigkeit. Der menschgewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann.

226 | Wenn Gott Mensch wird, wenn er sich in einem Menschen inkarniert, wie es bei Indern, Griechen, Christen geglaubt wurde, dann ist die Realität einer menschlichen Persönlichkeit, dieser Mensch Gott. Die Inkarnation Gottes in Jesus scheint ein Fall dieses Typus zu sein; aber sie ist von allen anderen Fällen wesentlich verschieden. Diese Inkarnation ist nicht irgendeine, sondern die des einen Gottes. Sie ist die einzige, alle anderen sogenannten Inkarnationen sind falsche. Spezifisch christlich ist weiter, daß der eine Gott auch nur dieses eine Mal in einen Menschen inkarniert geglaubt und daß diese Inkarnation zur Mitte der Auffassung von Gott, Welt und Mensch wird. Vor allem aber

ist christlich: Gott ist nun wirklich leibhaftig in persönlicher Gestalt gegenwärtig, ist ganz Mensch, aber zugleich ganz Gott. Die Vorstellung der Persönlichkeit der Gottheit ist zur leibhaftigen Realität einer menschlichen Persönlichkeit geworden, die Gott ist.

Der Drang des Menschen nach Leibhaftigkeit wird hier wie nirgend sonst befriedigt. Gottes Wirklichkeit ist dem Glaubenden durch die Leibhaftigkeit eines Menschen garantiert.

Daß Gott selbst Mensch wurde, gekreuzigt wurde, leiblich auferstanden ist und sich als Auferstandener lebend den lebenden Jüngern gezeigt und mit ihnen gesprochen hat, ist der Glaube der Apostel im Neuen Testament. Der Glaube an die Wahrheit ihres Zeugnisses ist die Grundlage des christlichen Glaubens.

Was hier geschehen ist, das ist nicht zuerst die Mitteilung von Lehre, Gesetz, Weisung, Führung, sondern zuerst und wesentlich die Offenbarung von Gottes Wesen selber durch seine Handlung, mit der er Mensch wird und in die Welt tritt, sich zu zeigen in niedrigster Gestalt, im äußersten Leiden. Er erfährt als Mensch die vollkommene Verlassenheit, vor dem Tod auch von den Jüngern allein gelassen, und am Kreuz die Verlassenheit sogar von Gott. Das Ende aber ist die leibliche Auferstehung, das Wunder, in dem alles Leiden, das grenzenlose und entsetzliche, aufgehoben ist.

Diese Handlung Gottes gilt dem Glauben als geschichtliche Realität. Die Urgemeinde sah den auferstandenen Christus und von da her zurückinterpretierend im lebendigen Menschen Jesus Gott selbst: Jesus Christus.

Gott als ein wirklicher Mensch, der Mensch und doch nicht Mensch ist, hat Gläubige gewaltig und innig angesprochen. Den anderen war und ist er bis heute »Ärgernis und Torheit«.[200] Ärgernis den einzig von Gott ergriffenen gläubigen Juden wegen der Antastung Gottes in | einer ihnen gotteslästerlichen These. Torheit den philoso- *227*
phierenden Griechen, die solcher Glaube nicht weiter berührte, sondern denen er nur als kurios und indiskutabel galt.

Kann auch Christus noch als Chiffer aufgefaßt werden oder nicht? Durch Christus ist die Transzendenz nicht mehr verborgen in der Vielfachheit von Chiffern Gottes, sondern als realer Gott selber offenbar. Eine Ungeheuerlichkeit! Jesus kann als Mensch wie andere Menschen auf jeden als Chiffer wirken. Aber Christus ist als leibhaftig realer Gott nicht als Chiffer geglaubt. Hier ist das Maximum an Leibhaftigkeit Gottes erreicht. Das darf kein ehrliches Denken verschleiern. Jesus als Chiffer oder Jesus Christus als leibhaftiger Gott, das ist zu entscheiden.

Für unser Philosophieren ist es unmöglich, Christus als Chiffer zu denken. Es in Rücksicht auf die Gläubigen zu versuchen, erweist sich uns als vergeblich. In welchem Sinne aber Jesus eine Chiffer ist, das ist die zweite Frage. Lesen wir Kierkegaard (Pseudonym H. H.). Jesus-Christus »sagte selbst, daß Er Gott sei. Das ist genug, hier, wenn irgendwo und irgendje, gilt es auch absolut: entweder – oder, entweder anbetend niederfallen oder mit dabei sein, ihn totzuschlagen, oder ein Unmensch sein, in welchem keine Menschlichkeit ist, der nicht einmal aufgebracht werden kann, wenn ein Mensch für Gott sich ausgeben will«.[201] Wem die Erfahrung der Tran-

szendenz und die Sprache der Chiffern und die Chiffer »Gott« es unmöglich machen, den Glauben an die Menschwerdung Gottes anzunehmen, der entzieht sich keineswegs der Chiffer des Menschen Jesus und denkt:

Erstens: Jesus hat nie gesagt, daß er Gott sei. Das läßt erst Johannes ihn sagen aus dem Begehren des Glaubens, der nicht der Glaube Jesu war: Gott als Menschen zu sehen.[202] Dieses Begehren hat im Abendland immer von neuem von Jesus zu Christus geführt, hat in Asien Buddha und Konfuzius im Laufe der Zeit zu inkarnierten Göttern werden lassen. Diesem Wege müssen wir philosophierend in den ersten Ansätzen, ohne leise Nachgiebigkeit, widerstehen, zumal dort, wo in mimicry dieses historisch großen wirksamen Ereignisses, Menschen vergöttert werden.

Zweitens: Außer der Alternative entweder »anbetend niederfallen« oder »totschlagen« behauptet Kierkegaards H. H. eine dritte Möglichkeit, den »Unmenschen«, der nicht einmal aufgebracht wird, wenn ein Mensch sich für Gott ausgeben will. Als Unmensch wird also angesprochen, wer an dem teilnimmt, was von jeher in der Vernunft philosophischen Glaubens sich gründete und eigentlich menschlich war: Ein Mensch, der sich für Gott ausgibt (was Jesus nicht getan hat), gilt, wo immer er auftritt, für krank. Er ist nicht Gegenstand der Empörung, sondern der Fürsorge. Es gibt nicht das geringste Zeichen, daß Jesus – wie behauptet wurde – als geistig krank angesehen werden müßte (psychiatrische Erörterungen haben sich als gegenstandslos erwiesen).

228 *Drittens:* »Mit dabei sein, ihn totzuschlagen«, diese Chiffer, die Jesus, | nicht Christus trifft, wirft ein unheimliches Licht in etwas, das vielleicht zu den Grundbedingungen unseres Daseins gehört. Sind wir ständig dabei, die Wahrheit totzuschlagen? Wir wollen es nicht wissen und meinen unter günstigen Lebensumständen, es uns verschleiern zu können. Die Wirklichkeit des Juden Jesus von Nazareth ist unvergleichlich erleuchtend. Sie ist die Chiffer seines Gottesvolkes und der Menschheit, die beide erleiden und tun, was sie zerstört.

Ist eine Bedingung des Daseins die Unwahrhaftigkeit? Ist es aber die Würde des Menschen, diese Bedingung nicht anzunehmen? Lebt man in der Solidarität der Unwahrhaftigkeiten? Ist es aber nicht Bedingung für die Erscheinung des ewigen Sinnes unserer Existenz, daß wir in die Solidarität der Wahrhaftigen gelangen?

Das »Totschlagen« geschieht keineswegs durch den, der den Glauben an die Menschwerdung nicht teilt. Es geschieht durch Menschen, die die Wahrheit nicht hören, nicht festhalten, nicht verwirklichen wollen. Es geschah wie an Jesus so an Sokrates. Es geschieht vielleicht durch jeden von uns in einem Augenblick an sich selber.

Die Chiffer Jesus-Christus gewinnt durch Luthers Unterscheidung der theologia crucis von der theologia gloriae ein außerordentliches Gewicht. Luther (in der vorzüglichen Darstellung durch Theodosius Harnack)[203] hat mit dem ihm eigenen Zorn sich gegen die theologia gloriae des Thomas gewendet und die theologia crucis in den Mittelpunkt gestellt: allein durch das Kreuz führt der Weg zu Gott. Von Gott können wir direkt nichts wissen. Die Vertiefung in seine Herrlichkeit ist Torheit und Ablenkung; das ist leicht und phantastisch. Oder Gott als er selbst in seinem abgründigen Zorn gegen die Sünde wirft den Menschen nur nieder, macht ihn hoffnungslos. Daher hat Gott durch den Mittler, seinen Sohn am Kreuze, dem Menschen gleichsam die Leiter gegeben, auf der er Gott erreicht. Für das Heil der Seele kommt es darauf an, die Nachfolge im Tragen des Kreuzes zu finden; das ist schwer und real. Dann aber bleibt der Mensch nicht verzweifelt. Er findet die Erlösung durch den Glauben an Kreuz und Auferstehung und

an die stellvertretende Sühne Gottes durch seinen Mensch gewordenen Sohn für die Sünde des Menschen. Diese Glaubensgewißheit bringt ihm Ruhe und Seligkeit.

Karl Barth ist Luthers Gedanken gefolgt: »Die Versuchung aller christlichen Verkündigung ist …, zur mehr oder weniger gewaltigen Mitteilung eines unverborgenen Gottes überzugehen. Wer wollte nicht lieber theologus gloriae als theologus crucis sein? Schon aus Menschenfreundlichkeit, um von der Bequemlichkeit nicht zu reden. 99 Prozent von dem, was heute von den Kanzeln auch der Reformationskirchen als ›Evangelium‹ sich vernehmen läßt, ist unter irgendeinem Vorwand und in irgendeiner Wendung | theologia gloriae.«[204] Darin will der menschliche *229*
Geist mit der ihm eigenen Gewalt »direkt mitteilen statt bezeugen, er »eilt am Kreuz vorüber« und wird »zum Verräter des Wortes Gottes«.[i205]

Das Sprechen in der Chiffer des Kreuzes verstehe ich untheologisch so: Jesu Leiden bis in den Tod (das letzte Wort am Kreuz: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!)[206] war die Folge seiner geistig revolutionären, alles Vorhergehende überbietenden Wahrheit und bezeugte sie. Als Jude, in der Nachfolge seiner großen prophetischen Vorgänger, bestand er darauf, das Unheil des Menschen anzuerkennen, nicht darüber hinwegzugehen, es nicht wegzureden durch irgendwelche mildernde Deutungen. Mit unvergleichlicher Rücksichtslosigkeit enthüllte er und ließ die Welt sich enthüllen. Aber er tat es kraft seiner Liebe aus einem überwältigenden Gottesglauben, selber schon im Reiche Gottes. Er wandte sich gegen die Zufriedenheit der Wohlgeratenen und Erfolgreichen, der Moralischen und der Glücklichen. Er zeigte in der Bergpredigt, deren Verwirklichung in dieser Welt unmöglich ist, wie in dieser Welt Menschen aus dem Reiche Gottes handeln würden. Jesus wurde vernichtet wie Sokrates, weil solche Wahrheit, die keine Rücksicht nimmt, unerträglich ist: den Herrschenden, weil er ihr furchtbares Unrecht entlarvt – den Massen, weil er nicht politisch als weltlicher König durch seine Macht bessere Zustände und das irdische Glück zu schaffen bereit ist, weswegen sie dem Verbrecher Barrabas, nicht Jesus für den römischen Straferlaß den Vorzug geben.[ii207] Die Wirklichkeit des Menschen Jesus ist eine unvergleichliche, einzige Chiffer der Möglichkeit des Menschen vor seinem Gotte.

Was die Glaubensschöpfung der Apostel und die Kirchenstiftung daraus gemacht haben, ist etwas anderes. Das neue Unheil der Kirche ist, an diesem Jesus, an dieser Wirklichkeit des Menschen vorbeireden und vorbeileben, diese Chiffer des grenzenlosen Leidens an der Wahrheit und durch die Wahrheit verleugnen zu wollen. Was dem Menschen möglich ist, der, Jesu Gottesglauben folgend, in dieser völligen Unbefangenheit und Rückhaltlosigkeit zu leben vermag – dieses Äußerste ließ die Kirche wieder in den Hintergrund treten, erhöhte es zu einer einmaligen Opfertat Gottes, um durch diese den Menschen für die Ewigkeit zu retten, ihn aber von solchem Opfer zu befreien. Wenn er dem kirchlichen Bekenntnis glaubt und gehorsam gegen die Kirche ist, darf er beruhigt sein.

Das ist das Ergreifende, wenigstens als ein Moment, in der Empörung Luthers gegen die theologia gloriae. Aber die wirklichen, vielfach möglichen Wege in der Nachfolge Jesu, von Menschen beschritten, die Ernst damit machten, sind für die Kirche unannehmbar. Doch sie werden von ihr aufgenommen und genutzt, soweit sie sich einordnen lassen in das auf andere Weise großartige Denk- und Lebenssystem der Kirche, indem ihnen die Spitze abgebrochen, das Wesentliche genommen wird. Die Menge der im Gehorsam gegen die Kirche vollbrachten Opfer,

---

i Zwischen den Zeiten, Jg. 7 (1929) S. 439–440.

ii Vgl. über Jesus die Darstellung in meinen ›Großen Philosophen‹, Band I, S. 186–214.

die bewunderungswürdigen Verzichtleistungen, die immer wieder auftretenden mutigen
230 Kirchen|männer können nicht darüber täuschen (abgesehen von den schrecklichen Realitäten der Kirche durch alle Jahrhunderte), daß hier ein anderer Gehorsam wirkt, ein durch den Halt an der Kirche als der Mittlerin der Gottheit eingeschränktes Wagnis, bei dem man nicht weiß, was stärker ist, die Kraft des Kirchenglaubens oder des Gottesglaubens.

Vielleicht hat Karl Barth recht mit seinen »99 Prozent«. Ich weiß es nicht. Aber auf andere Weise könnte man auch an seinem einen Prozent zweifeln. Die theologia crucis schien wenigstens manchmal verkündet zu werden in einem Stil der Heilsverherrlichung, in einem Ton der Gnadenzufriedenheit, daß es wie eine andere theologia gloriae anmuten konnte (wie bei Luther selber).

Von der theologia crucis und zu ihrer Rechtfertigung sage ich nichts. Durch sie ist der Blick auf die Herrlichkeit der Welt und des Geistes, die vor der Gottheit liegen und nicht die Gottheit sind, dieser zur Gottheit hin beschwingende Blick, nicht zu zerstören. Aber die verborgene Gottheit steht kraft ihrer Wirklichkeit über allen Gegensätzen, auch dem von theologia gloriae und theologia crucis. Etwas anderes ist Vertrauen und Unterwerfung gegenüber dem ganz Unbekannten: »der Herr hat's gegeben und der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen«[208] – und Dank. Das ist die Grenze zum philosophischen Glauben.

Zum Abschluß: Was für einen Gott der Mensch glaubend vor Augen hat, dem entsprechend wird er er selbst. Dieser Satz scheint die Gottesgestalten zu subjektivieren und zu einer Sache der Psychologie zu machen. Wo aber es dem Menschen mit der Chiffer Gott ernst ist, da ist ihm die Objektivität so wenig subjektiv wie seine Subjektivität ohne die Objektivität.

Jesaias erschien Gott in einer Vision, in der Erscheinung zugleich sich zeigend und verbergend. Aristoteles wurde das Glück seiner spekulativen Philosophie zum unvollkommenen Abbild der inneren Seligkeit göttlichen Denklebens. Spinoza war Gottes Sein gegenwärtig durch die Helligkeit vorstellungslosen reinen Denkens, ihn selbst ganz durchstrahlend.

Dem in der Spaltung Einsbleibenden von Subjekt und Objekt, auf beide gerichtet, im Sprechen im Übergang das eine vom anderen scheidend, sagen wir: Was für einen Gott der Mensch erblickt, das erzeugt sein Menschsein – oder auch: was ein Mensch als er selbst wird, das wird erleuchtet und geführt von einem Gottesgedanken, dessen Chiffer er erzeugt. All dieses Sprechen bleibt aber in Distanz. Es gibt Methoden des Umkreisens und Verstehens. Es dringt ein und eignet an und wehrt ab.

231 | *B. Die Spekulation in diesen Chiffern*

Der eine Gott – der persönliche Gott – Gott ist Mensch geworden – die drei Grundchiffern der Gottheit sind nicht ohne Denken hörbar. Unsere Vergegenwärtigung selber war schon Denken. Dieses Denken aber setzt sich fort. Es möchte das, was der gegenständlichen Erkenntnis unzugänglich ist, durch »Glaubenserkenntnis« (sei sie philosophische oder theologische) entfalten. Dann erwächst ein Denken, das durch Wei-

terfragen in der Verzweigung der Chiffern sich Antworten durch neue Chiffern entgegenkommen sieht. Diese Spekulation gleitet zwar ständig ab in leer werdende Begrifflichkeiten, aber, wo sie wesentlich bleibt, hört sie neue Chiffern. Es zeigt sich der Reichtum der Chiffern, das Offenbarwerden dessen, was in ihnen verborgen lag, die Kraft ihrer existentiellen Wirkung im Kampf.

Wir denken stets in Kategorien wie Sein, Wirklichkeit, Realität, Substanz, Materie, Wesen ... und so fort ins Unabsehbare. In der Spekulation werden die Kategorien selber zu Chiffern. Mit ihnen, die immer einen gegenständlichen Sinn haben, transzendieren wir über sie hinaus in das Ungegenständliche, so schon mit den Kategorien des Einen. Spekulativ vergewissern wir uns dessen, was selber doch, immer unangemessen, nur durch Kategorien oder Namen genannt werden kann: Sein, Grund, Ursprung, Transzendenz – Gott. So ist es, wenn die Stoa von Notwendigkeit und Vorsehung spricht, Plato vom Jenseits des Seins, Plotin vom Einen, Spinoza von der Substanz, Hegel vom absoluten Geist.

In seiner Logik hat Hegel in bisher unüberholter Weise die Gesamtheit der Kategorien entwickelt und gezeigt, wie sie in allen Gruppen – und welche in den einzelnen Gruppen nicht – irgendwann in der Geschichte der Philosophie zum Absoluten gemacht wurden. Dann aber meint Hegel die systematische Vollständigkeit der Kategorien, die er gewonnen zu haben glaubt, nicht als Bewußtmachen des Werkzeugs unseres Denkens. Vielmehr vollzieht er selber den die Transzendenz für uns vernichtenden Gedanken, daß das Absolute durch die Gesamtheit der Kategorien gedacht werden dürfe (als die Gedanken Gottes vor der Schöpfung)[209] und gedacht werden müsse.

Durch die Jahrtausende gibt es das Spiel der Kategorien, ihre Wiederkehr in anderen Kombinationen, immer von neuem ursprünglich gedacht die alten Gedanken in endlosen Möglichkeiten ihrer Abwandlung. Deren systematische Aneignung durch Hegel ist eine Be|freiung unseres Bewußtseins in dem, was wir spekulativ denkend tun. *232*
Aber diese Befreiung legt zugleich in eine neue Fessel durch Hegels Grundgedanken, daß er die Totalität der Kategorien für das angemessene Wissen von Gott hält. Seine geordnete Einsicht schützt zwar vor der immer neu drohenden Übertölpelung durch bestimmte Behauptungen von Gott, die wie Glaubensbekenntnis und philosophische Erkenntnis zugleich wirken. Er verführt aber zum vermeintlich erkannten Gott, den ganz und gar zu kennen dem »Mut der Wahrheit«[210] nicht verschlossen sei.

1. Der Dualismus

Wie die Denkformen uns bezwingen, möchte ich an einem Beispiel von universaler Bedeutung klarmachen.

Wir denken etwa Gott und Welt, Gott und Teufel, Transzendenz und Existenz. Dagegen erhebt sich der Vorwurf, es sei Dualismus; wahr aber könne nur ein Monismus sein.

(1) Die Denkform: Soweit wir überhaupt denken, müssen wir unterscheiden, mich, den Denkenden, vom Gegenstand, dem Gedachten; den einen Gegenstand vom anderen. Ich kann keinen Gegenstand denken, ohne ihn zu unterscheiden, das heißt, ohne ein anderes. Denken heißt, sogleich zwei denken. Ohne zwei zu denken, kann ich nicht eins denken. Daher gibt es in allem Gedachten immer Einheit, Zweiheit, Vielheit. Das heißt: Kein Monismus kann sich aussprechen ohne Dualismus und umgekehrt. Dualismus ist in allem Denken unumgänglich.

(2) Zwei Mächte: Die Transzendenz ist eine. Im Medium der Chiffern aber sind sogleich zwei gedacht. Eine Dualität liegt dann für unseren Gedanken im Grund der Dinge. Die Unterscheidung von Heil und Unheil, von Wahr und Falsch, von Gut und Böse wird nicht nur als ein gültiger Sinn gedacht, sondern in Chiffern zu zwei wirklichen ursprünglichen mit einander kämpfenden Mächten objektiviert, vor allem Gott und Teufel (Zarathustra, Gnostiker, Manichäer, Christen). Dieser Dualismus schaut in objektiven Mächten an, was im Entweder-Oder die existentielle Entscheidung des Menschen aus seinem tiefsten Entschlusse bestimmt.

Unsere Gefangenschaft in den formalen Denknotwendigkeiten zeigt sich dann darin: wer diesen Dualismus leugnet zugunsten der Einheit etwa des einen allmächtigen Gottes, der muß die Zweiheit in ihrer Herkunft aufzeigen. Wie immer man das anstellt, die Zwei wird | als Möglichkeit in das Eine zurückverlegt, z.B. als ein Urgrund der 233
Natur in Gott, der als eins selber schon zwei ist – oder als Setzung eines zweiten, von Gott durch Gott unabhängig gemachten Ursprunges eines freien Geistwesens, dessen Entscheidung gegen Gott dann den zweiten Ursprung bedeutet. Auch wenn Gott die Macht über ihn bewahrt, muß doch jenes Etwas, das dieses ermöglicht, für das Denken als ein Anderes in Gott sein.

Nur eine Besinnung auf die formalen Denknotwendigkeiten kann aus dem Irrgarten der hier erwachsenen Diskussionen herausführen, um dann die Motive der gegenständlich unhaltbaren Behauptungen in ihrer eigentlichen Wahrheit indirekt zu eigen zu gewinnen.

(3) Die Realität der Welt und die Wirklichkeit Gottes: Weltliche Realität wird in Leibhaftigkeit erfahren. Sie ist anschaulich. Aus dem denkenden Ergreifen von Gegenständen in der Welt entwickeln sich die Wissenschaften ins Unabsehbare.

Gott ist nirgends in der Welt zu finden, entzieht sich der Leibhaftigkeit und der Anschauung. Seine Wirklichkeit ist nicht Realität in Raum und Zeit. Sein Dasein ist nicht nachzuweisen. Seine Wirklichkeit muß, wenn sie ist, von einem radikal anderen Charakter sein als alle Weltrealität. Aus dem Gottesgedanken entwickelt sich keine Wissenschaft als allgemeingültige Erkenntnis von Gott, die den Gegenstand »Gott« zu erforschen vermöchte. Denn für das Wissen gibt es keinen Gott.

Nun wird das Verhältnis von Welt und Gott (Weltreich und Gottesreich) gegenständlich wie das Verhältnis zweier Welten gedacht (dann Zweiweltentheorie genannt) und damit zugleich verfehlt. Der Gedanke in der Chiffer Gott meint nicht zwei Arten

des Seins, die wir sehen, wenn wir denkend außerhalb beider ständen und von diesem utopischen archimedischen Punkt her Gott und Welt erblickten. Es sind nicht zwei Welten, sondern es ist ein Bezug des Wesensverschiedenen (wobei »Bezug«, »Verhältnis« schon wieder vergegenständlichende Kategorien sind). Der Bezugspunkt außer und vor aller Welt für das Bewußtsein der menschlichen Freiheit gerät aber, wenn er durch Chiffern gedacht wird, sogleich in die Schlingen dieser logischen Formen mit ihren Alternativen.

Mit diesen Spekulationen müssen wir uns also in Fesseln geben, die, wenn wir sie durchschauen, uns nicht täuschen, aber uns durch die Denkbewegungen zur Vergewisserung unseres inneren Kämpfens bringen können.

| *(4) Die Dualität (im Unterschied, im Entgegengesetzten, im Widerspruch) ist Bedingung unseres Denkens, in die alles, was wir denken, hineingezogen werden muß:* Das Denken der Existenz aber möchte entweder die Dualität überwinden und zum Einen kommen oder aber die Unerreichbarkeit des Einen aufweisen. Diese Bewegung heißt Dialektik. Sie hat zwei Gestalten: 234

Entweder runden sich alle Dualitäten im Kreise zur einen Gestalt. Diese Dialektik entwickelt Denkformen der Einheit im Widersprechenden, der Einheit der Polarität, der Geschlossenheit der Gegensätze. Sie weist auf Anschauungen der Wirklichkeit solcher Ganzheiten, sie mutet logisch ein Denken des Widersprechenden als Sichaufheben im Einen zu.

Oder die Spaltung zum Äußersten treibt in die Ungestalt des Nichteinen. Sie führt zu den unüberbrückbaren Alternativen – zur Zerrissenheit der Welt, zur Unfaßlichkeit der mit der Kategorie des ganz »Anderen« getroffenen Transzendenz, zum Entweder-Oder im letzten Grund der Entscheidung im Selbstsein.

Die erste Gestalt vollendet sich in der Harmonie des Ganzen des Seins, die zweite – die Ungestalt – zeigt den Abgrund im Scheitern des Denkens.

Der Kampf ist nicht zu beendigen im Raum des im Denken und Erkennen sich hell werdenden Daseins. Er gehört als solcher zum zeitlichen Leben in unaufhörlicher Bewegung. Er spielt sich ab in der Erscheinungswelt.

(5) Abwandlungen von Formeln für Einheit und Zweiheit aus Welt und Transzendenz: Es gibt geläufige Termini. Pantheismus: die Welt in ihrer Ganzheit ist zugleich Gott, alles ist Gott und Gott ist alles. – Theismus: der persönliche Gott steht der Welt als seiner Schöpfung gegenüber, die er lenkt, und in die er eingreift. – Deismus: Gott ist außerhalb der Welt, hat sie geschaffen, aber kümmert sich nicht weiter um sie. – Panentheismus: Gott steht außerhalb der Welt, aber wirkt und zeigt sich in allem Weltsein, er ist außerhalb und innerhalb zugleich, ist »immanente Transzendenz«.

Solche Unterscheidungen sind Formeln der Aussage in Begriffsschematen. Sie treffen nicht den Gehalt der existentiellen Glaubensverfassung. Sie werden benutzt zu Vergegenständlichungen, indem sie fortfahren zu Beurteilungen, etwa vom Standpunkt eines Pantheismus her: dieser sei monistisch und verdiene daher den Vorzug

235 vor dem Dualismus der Trennung von Gott und Welt. Worauf dann | der theistische Dualismus sich dialektischer Sätze bedient, um seinen besseren Monismus zu behaupten, und der Panentheismus eine simplifizierte Synthese von Monismus und Dualismus anbietet.

Aber das alles wird zum Geklapper mit Worten und Definitionen, das leer ist, obgleich es die Geister in fanatische Bewegungen gegeneinander bringen konnte. In solchen Streitigkeiten verschwindet das Chiffersein. Wenn vom Einen in Wahrheit die Rede ist, so als Chiffer, nicht als bloßer Zahl. Wenn unumgänglich zwei gedacht werden, so sind nicht zwei Gegenstände gemeint, sondern ist der ungegenständliche Bezug von Existenz und Transzendenz in der Chiffer einer Zweiheit ausgesprochen. Die Aussage wird sinnwidrig, wenn nebeneinander zwei, Gott und Welt, gedacht und wenn nun weiter die logischen Alternativen vorgebracht werden, entweder eins oder zwei (entweder Monismus oder Dualismus) und dazu die Synthese. Man ist sich nicht mehr der hier benutzten spekulativen Denkformen methodisch bewußt. Der ursprüngliche Gehalt geht durch den Kollaps in die fixierenden Kategorien für den hier nur äußerlich denkenden Verstand verloren.

Wir wenden uns nun weiteren Bruchstücken solcher Spekulationen zu. Dabei sollen wir den Zirkel nicht vergessen, der in allem Chifferndenken liegt, nicht die unumgängliche Verkehrung durch die Objektivierungen zu einem scheinbaren Wissen, nicht die Aufgabe, das leere Nichtwissen durch die scheiternde Spekulation und ihren Kampf in den Chiffern zu einem erfüllten Nichtwissen zu bringen.

2. Die Persönlichkeitsspekulation

(1) Der persönliche Gott

Die Chiffer der Persönlichkeit Gottes, dem der Mensch als Ich dem Du im Gebet begegnet, ist Vorstellung, vielfältig umgedacht. Beginnt das konsequente Nachdenken, dann versiegt jene Quelle zugunsten von Spekulationen.

(a) Steigerung der Persönlichkeit; die Eigenschaften Gottes. – Gott persönlich gedacht hat Affekte des Zorns, der Barmherzigkeit, der Liebe. Er ist gerecht und gütig und wissend und unbegreiflich willkürlich. Gott wird nach dem Muster des Menschen gesehen.

Noch Kant wiederholt diese Steigerung von Gottes, am Menschen abgelesenen Eigenschaften (sie zulassend als Denken in Analogien).[211] Die Existenz vernünftiger We-
236 sen unter moralischen Gesetzen fordert | nach Kant die Idee Gottes, ohne die jene Existenz sinnlos würde. Gott ist dann zu denken nicht nur als gesetzgebend für die Natur des kausalen Geschehens, sondern als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke. Dann ist Gott allwissend zu denken, damit das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei. Er ist allmächtig zu denken, damit er die ganze Natur dem moralischen höchsten Zwecke angemessen machen könne. Er ist als allgü-

tig und zugleich als gerecht zu denken. Beide Eigenschaften vereint sind seine Weisheit. Gottes Ewigkeit und Allgegenwart sind in Beziehung auf den Endzweck aller Dinge vorauszusetzen (Kr. d. U. § 86). So wird, was einst im Preisen Gottes der Inhalt war, am Ende in einer »moralischen Teleologie« als sinnvolle Analogie gedacht.

(b) Der Einwand der Anthropomorphie. – Persönlichkeit, so gedacht, ist also nach dem Bilde des Menschen gestaltet. Dafür prägte Feuerbach die Formel: der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde.[212] Dies wurde wiederum spekulativ gerechtfertigt: weil der Mensch nach dem Ebenbild der Gottheit geschaffen sei, vermöge er aus sich Gott zu erblicken. Der Mensch, weil er theomorph geschaffen ist, darf Gott anthropomorph erblicken.

Aber Persönlichkeit ist nicht vorstellbar ohne Endlichkeit. Sie begegnet anderen Persönlichkeiten, um überhaupt Person sein zu können. Denn Personen sind sie selbst nur mit anderen Personen. Sind für Gott diese anderen Personen die Menschen, so vollzieht der Mystiker (Angelus Silesius)[213] den Gedanken: »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.«[214]

Wird dem entgegen Gott als die eine, einzige, sich selbst genügende Persönlichkeit gedacht, so zeigt sich doch immer wieder die Unangemessenheit. Gott wird verendlicht durch Aussagen über ihn als eine Persönlichkeit mit Eigenschaften. Daher der Antrieb, Gott, wenn in der Chiffer der Persönlichkeit, dann in ihr zugleich als mehr als Persönlichkeit zu denken.

(c) Das Erdenken der göttlichen Persönlichkeit. – Es gehört zu den wunderlichsten Bemühungen spekulativer Philosophie, die Persönlichkeit Gottes zur Anschauung zu bringen. Man erzählt, was sie an sich für sie selbst sei, wie sie lebendig im Werden sich entfalte, wie sie ihre Geschichte habe. Zuletzt hat Schelling solche gnostisch-phantastischen Entwürfe gegeben.

Schelling stellt vor die Frage: Entweder ist das Urwesen ein unveränderlich Vorhandenes, ohne Lebendigkeit und ohne persönliches | Wesen, oder es ist im ewigen Sein *237*
ein ewiges Werden, ein lebendiges, wirkliches, persönliches Wesen. Und wenn das letztere, dann muß es in Analogie zum menschlichen persönlichen Wesen gedacht werden. So ist Gott etwa Bewußtsein, das aus dem Unbewußten zu sich kommt; er hat den Widerstand in sich; er hat die Natur in sich, und so fort.[215]

Die Alternative gilt nicht in den Chiffern. Der Gedanke von der Unveränderlichkeit Gottes, eine der mächtigen, haltgebenden Chiffern, meint nicht ein unveränderlich Vorhandenes. In der Kategorie der Unveränderlichkeit als Chiffer wird der Sinn auf jene Wirklichkeit gerichtet, die nicht zeitlich, nicht zeitlos, sondern ewig und nicht selber auch persönlicher Gott ist.

Das Erdenken der Persönlichkeit Gottes hat zwei Bedeutungen. Erstens wird der Gedanke der Persönlichkeit in seinem beschränkenden Chiffercharakter begriffen; damit wird er durchbrochen zu dem hin, was mehr als Persönlichkeit ist, zur Transzendenz. Zweitens wird in der Existenz der Persönlichkeit Gottes vielmehr faktisch die

Persönlichkeit des Menschen durchdacht; damit steigert sich das Persönlichkeitsbewußtsein des Menschen im Bilde der von ihm gedachten göttlichen Persönlichkeit. Die Prüfung des Bildes, wie weit es erhellend, beschwingend, verderbend, steigernd für den Menschen wird, ist weder eine logische noch erkenntnismäßige, sondern eine existentielle. Schellings Persönlichkeitsdenken ist ein Beispiel, an dem die Zweideutigkeit verhängnisvoll fühlbar wird. Es ist, als ob er mit seinem Gotte sich selber unverbindlich dichtete.

(2) Gottes Allmacht

Der persönliche Gott wird allmächtig gedacht.

Eine begrenzte Allmacht wäre nicht Allmacht. Über den griechischen Göttern, über Zeus stand die Moira, jenes Unpersönliche, das selbst von den Göttern, wenn sie die Schicksalslose auf die Waage legten, befragt wurde. Vor Jahren erzählte in den Abruzzen ein Bauer sein tragisches Geschick und seine Lage Ludwig Curtius.[216] Als dieser ergriffen beim Abschied sagte: Gott wird helfen, war die Antwort: ja, wenn er kann. In dieser Antwort sah Curtius im katholischen Glauben des einfachen Mannes die griechische Moira noch gegenwärtig.[217]

(a) Die Frage der Allmacht war seit der christlichen Antike in der Spekulation lebendig.[218] Hieronymus hatte gesagt, Gott könne zwar alles, aber er könne nicht einer
238 gefallenen Jungfrau die Unschuld zu|rückgeben, sondern nur die Strafe erlassen.[219] *Petrus Damiani*[220] empörte solche Beschränkung. In seiner Schrift[i221] über die göttliche Allmacht (1067)[222] antwortet er: Wenn Gott bewirken konnte, daß eine Mutter sogar nach der Geburt ihres Sohnes Jungfrau blieb, so wird er erst recht bewirken können, daß eine gefallene Frau, die noch gar nicht geboren hat, wieder zur Jungfrau wird.

Aber die Frage wird von Damiani grundsätzlich behandelt, und dabei ist er zu Konsequenzen gelangt, die unüberbietbar keine Absurdität scheuen. Dialektiker (wie im 11. Jahrhundert die der Kirche gefährlichen rationalen Denker genannt wurden, die sich auf das logisch Zwingende gründeten) haben gefragt: Kann Gott nicht nur Rom verschwinden lassen, sondern auch bewirken, daß Rom, das schon existiert hat, nie existiert hat? Antwort Damianis: Wenn die Unmöglichkeit des Ändernkönnens seitens Gottes in bezug auf die Vergangenheit behauptet werde, so müsse sie auch für Gegenwart und Zukunft behauptet werden. Denn es sei nicht nur unmöglich, daß das Gewesene nicht gewesen, sondern auch daß das Seiende nicht da sei und daß das Zukünftige zukünftig nicht sei. Die Anwendung der Dialektik auf Gott mache ihn gleicherweise ohnmächtig für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dagegen aber steht Gottes Allmacht. Sie ist durch Zeit und Raum nicht beschränkt, weil Gott in seiner Ewigkeit alles zugleich wirkt und sieht. Weil Gott ewig ist, gibt es für ihn und in ihm keinen Wechsel. Seine Macht und sein Erkennen sind ein ständiges Können, nicht

---

i Das Folgende unter Benutzung von Endres, ferner von Faust: Der Möglichkeitsgedanke II, 72 ff.

ein Gekonnthaben oder Nichtgekonnthaben. Nur für uns gibt es Vergangenheit und Zukunft. Was für den Menschen unumgänglich in den Zeitverlauf gebannt ist, das ist für den menschlichen Aspekt auch ein Getanhaben und ein Tunwerden Gottes. Das ewige Tun Gottes zeigt sich für den Menschen, der die Allmacht nur in der Zeitlichkeit auffassen muß, als die Möglichkeit, Geschehenes ungeschehen machen zu können.

Damiani sagt: Die Frage des Dialektikers, ob Gott machen könne, daß Rom nicht nur nicht existiere, sondern nie existiert habe, ist schon als Frage angesichts Gottes verwerflich. Denn der Fragende hat vergessen, daß Gott wirkt und schafft, aber nicht Nichts macht. Der Dialektiker verlangt, er solle aus dem Etwas ein Nichts machen. Gott aber macht aus dem Nichts ein Etwas. Die Wirklichkeit enthält kein | Ding, das zugleich *239*
ist und nicht ist, kein Rom, das existiert und nicht existiert hat. »Was aber in der Wirklichkeit nicht ist, das ist zweifellos ein Nichts. Du verlangst also von Gott, du harter Erpresser, daß er tue, was ihm nicht gemäß ist, nämlich Nichts.«[223] So fährt Damiani in seiner Schrift die bösen Dialektiker an, die durch ihre Fragen die Allmacht einschränken wollen. Aber er antwortet ihnen doch mit den gleichen dialektischen Mitteln.

Über all dies Argumentieren geht Damiani hinaus mit seiner Frage, ob Gott die uns bekannte Welt, die Natur der Dinge, die Seinsweisen und Erkennbarkeiten, den Sinn von Wahrheit als Widerspruchslosigkeit ändern könne. Alles, was ist und gilt, auch der Widerspruchssatz, ist durch Gottes Willen geschaffen. In der Welt ist nichts an sich, nichts absolut. Für uns in dieser Welt gilt zwar jetzt, daß wir, was geschehen ist, nicht ungeschehen nennen können, daß für uns sich widersprechende Sätze nicht dieselbe Sache treffen können. Das liegt aber in unserer geschaffenen Natur begründet, kommt nicht Gott zu. Er kann, wenn er will, dies alles aufheben. Gott, der alles geschaffen hat, daher anders schaffen und ändern kann, steht über allem und außer allem. Er hätte eine andere Logik, eine andere Naturordnung schaffen können. Für ihn kann das, was für uns absurd ist, wahr sein. Gott ist an seine Schöpfung nicht gebunden, kann sie vielmehr durchbrechen. Es gibt keine feststehende Naturnotwendigkeit (wir nennen sie so nur aus Gewohnheit). Die Naturnotwendigkeit, von Gott geschaffen, dient ihm, wie eine Sklavin, und leistet nicht Widerstand, wie ein Rebell. Gottes Wille ist der Grund von allem. Daher zeigt sich auch im Lauf der Dinge ständig das Wunder. Gott durchbricht die Regeln des Naturgeschehens. Gottes Wille entscheidet, was wahr sein soll und was wirklich sein soll. Was in der Weltschöpfung begann: die Schöpfung aus Nichts (gegen den Satz des Naturverlaufs »aus nichts wird nichts«), das bleibt ständig der Grund von allem: Gottes allmächtiger Wille.

Diese Gedanken besagen: wir haben in gläubiger Unterwerfung zu leben; an uns geht der Anspruch, das Denken preiszugeben, wenn es sich um Gott handelt. Nur als ärgerliches Mittel gegen empörende Reden der Dialektiker ist es zu gebrauchen.

Im geschichtlichen Kleide dieser Gedanken spricht ein ursprünglich philosophischer Antrieb. In der Chiffer Damianis, daß wir die von Gott geschaffenen Weisen des Wahrseins und der Erkennbarkeit nicht auf Gott selbst anwenden dürfen, liegt die Ein-

240 sicht: Das Umgreifende | der Transzendenz, durch die wir selbst in unserer Freiheit sind, wird uns fühlbar durch die Chiffer der unbeschränkten Macht in seiner scheinbaren Ohnmacht des Nichtseins.

(b) Gegen die durch Scheitern des Denkens in den Abgrund zeigende Chiffer des Damiani steht die andere milde Chiffer, die sagt: Was zeitlos gültige logische Wahrheit ist, daran ist auch Gott gebunden; Gott kann seine Schöpfung als die von ihm gewollte nicht durch seine Willkür ändern oder durchbrechen wollen; denn er ist kein Tyrann, bindet sich an seinen Willen, täuscht nicht, ist wahrhaftig.

Schon Anselm meinte: Daß Gott Geschehenes nicht ungeschehen machen könne, beruhe nicht darauf, daß er nicht könne, sondern daß er nicht wolle. Er wolle nicht, weil er eine unveränderliche Wahrheit will. Daß Nichtkönnen nicht immer ein Unvermögen bedeute, besage schon der Satz »nicht besiegt werden können«.[224] Daß es für Gott Unmögliches gibt, behauptet dann Thomas. Das für Gott Unmögliche ist das seinem Willen, nämlich dem Willen der Güte Widersprechende, dann aber auch das Widerspruchsvolle und Undenkbare überhaupt, das, was dem Sein widerspricht.[225]

(c) Wir vergleichen die beiden Chiffern: Damianis Chiffer hat einen aggressiven, vernichtenden Klang. Ihr entspricht sowohl die »Heiligkeit« eines totalen Rückzugs aus der Welt wie der Machtwille über die Welt. Mit Chiffern von der Art des Petrus Damiani kann eine Inkarnation als einer der Willkürakte Gottes, die nicht nur unbegreiflich, sondern absurd bleiben, gedacht werden, aber immer nur als eine Möglichkeit Gottes, nicht als eine Möglichkeit menschlicher Auffassung, auch nicht im weitesten Rahmen der Selbst- und Seinsvergewisserung. Die Konsequenz ist, daß diese Möglichkeit von einem Menschen nie realisiert werden kann. Daher bedeutet die Anerkennung eines solchen Absurden die Anerkennung von etwas, das in jedem Sinne von Wahrheit, der Menschen als Menschen möglich ist, nicht zugänglich ist. Das aber hat zur Folge den blinden Gehorsam vor etwas, das faktisch in der Welt als menschliche Weltrealität diesen absurden Anspruch als einen von Gott kommenden erhebt.

Die harmonisierende Chiffer dagegen, indem sie Gott in eine von Menschen begreifbare Ordnung beschränkt, klingt tröstend, beruhigend. Ihr entspricht eine Macht in der Welt, die ihre Gewalt mäßigt, sich selbst ihre Grenzen setzt durch objektiv gültige Ordnungen, seien es sittliche und politische, seien es naturgesetzliche. Ausnahme und Exzeß sind Unwahrheiten, stammen nicht von Gott. Aber woher?

241 | Solche Chiffern kann nur eine Existenz aus ihrer Situation in der Welt jeweils als wahr hören, sie aneignen oder abstoßen. Erst wenn der Chiffercharakter deutlich ist, ist keine rationale oder wie immer geartete Entscheidung in der Alternative notwendig.

Damianis Chiffer erweckt zu allem Äußersten. Sie dringt in eine Tiefe des Grauens, die nur ihr sichtbar wird. Sie verführt zu allem Vernichtenden in der Welt.

Die harmonisierende Chiffer verliert dies Geheimnis. Sie verliert das Ungeheuerliche, das wir im Dasein erfahren, aus dem Blick. Sie verführt zur Beruhigung.

Beide Chiffern setzen den persönlichen Gott voraus. Sie sprechen an, aber alsbald gegeneinander. Ziehen wir eine der beiden vor? Solange der eine persönliche Gott absolut ist und nicht selber zur Chiffer wird, ist eine Entscheidung nötig. Vor der Transzendenz bewegen sie sich im Vordergrunde. Daher sind beide in der Schwebe, wie es Chiffern zukommt.

(d) Erheben diese Chiffern den Anspruch, mehr zu sein, nämlich die Wirklichkeit der Transzendenz selber, so wendet sich dagegen entweder die selber noch beschränkte »Aufklärung«, die Transzendenz wie Chiffer Gott gleicherweise aus dem Spiel läßt und die Welt als das Absolute aus sich selber zu erklären meint, oder eine bequeme rationale Lässigkeit, die zu wissen meint, was Gott nicht kann. Diese beiden sind keine existentiellen Gegner. Entscheidend ist die Gewißheit der Freiheit. Der philosophische Glaube, durch die Erfahrung der Freiheit und des Gewissens erweckt, transzendiert über die Chiffer des persönlichen Gottes zum Grund der Wirklichkeit, die selber er durch Überlieferung mit der Chiffer Gott zu nennen geneigt ist. In diesem philosophischen Glauben meint der Mensch seinen Ursprung in der Transzendenz zu verraten, wenn er seine Freiheit verrät. Der hochgemute Aufschwung in der Freiheit und ihre Last, der man entrinnen möchte, die Härte und die Aufgabe in der Situation der Zeit, die Verantwortung, das Wagnis, dies alles wird dem Menschen hell, der sich seiner Lage aus der Erfahrung seiner Freiheit vergewissert.

Er entzieht sich, wenn er, statt im Hören auf die sich gegeneinander stellenden, schwebenden Chiffern den Weg über sie hinaus zu suchen, sich vielmehr einer von ihnen und damit auch einem entsprechend in der Welt fordernden Absoluten unterwirft, sei es der Tyrannei der Willkür, sei es der vollendeten Ordnung. Beides sind Totalitäten, die den Menschen in sich verschließen, nicht seinen Weg offenhalten.

| (3) Vom Primat des Denkens oder des Wollens in dem persönlichen Gott 242

Folgt aus dem Denken des Guten von selbst der gute Wille, wie Sokrates dachte (der Mensch kann nicht wissentlich Unrecht tun)[226] oder ist der Wille, selber gut oder schlecht entscheidend und das Denken nur sein Werkzeug? Liegt die Freiheit im Denken des Allgemeinen oder im grundlosen Wollen dieses Menschen hier und jetzt?

Wenn Gottes Persönlichkeit nach dem Bilde des Menschen als erkennend und wollend vorgestellt wird, dann wird die Frage: was ist in Gott zuerst? Wollen oder Denken?

(1) Auf Aristoteles geht es zurück, daß Gott reines Denken ist.[227] Er ist das Sein und die Offenbarkeit des Seins, die Wahrheit selber. Diese Chiffer wird wieder lebendig im christlichen Philosophieren. Die Ideen als die ewigen Gedanken Gottes bedeuten, daß in Gott selber die Wahrheit des Allgemeinen, des Urbilds, des Gesetzes, der Ordnung, des Maßes liegt. Die Vernunft im Menschen und die Erkennbarkeit der Dinge sind die beiden Spuren Gottes in seiner Schöpfung. Gott kann nicht anders als das Wahre und Gute wollen, nicht aus Beschränkung seiner Allmacht, sondern wegen seiner Erhabenheit selber. Denn den Vorrang hat in ihm das Erkennen, nicht der Wille.

Aristoteles hatte gesagt, daß Gott kein Wille eigne, da ihm jedes Bedürfen, jeder Mangel fehle. »Wollen« aber würde bedeuten, daß die Vollendung noch nicht da sei. In Gott aber ist schon alles vollendet. So denkt auch Thomas, der in Gott den ewigen Schöpfungswillen sieht als Folge der göttlichen ewigen Weisheit. Der Wille Gottes bindet sich an sich selber in seiner allumfassenden und alldurchdringenden wahren Erkenntnis.

(2) Dagegen wandten sich andere christliche Denker. Duns Scotus stellt in Gott, der Denken und Wollen ist, seinen freien Willen voran.[228] Alles Wollen ist grundlos. Der Wille will, weil er will. Es ist darum nicht zu fragen, warum Gott so will, wie er will.

Die Kontingenz (Zufälligkeit) in der Welt ist für Duns Scotus nicht abzuleiten aus den causae secundae (den Zweitursachen) wie die Thomisten (in der Aneignung der Lehre des Aristoteles von der Materie) sie dachten. Kontingenz in der Welt ist vielmehr, weil die erste Ursache, Gottes Schöpfungswille, kontingent ist. Diese erste Ursache ist allumfassend, nichts geschieht ohne sie.

Für die Allmacht Gottes ist grundsätzlich alles möglich. Diese potentia absoluta hat zur Schranke nur das eigene Wesen Gottes: sein Gutsein und das logisch Unmögliche. Gott kann vermöge seiner potentia absoluta etwa den bereits verdammten Judas erretten. Nicht aber kann er einen Stein selig oder Geschehenes ungeschehen machen.

Gottes potentia absoluta gibt sich in seinem Schöpfungsakt die Form der potentia ordinata, das heißt: die göttliche Allmacht wirkt sich aus in bestimmten, von Gott gegebenen Gesetzen und Ordnungen.

In der Regel handelt Gott nach seiner potentia ordinata, aber es bleibt denkbar, daß er ver-
243 möge seiner potentia absoluta diese Ordnung durch|bricht oder ganz aufhebt. In der Tat handelt Gott nicht willkürlich. Aber Duns Scotus macht den Charakter der Tatsächlichkeit als Zufälligkeit bewußt und entkleidet zugleich die Tatsächlichkeit ihrer widrigen Absolutheit durch den Blick auf Gottes potentia absoluta und die darin liegenden Möglichkeiten gegenüber dem bloß Tatsächlichen.

(3) Occam und die Nominalisten steigern den kritischen Gedanken.[229] Occam prüft unser Erkennen und erst dadurch das Wesen der Sache. Von Gott können wir nichts beweisen, weder sein Dasein noch sein Wesen. Wir gelangen zu ihm weder durch Erfahrung noch durch Schlüsse. Die kirchlichen Dogmen allein sagen unserem Glauben, daß und was Gott ist. Diese kirchlichen Dogmen aber können nicht als notwendige Sätze begriffen werden. Sie sind nur Tatsachen. Gott hätte durch seine potentia absoluta ganz andere mögliche Sätze wirklich machen können, z.B. statt: Gott ist Mensch geworden etwa: Gott ist Stein, Gott ist Esel geworden. Es hätte ebenso wie der Sohn auch der Vater und der Geist aus Maria geboren werden können. Die vernünftige Notwendigkeit der christlichen Offenbarung, wie sie seit Anselm zu denken versucht wurde, wird nunmehr radikal bestritten. Entgegengesetztes ist möglich. Gott in der Freiheit seiner potentia absoluta könnte den Haß gegen sich, den Diebstahl, den Ehebruch gebieten, er hätte ohne Buße Sünden vergeben können. Eine jetzt als böse geltende Handlung wäre keine Sünde, wenn sie, von Gott geboten, zur Ehre Gottes dient. Nun ist zwar alles anders, aber nur weil Gott es so wollte.

Occams Sinn geht vor allem darauf, die Tatsächlichkeit der Glaubensinhalte an Stelle ihrer Vernünftigkeit zu setzen. Er will damit den Kirchenglauben nicht erschüttern, sondern stützen. Was Gott gewollt hat, sollen wir als seinen Willen in Gehorsam anerkennen, und nicht kraft unserer Vernunft.

(4) Die Grundform des Gedankens kehrt wieder losgelöst von den früheren, benutzt für andere Motive: es wird in den Willen Gottes verlegt als durch seine Entscheidung erst entstanden,

was uns als notwendig, allgemein gültig erscheint. Widerspruchslosigkeit, moralisches Gesetz, Güte gelten nicht schlechthin, nicht absolut.

So wird geleugnet die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Naturgesetze. Denn diese sind allein durch Gott, der sie auch ständig im Wunder durchbricht oder durchbrechen kann. Descartes lehrte noch einmal die absolute Freiheit des Entschlusses im Schöpfungsakt Gottes. Aber, sagt er, Gottes Wille entscheidet sich endgültig. Daher verändert er die Naturgesetze nicht und durchbricht sie nicht. Eine Willensänderung wäre seinem Wesen ungemäß.

Descartes hat den Satz von der souveränen Willkür in der Allmacht Gottes seltsam als ein kritisches Werkzeug benutzt. Er denkt die Möglichkeit des Weltschöpfers als eines bösen Dämons, der uns ständig täusche, der uns für wahr halten lasse, was nicht wahr sei. Dann aber setzt Descartes gegen diesen Dämon die Selbstgewißheit meines Seins im Denken, worin auch dieser böse Dämon mich nicht täuschen könne. Auf dem Grund dieser Selbstgewißheit meint er dann zu beweisen, daß Gott unmöglich täuschen könne.[230]

Kierkegaard (Climacus) denkt die allmächtige Freiheit Gottes gegen|über allem Allgemeinen, 244
Gültigen, Denkbaren, Erkennbaren wieder so radikal, daß er von der »religiösen Suspension des Ethischen« spricht.[231] Gott kann von Abraham das Opfer Isaaks fordern, und Abraham kann gehorchen, weil Gott es, gegen alle sittlichen Ansprüche, fordert. Die radikale Unbegreiflichkeit Gottes verlangt den Glauben »kraft des Absurden«.[232]

Erörterungen über das spekulative Problem vom Primat des Willens oder des Erkennens in Gott

(1) Die Frage nach dem Grund der Faktizität

Das Begreifen aus einem Allgemeinen findet seine Grenze an der Faktizität. Daß es ist, wie es ist – daß es geschieht, wie es geschieht –, dieses Faktische nennt man das Irrationale; es wurde früher gesehen als das Wunder. Es ist heute in den Naturwissenschaften, die auf das allgemein Gesetzliche gehen, noch da in den »Konstanten« der Physik.

Die Faktizität wurde gedacht als die Schöpfung aus dem Nichts, als das große Wunder, durch das das All wirklich wurde. Die Schöpfung als der geschichtliche Grund von allem setzt der Ableitung der Dinge aus dem Allgemeinen eine Schranke. Das erste Wunder ist gefolgt von den Wundern der Geschichte, den unableitbaren Sprüngen, von all dem, das nur anzuerkennen ist: so geschah es, so war es, so ist es.

Abstrakt formuliert: Das Reale läßt sich nicht aus dem allgemein Logischen ableiten. Der Übergang von dem Allgemeinen der Idee zur Realität in Raum und Zeit ist unbegreiflich. Noch Hegel läßt mit einer Redewendung, die das Problem überspringt, statt es ins Auge zu fassen, die Idee (die Gedanken Gottes vor der Schöpfung)[233] frei aus sich zur Natur sich entlassen.

(a) Dieser aus dem logischen Denken nicht ableitbare Ursprung aller Dinge wurde von Schelling in seinem philosophischen Grundgedanken ergreifend herausgestellt. Er führte ihn zur Trennung der Philosophie in zwei Philosophien. Die negative Philosophie ist rein rational, leitet ab und konstruiert, die positive dagegen hört das im Ursprung und in der Folge der Zeit unableitbar Entschiedene im geschichtlichen Prozeß

der Mythologie und Offenbarung. Dieser Prozeß wird von der positiven Philosophie denkend erzählt und darin für die Gegenwart wiederholt.[234]

Die positive Philosophie geriet aber schnell in die Verkehrung: das Geschichtliche selber wurde als ein allgemein Denkbares behandelt. Es kam in einer Gnosis zur Darstellung, die faktisch unverbindlich war und doch allgemeine Geltung beanspruchte.
245 Schelling war in | moderner Denkform vielleicht der erste, der begriff, was der Philosophie, soweit sie notwendig in Begriffen und damit in einer Form des Allgemeinen vorgeht, unfaßlich bleibt. Aber er war auch der erste, der sogleich auf den trügerischen Weg gelockt wurde und ihn beschritt, die Grenze der Objektivierung durch eine neue Objektivierung zu überschreiten. Statt in einer einzigen Philosophie diese Grenze ständig zu berühren, sollte durch eine andere Philosophie, eine neue Philosophie das für den Begriff unzugängliche Land doch mit Hilfe neuer Begriffe betreten werden.[235]

Schelling steht in der Überlieferung des spekulativen Sicheindenkens in Gottes Persönlichkeit. Das Denken hat sich nicht begnügt mit der bloßen Hinnahme von Gottes Willen in der Faktizität des Daseins. Vielmehr wurde weiter gefragt nach dem Grund von Gottes Willen. Damit wurde der Weg einer Philosophie beschritten, die meint, das Geschichtliche selber positiv erforschen zu können. Gnostische Spekulationen sprechen von der Natur in Gott, durch die Gott überhaupt erst Persönlichkeit sei (Schelling) und von dem Ungrund, dessen dunkle Macht den Gang im Werden Gottes bestimme (Jacob Böhme).[236]

Eine manchmal wundersam sublime, manchmal wilde Phantasie gründet sich in Visionen, wesentlich aber auf ein mit Gedanken bohrendes Träumen. Sie faßt eine überschwellende Welt in erfinderische Sprache: eine seltsame Mischung von Anschauung und Denken, Leibhaftigkeit und Abstraktion, Roheit und Tiefe, ein schwärmerisches Denken voll Bildkraft und Unsinn und Unfug. An dieser Quelle zu trinken, scheint wie durch einen Zauber die Vernunft zu rauben, läßt aber, wenn durchschaut, doch nicht los durch Wahrheit, die in diesen Willkürlichkeiten hier und da anspricht. Ein ursprünglich hoher Antrieb, das Unmögliche für die Einsicht greifbar zu gewinnen, ist noch in diesen Verkehrungen fühlbar.

(b) Kierkegaard war einen Augenblick von Schellings Grundgedanken, der vom Allgemeinen auf die Wirklichkeit lenkte, ergriffen, wie nach ihm wohl mancher, der mit Schelling in Berührung kam. Als Kierkegaard aber in der Durchführung bei Schelling die gnostische Objektivierung sah, lehnte er diese als »Gefasel« ab.[237] Kierkegaard machte den ganz anderen Versuch, an die Existenz selbst in ihrer Geschichtlichkeit sich zu wenden. Er tat es nicht durch Lehre eines Allgemeinen und auch nicht durch eine neue Weise eines in der Tat doch wieder Allgemeinen in der Phantasie einer Ge-
246 schichte der My|thologie und Offenbarung in Gestalten und Begriffen. In einem Versuch, der das Unmögliche möglich machen wollte, fand er die indirekte Mitteilung in der Entfaltung eines Denkens in Denkergestalten. Er beschwor die ewige Bedeutung des Augenblicks, des Entschlusses, der Wiederholung. Statt eines allumfassenden Be-

griffssystems für alle entwarf er eine Reihe von »gedichteten« Begriffssystemen, die in ihrer Gesamtheit sich an den Einzelnen wenden. Hier im Eigentlichen, Wesentlichen, Geschichtlichen sollte es daher kein Allgemeines geben, unter das subsumiert werden kann, nicht Entschlossenheit, sondern den Entschluß, nicht Geschichtlichkeit, sondern den geschichtlichen Augenblick, überhaupt keine »-heit« und keine »-keit«. Er wiederholte nicht die Verkehrung, die uns immer wieder das eben noch Berührte durch unser eigenes Denken wieder nimmt mit jener verführenden Denkform, die den Duns Scotus aus dem »Hier« die haecceitas machen ließ.[238] Die Lehre kann nur an alle Grenzen des Allgemeinen dringen, kann dies noch in den Formen des Allgemeinen tun, kann das Allgemeine als Werkzeug dieser indirekten Mitteilung gebrauchen. Dann aber gilt es nicht mehr zu lehren, sondern aufmerksam zu machen, zu beschwören.

Kierkegaard wurde damit der Begründer des Gedankens der Geschichtlichkeit (wie wir heute, wieder vermöge jener alten Denkform ins Allgemeine übersetzend und damit irrend, sagen, aber nicht Kierkegaard selber es sagt) als der Grenze des Einsehbaren und als des Ursprungs der Existenz. Er entfaltete das Bewußtsein einer radikal anderen Methode (der indirekten Mitteilung, die ungeplant aus dem Ernst der Gedankenbewegung, aber ohne zwingende Allgemeingültigkeit – vielmehr existentiell bezwingend geschieht).[239]

(c) Dies alles nun kam in den alten Gedanken von dem Primat des göttlichen Willens zur Geltung: Für Gottes Willen gibt es keine Begründung. Die Frage, was Gott hätte tun können oder tun sollen, wird angesichts der Wirklichkeit der Transzendenz sinnlos.

Trotzdem blieb die Frage, was für Gott möglich sei. Entweder wollte man Gottes Willen erkennen als die erhabene Identität von Wille und Erkennen, daher als die grundsätzliche Begreiflichkeit bis an die Grenze des Mysteriums, das nur übervernünftig, nie widervernünftig sei. Oder der Fragende wurde der souveränen Willkür von Gottes Willen ansichtig, der menschlichem Willen widervernünftig erscheint. Vor ihm bleibt nichts als sich nicht nur faktisch unterworfen zu finden, sondern, wenn wir unserer Vernunft in unserer Situation | nicht mehr vertrauen, auch gedanklich sich im *247*
sacrificium intellectus zu unterwerfen.

Mögen beide Chiffern (totale Vernunft und totale Widervernunft von Gottes Willen) ergreifend sein, der philosophierende Mensch wird niemals der einen oder der andern als der allein wahren folgen. Die totale Vernunft sagt zu viel. Die Fakten des Daseins sprechen täglich eine so schreckliche Sprache dagegen. Die totale Unvernunft sagt ebenfalls zu viel. Daß überhaupt Vernunft in der Welt sei, ist nicht zu leugnen. Der philosophierende Mensch lebt aus der Glaubensgewißheit, daß, wenn die Welt im ganzen weder vernünftig noch vernunftlos sei, dann doch auch Vernunft in der Welt sein solle, und daß ich für mich diese Forderung höre, ihr ohne Einschränkung zu folgen.

(2) Die Kontingenz im Allgemeinen selber

Wenn das Allgemeine, dessen *Grenze* die Faktizität ist, selber noch schlechthin gültig war, so konnte doch weiter die Frage nach der Faktizität im *Grunde* des Allgemeingültigen selber gestellt werden. Gründet das Logische in einem Nichtlogischen? Eine Frage, die im logischen Denken schwindlig macht.

Kant stellt die Frage, aber beantwortet sie nicht. Nachdem er die Möglichkeit unseres allgemeingültigen Erkennens innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung abgeleitet hat aus dem »Ich denke«, der Einheit dieses ursprünglichen Aktes, durch den, was immer uns vorkommt, die Einheit aufgefaßt werden muß, und nachdem er die Bedingung der Anschauung in den Formen von Raum und Zeit und die Bedingung der Gegenständlichkeit in Kategorien wie Substanz und Kausalität vorgefunden hat, bemerkt er: »Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.«[240]

Ein anderes Beispiel: Die Bemühungen der modernen Logik haben die im reinen Denken überall, wo das Unendliche hereinkommt, auftretenden Antinomien bemerkt. Dort ist die Frage entstanden: kann die reine Logik des Widersprüchlichen, das immer wieder aufzutauchen scheint, grundsätzlich überhaupt Herr werden zugunsten eines
248 absolut gültigen Allgemeinen oder vollzieht dieses auf eine | ebenso reine wie großartige Weise schließlich durch sich selbst sein unumgängliches Scheitern und hellt damit ein Grundphänomen unseres denkenden Bewußtseins auf, das für unser existentielles Bewußtsein folgenreich ist?

Diese Probleme sind vorweggenommen durch die Alternativfrage nach Gottes Wesen: ist Gott in seinem letzten Grunde Denken oder Wollen? Ist in Gott das Erste die in sich notwendige Wahrheit oder die absolut grundlose Willensmacht? Ist das Wahre, das wir logisch zwingend erkennen, das an und für sich Wahre, gültig auch für Gott, oder gehört dieses Wahre zur Schöpfung? Im letzten Falle hätte Gott diese Wahrheit aus der Allmacht seines Willens so geschaffen, wie sie für uns ist und uns als so geschaffene denkende Wesen bindet. Er hätte sie auch anders schaffen können, er wäre also selber nicht an sie gebunden.

Die Antwort lautet entweder: Die Allmacht Gottes liegt nicht in der Beliebigkeit, alles zu tun. Sie liegt in seiner Einheit, Wahrheit und Gutheit. Daher schließt das Wesen seiner Allmacht selber das aus, was unmöglich ist, weil es die Einheit aufheben würde. Unmöglich ist daher nicht nur, was gegen die gesetzmäßige Naturordnung und gegen das moralische Gesetz steht, sondern auch alles das, was mit dem Sein selbst, das Wahrheit ist, die als Widerspruchslosigkeit verstanden wird, unvereinbar ist. Was undenkbar ist, das ist unmöglich.

Oder die Antwort lautet: Gottes Allmacht liegt gerade in der Unbeschränktheit der Willkür seines Wollens. Gottes unbegreiflicher und unbegründeter Wille hat das Begreifliche hervorgebracht und als so begreiflich gewollt. Er hätte auch andere Begreiflichkeit hervorbringen können und kann die geschaffene Begreiflichkeit jederzeit ändern. Zeugnis dessen sind die Wunder, sind die widervernünftigen offenbarten Glaubensinhalte. Zeugnis sind die unumgänglichen Antinomien unseres Denkens und die Unableitbarkeit des Denkens aus einem wiederum begriffenen Allgemeinen.

Diese Alternative ist nie überwunden worden durch Ausarbeitung der einen Seite gegen die andere. In diesem Kampf der Chiffern war der Gegner immer wieder da.

Vergeblich aber waren auch die großartigen Versuche, den Ort zu finden, wo in der Vernunft selber die Wirklichkeit liegt (in der Chiffer: wo Gottes Wahrheit und Gottes Wille eins und dasselbe sind). In diesem Sinne dachte Anselm. In diesem Sinne sucht spekulative Philosophie das Denkbare mit dem Undenkbaren in eins zu bringen | (Plo- *249*
tin). In diesem Sinne ist der Entwurf der Hegelschen Philosophie entstanden: der Begriff und seine Realität sind ihm dasselbe im dialektischen Prozeß; begriffliche Erkenntnis und Wirklichkeitserkenntnis sind eines; denn was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.[241]

Unsere wirkliche Situation erlaubt uns nur, alle diese Chiffern in ihrer Kraft zu hören, in ihnen geistig mitzukämpfen, jede in ihrer Beschränkung zu spüren gerade auch da, wo sie allumgreifend sein möchte. Wir dürfen nicht an eine als die absolute verfallen und sie damit aufhören lassen, Chiffer zu sein. Unsere Situation verlangt: Im alternativen Denken bringen wir die Chiffern zur Klarheit und zur Schwebe. Dadurch entsteht uns der von diesen Gestalten und Lichtern erfüllte Raum, in dem wir unsere jeweils konkrete, einmalige Situation erfahren. In dieser Situation vor einem realen Entweder-Oder durch den Entschluß, der als existentieller unwiderruflich ist, uns dem Grund des Seins zu nähern, ist unsere einzige Chance.

Was immer auf diesem Wege wie das Erreichen des Zieles oder die Gegenwart des Ewigen erfahren wird, das ist unsere kostbarste Wahrheit, aber sie selber ist ein geschichtlicher Augenblick. Die Tiefe der in einem solchen Augenblick erfaßten Wahrheit entzieht sich der Verallgemeinerung, der Form der identischen Wißbarkeit für jedermann und alle Zeit.

(3) Existenz und Gottesgedanke

Die Chiffer Gottes und die Existenz des Menschen entsprechen sich. Seine auf Transzendenz bezogene Existenz erreicht nicht diese, aber bewegt sich in der Chiffer. Die Weise, wie der Mensch in den je besonderen Chiffern sich ansprechen läßt, wird Moment seines Lebens. Wie er die Chiffer Gottes denkt, nach diesem Bilde wird er selber.

Wer die souveräne Willkür in Gott denkt, gibt sich unwillkürlich das Recht, ein Spiegel dieser Willkür zu werden. Ihm gilt für seine Erkenntnis das Wunder. Für sein Handeln steht die Möglichkeit offen, in dieser Welt, obgleich er sie zunächst in jenen allgemeinen Ordnungen der Vernunft und des Sittengesetzes gedacht hat, alle Ord-

nungen im Namen Gottes zu durchbrechen. Zur Ehre Gottes tut er das Böse. Der Sinn kann sich, gottlos werdend, verwandeln: wie durch Gottes Wunder Neues und neuer Anfang in der Welt geschaffen wird, so schafft der Mensch neue Tatsachen, die nicht allgemein verständlich und gültig begründbar sind. Dieses Schaffen der Willkür meint
250 seine Bestätigung aus der Tiefe des Grundes aller Dinge zu fin|den, entzieht sich damit jeder Diskussion, jeder Kommunikation und erschöpft sich in Gewalt.

Wer dagegen, unter Einschränkung jener Chiffer von Gottes souveräner Willkür, doch in der Transzendenz den ewigen Grund der Geschichtlichkeit seiner Existenz erblickt, der fragt sich in nie vollendeter kritischer Selbstreflexion: Wirkt der übergreifende geschichtliche Grund als Führung meiner Rationalität derart, daß ich sie zwar in ihrer Richtigkeit verletze, aber so, daß er der Rationalität im ganzen erst ihren Sinn gibt? Oder geht mir die Geschichtlichkeit, obgleich ich dieses Wort brauche, vielmehr mißbrauche, verloren im Zurücksinken zu weniger als dem Rationalen? Wird sie zur trügerischen Weihe der elementaren Leidenschaften als solcher, der vitalen Daseinsbehauptung, der Machtgier, des Rausches, wenn diese das Leben eigentlich erst fühlbar zu machen scheinen?

Mit solcher existentiellen Selbstkritik sehe ich den Weg:

Wahre Geschichtlichkeit der Existenz entstellt ihr Denken nicht zur Rechtfertigung eines realen Tuns, nicht zum Bezwingen der Existenz des Anderen. Sie wirft in der Stille der Seinsgewißheit ihren Anker, wenn es ihr vergönnt ist. Dort gilt Gottes Wille nicht als Willkür, ist die Chiffer des Willens selber schon ungemäß. Ich weiß nie und kann nie wissen, was Gott »will«.

Dem Willen setzt sich ein Wille entgegen, trotzend oder sich unterwerfend. Wo die Chiffer »Gottes Wille« in ihrer Beschränkung erfahren wird, da erst werde ich frei von der absoluten Empörung, und bleibe doch betroffen von ihrer Wirklichkeit in Menschen und von ihrer Möglichkeit in mir selbst.

Was ich in der Situation meines Daseins als meinen Sinn ergreife, das mache ich nicht durch die Übersetzung in ein Allgemeines zum absoluten Maßstab. Die leidenschaftliche Seinserfahrung drängt zum Aufschwung in die Freiheit, wo ich offen werde für die Transzendenz. Dort wird die transzendente Wahrheit fühlbar, die verborgen ist in den Chiffern von Gottes Willen, von der Grundlosigkeit seines Willens, von der Fragwürdigkeit des Bestandes alles Geschaffenen einschließlich des uns zugänglichen Wahrheitssinns.

Dort werde ich frei für das ganz Einfache. Das Bewußtsein der eigenen Geschichtlichkeit im grundlosen Grund des Ursprungs macht mich bereit, hinzunehmen das Sosein und es zu übernehmen in der Wahl meiner Selbst.

251 | *3. Christusspekulation*

Der Glaube der Apostel ist: Gott ist Mensch geworden. Der ferne und verborgene Gott war leibhaftig da. Früher offenbarte er sich durch seine Worte an die Propheten. Jetzt offenbart er sich dadurch, daß er selber Mensch wird, auf Erden wandelt als sündloser

Mensch, gekreuzigt wird und aus dem Grabe auferstehe. Diese Handlung Gottes gilt dem Glauben als geschichtliche Realität.

Der Glaube an den Gottmenschen wurde zum Ausgang der Spekulation von früh an über Augustin bis zu Hegel. Die Dogmatik entwickelt das Mysterium. Die Philosophie begriff das geschichtliche Ereignis, die Tat Gottes, aus einer allgemeinen Notwendigkeit.

Eine solche Spekulation ist: Ohne Christus wäre Gott nur fern und fremd, wäre nicht nur hilfreiche Liebe, sondern vor allem Zorn und Schrecken. Daher ist Gott Mensch geworden, um dem Menschen den Weg zu sich zu öffnen. Der Mittler ist selber zugleich Gott und Mensch. An ihn kann der Mensch sich halten.

Eine andere Spekulation ist die *Anselms* in »cur deus homo?«. Christus war eine Notwendigkeit nach göttlicher Gerechtigkeit. Die Erbsünde des Menschen in Adam konnte nur durch ein entsprechendes Opfer wiedergutgemacht werden. Aus Liebe für den Menschen opferte sich Gott selbst, um der Gerechtigkeit Genüge zu leisten und den Menschen zu retten.[242]

Für die Christusspekulation der großen Metaphysiker wähle ich als Beispiel *Nicolaus Cusanus*.[243] Sie scheint mir von außerordentlicher Schönheit, Klarheit und Frömmigkeit. Die im Folgenden berichteten Sätze geben nur einen Hinweis:

Das All ist in unendlicher Individualisierung zugleich Schöpfung und Abbild Gottes. Jedes Konkrete ist als dieses Individuum beschränkt, daher unvollkommen. Die Individuen sind kleiner oder größer, nie die kleinsten oder größten.

Würde nun aber das konkret Größte als Individuum gegeben werden, so würde dieses über die ganze Natur des Konkreten hinaussein.

Nur in der Natur des Menschen ist dieses größte Konkrete möglich. Denn die menschliche Natur birgt in sich das ganze Universum, sie ist Mikrokosmos. Die Menschheit existiert konkret aber nur in diesem oder jenem Individuum.

Würde nun ein wirklicher Mensch in der Vollkommenheit sich zeigen, daß er die Vollkommenheit des Universums wäre, so wäre er das Vorzüglichste von allem. Mehr als irgendein anderer Mensch hätte er gemeinsam mit der Gesamtheit alles Seienden.

Wenn es nun unmöglich wäre, daß mehr als *ein* wirklicher Mensch zu die|ser Einigung mit *252*
dem Höchsten gelangen könnte, so wäre er Mensch in der Art, daß er Gott, und Gott von der Art, daß er Mensch wäre.

Dieser Eine ist für den Glauben, nur für ihn, Jesus Christus. Wer an ihn glaubt, der glaubt auch, daß Jesus Christus einen dem Zwecke höchster Geistigkeit angepaßten Körper besessen habe, nicht auf natürlichem Wege gezeugt sei.

Da Gott uns die Schätze seiner Herrlichkeit zeigen wollte, hat er das ewige Wort, seinen Sohn, der die Fülle von allem ist, uns offenbart. Er tat es, aus Mitleid mit unserer Schwäche, unserem Auffassungsvermögen entsprechend. Das heißt: da wir anders als in sinnlicher, uns ähnlicher Gestalt nicht begreifen können, zeigte er sich uns in menschlicher Gestalt.

Wie aber ist zu begreifen, daß Gott gekreuzigt wurde? Der absichtlich und unschuldig erlittene Kreuzestod des Menschen Christus bedeutete die Vernichtung aller fleischlichen Begierden der menschlichen Natur, Genugtuung und Reinigung.

Im Nichtwissen (docta ignorantia) begreifen wir aber das Höchste durch das Zusammenfallen der Gegensätze: »Das Kleinste fällt zusammen mit dem Größten, die tiefste Erniedrigung mit der höchsten Erhöhung, der schimpflichste Tod des Tugendreichsten mit dem glorreichen Leben.«[244]

Daß Jesus-Christus sterben mußte, hat diesen Grund: »Wäre er nie gestorben, so wäre er sterblich geblieben nur ohne Tod. Von der Möglichkeit des Sterbens mußte er sich aber durch den Tod befreien.«[245]

Wie aber ist die Wirklichkeit Christi wahr? Cusanus sagt: »Die Wahrheit ist, wie sie in der Zeit erscheint, gleichsam ein Zeichen und Bild der überzeitlichen Wahrheit; so ist die Wahrheit des in der Zeit konkreten Körpers ein Schatten der Wahrheit des überzeitlichen Körpers.«[246]

Der Cusaner leitet Christus als Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ab aus vernünftiger Einsicht. Denn er ist Gegenstand des Glaubens. Aber unter der Glaubensvoraussetzung wird der Ort seiner Möglichkeit erdacht. Seine Unbegreiflichkeit wird in der coincidentia oppositorum ausgesprochen. Christus ist nicht ein Mittelwesen in einer Stufenreihe, sondern einzig zugleich Mensch und Gott dort, wo die Wahrheit als coincidentia oppositorum widersinnig erscheinen muß.

Cusanus denkt bewußt in Chiffern, Zeichen und Bildern. Sinn und Antrieb dieses Denkens ist der dogmatisch bestimmte Glaube, dann aber mit nicht minderer Energie die philosophische Spekulation. Er hält im Glauben mit Entschiedenheit fest, was er als gedacht doch ganz in die Schwebe der Chiffer bringt, eines der großen Beispiele christlicher Philosophen, die, obgleich sie aus einer ganz andern geistigen Situation sprechen, uns angehen, auch wenn wir den massiven Boden ihres Glaubens nicht betreten.

Die Christusspekulationen der Metaphysiker sind zu verstehen jeweils aus dem Ganzen ihrer philosophischen Sinngebilde. Diese selber haben einen geschichtlichen und übergeschichtlichen Charakter. Alle Spekulationen aber haben im Unterschied von theologischer Dogmatik etwas gemeinsam:

253 | Das spekulative Denken der Inkarnation als einer einsehbaren Notwendigkeit leugnet zwar nicht die geschichtliche Realität Jesu-Christi, aber läßt sie als eine Folge erscheinen.

Für den Bekenntnisglauben aber ist die Realität der Offenbarung Gottes geschichtliches Handeln, das selber nicht begreifbar, sondern in Gehorsam zu erfahren ist.

Die Spekulation denkt eine Chiffer als allgemein einsehbar. Der Offenbarungsglaube meint keine Chiffer, sondern die Wirklichkeit Gottes, die als Realität in Raum und Zeit da war und da ist.

Daher ist zwischen Spekulation und Offenbarungsglaube eine Spannung. Wo es zu voller Klarheit kommt, da verschwindet entweder in der Spekulation die Offenbarung und bleibt nur die nunmehr vieldeutig sprechende Chiffer, oder verschwindet im Offenbarungsglauben die philosophische Spekulation und bleibt nunmehr die eindeutige Unterwerfung unter das Nichtbegreifbare im sacrificium intellectus.

Diese Spannung führt selten zum klaren Kampf. Das theologische Denken sucht vielmehr beides zu verbinden. Die Realität der Geschichtlichkeit des ewigen Gottes soll nicht verloren, sie soll aber doch auch allgemein in der Glaubenserkenntnis begriffen werden.

Der entscheidende Punkt ist: Chiffer oder Realität? Die Realität für den Offenbarungsglauben ist die, daß in der Welt objektiver Tatsächlichkeiten Gott selber dadurch Geschichte ist, daß er eine Folge von Offenbarungshandlungen in der Zeit vollzieht. Diese Realität der Zeitlichkeit des ewigen Gottes, des Unveränderlichen, wird zwar nicht allgemein gültig erkannt, ist aber für den Glauben da. Nun sind die Absurditäten unüberwindbar. Erstens: Realität ist, wenn Realität, doch nachweisbar für jeden Verstand, und nicht Glaubensinhalt. Zweitens: Gott als Transzendenz – »der Ewige« – ist kein werdender Gott, hat keine Geschichte.

Absurdität ist eine Form auch der philosophischen Vergewisserung. Dann ist sie selber in ihrem Sinn methodisch bewußt und als Moment spekulativen Denkens rein geschieden von dem Denken wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie ist ein Spiel des Gedankens, dessen Ernst in der Erwerbung von Kräften inneren Handelns liegt, nicht im Bekennen zu ihrer Wahrheit.

Absurdität ist zu befragen – nicht logisch, sondern existentiell –, ob sie eine Sprachkraft hat und welche. Die Antwort erfolgt durch den, der als er selbst in seinem Wesen sich herausarbeitet.

| Absurdität wird dann nicht als solche verworfen, sondern nur, wenn sie mit der *254*
Unredlichkeit verbunden ist, sie nicht als Absurdität erkennen zu wollen. Die bestimmte, als solche durchschaute Absurdität aber wird nach ihrem Gehalt existentiell angeeignet oder verworfen.

4. Trinität

Im christlichen Glauben ist die merkwürdigste und erstaunlich dauerhafte Chiffer die Trinität: Gott ist einer in drei Personen.

Im Neuen Testament ist von Gott, von Logos (Wort), von Pneuma (Geist) die Rede, aber nicht von der Trinität als der Einheit dieser drei. Der Glaube an die Trinität ist ein spekulatives Gebilde, das als Glaubenserkenntnis selber Gegenstand des Glaubens wurde, daher schon früh im Glaubensbekenntnis festgelegt wurde: »Ich glaube an den einen Gott ... Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ... an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn ... an den Heiligen Geist, den Lebensspender, der vom Vater und vom Sohne ausgeht.«[247]

Gott ist selber, schon vor der Schöpfung, der Dreieinige. Als diese Dreieinigkeit offenbart er sich in der Welt, erstens als Schöpfer der Welt, zweitens als das Wort (logos), das Fleisch wurde in Christus, drittens als der Geist (pneuma), der sich in die Jünger ergießt und in alle Gläubigen, sie vereinigend in der Wahrheit, auch ohne daß sie gegenseitig ihre menschliche Sprache verstehen. Er ist wirkend gegenwärtig in der Kirche.

Es ist ein historisches Faktum, daß der Glaube an Gott als die Trinität Menschen auf das tiefste bewegt hat und vielleicht heute noch fromme Gläubige unwiderstehlich ergreift. Fragen wir, historisch beobachtend, nach den Quellen oder Motiven dieses Glaubens:

Die *erste Quelle* liegt in den Schwierigkeiten, auf die der Gedanke des Einen Gottes im neutestamentlichen Glauben angesichts des Christus und des Pneuma stieß: Wenn Jesus Christus Gott ist, wie steht es dann mit dem einen Gott? Er muß so gedacht werden, daß er seine Einheit nicht verliert, wenn er Mensch wird. – Wenn ferner das Pneuma (der Heilige Geist) erfahren wird, erfüllend, durch Stiftung transzendenter Gemeinschaft, ist er dann in dieser lebendigen Wirksamkeit der Wahrheit nicht selber Gott? Wie ist der Eine Gott zu denken, wenn er auch in dieser dritten Gestalt da ist?

255 | Die *zweite Quelle* ist eine allgemeine, unendlich sich abwandelnde Form unseres Denkens: der dialektische Dreischritt (das Eine, das Andere und das Verbindende, Thesis, Antithesis, Synthesis). Die Erscheinung aller Dinge, der Seele und des Geistes läßt sich als dieser dialektische Dreischritt deuten. Er liegt in ihnen selber als ihre Natur und in unserer Auffassung.

Die Spekulation der Dialektik sah in allen Sphären des Weltseins das Spiegelbild der Trinität und begriff so aus der Trinität die Schöpfung in ihrer dialektischen Struktur. Im psychologischen Denken, das gegenüber dem existentiellen seiner Natur nach flach ist, läßt sich sagen: zuerst wird durch die Übertragung der von uns (im Logischen, Mathematischen, Physischen, Psychischen, Geistigen, Geschichtlichen) erfahrenen Dialektik aus der Welt auf Gott der Trinität ihre Fülle des Verstehbaren im Mysterium gegeben; dann aber strahlt von dort zurück, was diese gesamte von uns erfahrene Welt als Abbild und Echo der Trinität deutbar macht.

Wie dann die dialektischen Beziehungen in der Gottheit der drei Personen gedacht und veranschaulicht werden, das hat in den Jahrhunderte währenden trinitarischen Streitigkeiten dogmatisch fixierte Ausdrucksweisen wie diese gefunden: Während die Welt von Gott geschaffen ist, ist Christus als eingeborener Sohn, als Logos gezeugt, ungeschaffen, vom Ursprung her bei Gott – geht der Heilige Geist von Gott und Christus aus, wird gehaucht. Die trinitarischen Spekulationen aber sind von einem erstaunlichen Reichtum, Gottes- und Weltinterpretation und Selbstverständnis des Menschen zugleich (der Höhepunkt ist Augustins de trinitate).

Eine *dritte Quelle* war der Antrieb, im Anschauen des Mysteriums Gottes dieses zu erfüllen mit der ewigen inneren Lebendigkeit der drei Personen in der einen Natur der Gottheit. Wir erörterten die Gefahr des Einen, des hinreißenden Gedankens des Einen Gottes in der Bibel, des Einen bei Plotin. Diese Chiffer des Einen ist doch nicht die Zahl Eins (denn die bloße Zahl Eins ist als solche dürftig und verkehrt deren Sinn). Wir sahen die Folgen einer Leerheit des Einen.

Könnten nun die drei gedacht werden, um die Chiffer der toten Zahl aufzuheben? Ist dadurch der Gefahr der inneren Leblosigkeit des Einen Gottes und des äußeren Fanatismus des »abstrakten« Monotheismus zu begegnen? Wenn das aber geschieht, so soll dieses spekulative Gebilde, in dem eins gleich drei gilt, nicht in Zahlen begriffen
256 werden. Diese sind nur ein Leitfaden, der, wenn er für die Sache ge|nommen würde, in der Absurdität der Identität von 1 und 3 verschwindet.

Die erstaunlichen Gebäude des trinitarischen Denkens sind in mannigfachen Stilarten erbaut worden. Eine unermeßliche Gedankenarbeit ist geleistet worden: im Begreifen des Unbegreiflichen, um im Ausbreiten des im sublimsten Denken gewonnenen Sinns die Hingabe an das Mysterium zu vollziehen. Diese Spannung zwischen dem spekulativen Reichtum im denkenden Erhellen und dem dadurch wachsenden Mysterium bezeugt, daß es sich um Glauben und Chiffern, nicht um Erkenntnis handelt.

Woran liegt es, wenn uns diese Chiffer der Trinität, trotz allem Bemühen, sie zu verstehen, nicht anspricht?

Die Chiffer will in das Sein der Transzendenz eindringen. Das innere Leben der Transzendenz in sich selber, vor der Schöpfung, soll in Gestalt der Chiffer Gott als Trinität sichtbar werden. Die Chiffer des »lebendigen Gottes«, der lebendig heißt, weil er eingreift, sich dem Menschen zuwendet, wird durch eine andere Chiffer des lebendigen Gottes, eines göttlichen Lebens in sich selbst ergänzt.

Die Realität der im Denken der Trinität gläubigen Menschen ist eindrucksvoll. Sie besinnen sich denkend auf die Transzendenz, als ob sie eine Sache sei. Sie erkennen auf eine Weise, daß sich ihnen gleichsam der Schleier hebt. Ihr Eindringen in die Transzendenz bedeutet ihnen eine Beglückung im Glauben, die wir zu respektieren haben.

Für uns hat dieses Denken andere Folgen. Sage ich nur kurz, was nicht für alle gilt. Das trinitarische Denken führt uns nicht. Es verhüllt uns den Bezug auf Transzendenz, es ist wie ein sie ungemäß antastendes Spiel.

Als möglicher Existenz im Dasein ist uns aufgegeben, unseren Weg versuchend, fragend, praktisch in der je konkreten Situation als Menschen mit Menschen entscheidend zu finden. Der Sinn dieses Versuchens und Wagens wird unbestimmbar für uns von der Transzendenz her geführt, die schlechthin verborgen bleibt und in den Chiffern nur vieldeutig spricht. Ist Gott als Trinität selber da, im Glauben vermeintlich erkannt, dann versperrt er in solcher Gestalt den Weg, den uns der Bezug auf Transzendenz weist. Ein glanzvolles Mysterium spekulierend und betend zur Mitte zu machen, scheint uns vergeblich und läßt uns die existentiellen Möglichkeiten versäumen.

| 5. *Gottesgedanke und Seinsgedanke* 257

Im Sinne der Realität von Dasein ist Gott nicht da. Das Erdenken des »Seins«, um über Welt, Götter und Gott hinaus in den letzten Grund zu dringen, bleibt ohne Gegenstand. Haben Gottesgedanken und Seinsspekulation etwas miteinander zu tun?

(1) *Anaximander* sagt vom Apeiron, es sei ohne Alter, ohne Tod, und ohne Verderben.[248] *Parmenides* fand die Merkzeichen des Seins: ungeboren, unvergänglich; ganz in seinem Bau und unerschütterlich und ohne Ziel; es war nie und wird nie sein, weil es jetzt ganz ist, eines, zusammenhängend, unteilbar, ganz gleichartig.[249] Von *Plato* ist (im zweiten Teil seines Parmenides) die Dialektik des Seinsdenkens zu einer im ganzen bisher unüberholten Vollendung gebracht.[250] Sie geht durch die Geschichte der Phi-

losophie. Sie ist in den Upanischaden, im Hinduismus und im Buddhismus so ursprünglich wie im Abendland.

Dieses Denken hat seine Mitte in der Sein-Nichts-Spekulation: Das Sein selbst setzt sich radikal vom Nichts ab und wird dialektisch selber als Nichts gedacht. Dies dialektische Denken geht auf das das Sein und Nichts übergreifende Überseiende.

Jenes, das Sein heißt oder Nichts, das Ewige, Vollendete, Sichselbstgenügende, woraus und wohin alles ist, ist nur im Gedachtsein für den Verstand nichts, in der Erfahrung des Umgreifenden aber das eigentlich Wirkliche. Seiner unendlichen Leere dort entspricht die überwältigende Fülle hier (vgl. den Abschnitt »Jenseits aller Chiffern«).

(2) Nun geschieht es in der abendländischen Antike und in Indien, daß die beiden Ursprünge, der Gottesgedanke und die Seinsspekulation sich verbinden: Gott ist das Sein.

In Indien wurden die spekulativen Begriffe zu Göttern, das All-Eine zu Gott; es wurden diese wieder überschritten zurück zu dem, was war und über allem Göttlichen ist. Im Abendland sah Xenophanes das Sein, dem Parmenides folgend, immer gleich, nicht entstanden, ewig und unbewegt; aber dies Eine, sagt er, sei die Gottheit, ein vernünftiges Wesen.[251] Im christlichen Denken brachte Augustin für alle Folgezeit beides, das Sein und die Persönlichkeit Gottes, zusammen. Gott ist das höchste Sein,[252] oberhalb dessen, außerhalb dessen, ohne das nichts existiert.[253] Nichts anderes ist von Gott zu sagen als daß er das Sein selbst sei.[254] Er ist sich selbst genügend. Die beiden Vorstellungen, die ihre Gipfel im Einen des unpersönlichen Seins des Überseins bei Plotin
258 und im lebendigen Gott der Bibel hatten, finden sich als das|selbe. Augustin erklärt: Gott, nach seinem Namen gefragt, wie ein Mensch Gaius, Lucius, Marcus oder anders heißt, antwortete: ich bin. Sein Name ist das Sein selbst. Gehe, sagte er zu Moses, und sage den Kindern Israels: Der ist, schickte mich zu euch.[255]

So hat die Seinsspekulation sich als ein Moment in der Entfaltung des Gottgedankens kristallisiert. Dieses Schema geht durch die Jahrhunderte, bereichert durch aristotelische Motive: Gott ist unbeweglich und unveränderlich, ewig, ohne Teile und ohne Zusammensetzung; er kann nicht nicht sein, sondern ist notwendig; es ist keine Möglichkeit in ihm, die nicht wirklich wäre; seine Wesenheit und seine Existenz sind eins; er hat keinen Gegensatz in sich oder außer sich, daß heißt keine Materie usw.[256]

(3) Der Seinsgedanke trifft die Nähe eines Kraftlosen und zugleich in die Ferne eines Unerreichbaren, etwas Weltunwirkliches. Der Gottesgedanke trifft die Nähe von Macht und Kraft der Persönlichkeit als Weltwirklichkeit.

Wenn der Seinsgedanke dem Gottesgedanken verbunden wird, so bleibt eine Spannung: Für die transzendierende Spekulation übergreift das Sein den persönlichen Gott und alle Chiffern. Vom Gottesglauben aber wird dieses Sein, das eigentliche Sein, das ganze Sein für Gott selbst in Anspruch genommen.

Die Spannung liegt in der Transzendenz, so wie sie für uns zugleich in Chiffern und im Jenseits aller Chiffern gegenwärtig wird. Sie abzuspannen, das hat zur Folge entwe-

der das Absinken in die Leere des unendlichen Nichts des bloßen Seins oder das Absinken in die Eindeutigkeit eines frommen Gottesglaubens, dem Bild und Gleichnis zur Transzendenz selbst werden.

(4) Es ist ein bedenkenswerter Tatbestand: Die Seinsspekulationen (im Sein und Nichts) haben einen einzigen Zauber nicht nur der Befreiung, sondern der Erfüllung. Aber sind sie nicht ein Spiel mit Worten, abhängig von den zur Verfügung stehenden Sprachmitteln? Sind sie wirklich ein Weg in die Tiefe oder sind sie die Verführung zu einem Leerlauf am Gängelband der Sprache?

In Kants opus postumum (XXI, 153) findet sich eine Notiz: »Gott ist nicht ein außer mir bestehendes Ding, sondern mein eigener Gedanke. Es ist ungereimt zu fragen, ob ein Gott sei. Ein verbum personale ist zur Grammatik gehörig.«[257] Das könnte heißen: Das Verbum »sein« gehört in die Grammatik. Sein ist keine Person. Ein verbum personale gibt es nicht. Die Frage ist, was in meinem Gedanken liegt. Im | Gedanken *259*
Gottes Gottes Sein zu behaupten, ist nichtssagend, weil das Verbum »sein« allem zukommt, was ich denke. Lasse ich mich von diesem, wenn auch einzigartigen Verbum »sein« verführen, als ob mit ihm schon etwas gesagt sei, so mache ich eine grammatische Angelegenheit zu einer sachlichen. Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Verbums »sein« ist so unendlich wie die Sprache. Die Bedeutung liegt aber in dem, zu dessen Aussage dieses Verbum »sein« benutzt wird.

Wenn mit dem Verbum »sein« operiert wird, als ob mit ihm selber schon etwas gesagt würde, was nicht in der grammatischen Bedeutung aufgehe, dann stehen denkwürdige Wege offen, die in der abendländischen und indischen und chinesischen Seinsspekulation seit Jahrtausenden beschritten wurden. Auf ihnen fand die Meditation in den Grund statt. Hegel suchte, was Sein heißt, in seiner Logik, die ihm identisch mit der Metaphysik war, zu entfalten. Alle Bedeutungen sind ihm im »sein« verborgen, das ihm nicht das abstrakte Allgemeine ist, das in der Copula »ist« nichts weiter wäre als Aussage überhaupt, sondern das noch abstrakte Ganze, aus dem alle Bedeutungen sich zu ihrer Konkretheit entfalten. Die spekulierenden Denker meinen, was sie sagen, durchaus nicht grammatisch, wenn sie sich auch in jedem Augenblick der Sprache und deren Grammatik bedienen.

Wäre jener Satz Kants von uns richtig interpretiert, so würde er die gesamte Seinsspekulation der Jahrtausende aufheben und in Nichtigkeit verdampfen lassen. Dagegen spricht, daß der Aufweis der grammatischen Mittel keineswegs den Gehalt jener Spekulationen für die von ihnen Ergriffenen aufhebt. Die Sprache ist das Mittel, durch das unser existentielles Denken (nicht schon das Verstandesdenken) sich des Wunders des Grundes unseres und allen Daseins vergewissert. Die Entzauberung durch grammatische Einsicht läßt die bezaubernde Wahrheit sich wiederherstellen durch die Wirklichkeit unserer denkenden Erfahrung. Diese Erfahrung ist nicht schon das Wunder der Sprachwirklichkeit, sondern darüber hinaus das Wunder des spekulativen Denkenkönnens.

Dieses ist an die Sprache gebunden, aber nicht durch Sprachanalyse (semantische Analyse) aufzuheben, so wenig wie das Leben aufgehoben wird durch Analyse der chemischen und physikalischen Prozesse, deren es sich bedient und an die es gebunden ist.

Die semantische Analyse hebt den Sinn der philosophischen Spekulation in der Sprache mit Recht auf, sofern mit ihr ein gegenständlich Bestimmtes erkannt werden
260 soll. Damit trifft sie gleicherweise die ge|haltvolle Spekulation und die nichtige Spielerei, Wahrheit und Unfug. Wie aber sind beide zu unterscheiden? Nur durch die Erfahrung der existentiellen Bedeutung des Glaubens selber. Diese Erfahrung aber liegt außerhalb dessen, was der Sprachanalyse und Logistik zugänglich ist, es sei denn, daß eine Sprachanalyse wirklich würde, die, indem sie die Sprache methodisch bewußt macht, unausweichlich selber Sprachspekulation würde.

II. Chiffern der Immanenz

Das All der Welt im Raum und das Ereignis der Geschichte in der Zeit, beides in eins verschlungen, ist die Realität, in der wir uns finden. Sie sind das Ganze, in dem wir unseren Ort einnehmen. Sie sind die unendliche Fülle des Gegenwärtigen für unsere Sinne, unser Denken, unser leibliches Daseinsbewußtsein. Sie heißen die Immanenz im Gegensatz zur Transzendenz. Da aber in Wahrnehmung, Erfahrung, Erleben, Existieren, das, was real ist, nicht erschöpft ist mit dem, was empirisch erkannt wird, sondern in seiner Gegenwärtigkeit gleichsam durchstrahlt ist, spricht man von immanenter Transzendenz.

Die Unterscheidung der allgemeingültig erkennbaren Realitäten von den nicht rational zwingenden Erfahrungen, die in Gestalten, Bildern, Anschauungen auf andere Weise bezwingend gegenwärtig sind, ist erst klar geworden durch die Reinheit moderner Wissenschaft. Nun unterscheiden wir in der Immanenz selber die erkannten oder erkennbaren Dinge von den Chiffern.

Wenn auch zwischen dem Erkannten und den Chiffern eine ständige Beziehung bleibt, das Erkannte als Moment in Chiffern hineingenommen wird, die Chiffern das Wissenwollen bewegen, so werden beide in dieser lebendigen Beziehung nur klar, wenn sie in ihrer Verbindung nicht mehr vermischt werden. Das ist die neue Situation, in der die Chiffern der Immanenz ihren Sinn haben.

Da das Recht der Chiffern der Immanenz nur mit dem Bewußtsein der Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlichen Erkennens hell wird, muß ich in den drei folgenden Abschnitten über die Chiffern des Alls im Raum (der Natur) – die Chiffern des Gan-
261 ges in der Zeit | (der Geschichte) – die Chiffern der denkbaren Ordnung des Weltganzen (der Vernunft) jeweils vorweg von diesen Wissenschaften sprechen.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß Raum, Zeit, Vernunft hier zur Ordnung der Darstellung Akzentuierungen bedeuten, nicht eine Trennung. Die drei Momente in den Chiffern der Immanenz sind einander verbunden. Im All der Natur spielt Zeit eine Rolle, in der Geschichte der Raum, in der Auffassung des Logos Zeit und Raum.

A. Die Chiffern des Alls im Raum (»Natur«)

I. Die moderne Naturwissenschaft und ihre Grenzen

(1) Die Reinheit der modernen Naturwissenschaft: Die moderne Wissenschaft fordert, sich rein zu verwirklichen. Sie will das Wissen von der jeweiligen Methode, den jeweiligen Voraussetzungen. Sie erhebt den Anspruch zwingender Allgemeingültigkeit. Sie macht die Erfahrung, daß, was im wissenschaftlichen Sinne allgemeingültig ist, faktisch von allen Menschen, die den Beobachtungen und Gedanken folgen, auch gleicherweise verstanden und anerkannt wird. Ich will wissen, wie ich weiß, was ich weiß. Ich will die Grenzen und den Sinn solchen Wissens begreifen.

(2) Einheit durch Mathematisierbarkeit: »Gott hat alles nach Maß und Zahl geordnet.«[258] Was in Raum und Zeit ist, ist meßbar und zählbar. Diese Realität wird durch mathematische Gebilde erfaßt. Die mathematische Naturerkenntnis ist ausgezeichnet durch Exaktheit (d.h. die Genauigkeit, die allein durch Messen und Zählen möglich ist), zweitens durch einen einzigartigen methodischen Fortschritt, der in der Wechselwirkung von mathematischem Entwurf und Beobachtung Entscheidung auf Entscheidung folgen läßt zum Aufbau der Erkenntnis ins Unendliche hinein. Wir werden belehrt, daß dieser Weg trotz der gewaltigen Erfolge doch erst in seinem Anfang beschritten ist und unabsehbare Chancen eröffnet.

Die mathematischen Gebilde aber werden vom menschlichen Geist als eine ideale Welt, losgelöst von Erfahrung und nicht begründet durch Erfahrung in ihrem zeitlosen Bestehen erfaßt. Eine unabsehbare Welt von Ordnungsverhältnissen der Mannigfaltigkeiten wird ergriffen. In der realen Naturerkenntnis aber ist stets die Frage, welche Mathematik für welche Bereiche gültig ist. Für reale Probleme fehlt etwa zur Zeit die zu ihrer Lösung notwendige Mathematik, die vielleicht einmal gefunden wird. Und es gibt Mathematik, die noch keine reale Verwertung gefunden hat. Die Entwicklung der Mathematik, die ganz aus sich ohne Blick auf Naturrealität erfolgt, zeigt, daß sie in einer nicht voraussehbaren Weise anwendbar wird und dann bestimmte Naturerkenntnisse erst ermöglicht.

Ist aber die Mathematik auch das wirksamste Instrument der Natur|forschung, so ist doch die *262*
dadurch erkennbare Natur ein begrenzter Ausschnitt des realen Naturseins. Dem mathematischen Naturbilde geht verloren, was wir ursprünglich und unmittelbar Natur nennen, was wir qualitativ erfahren, in den Erscheinungen sehen und als Natur erleben. Es begreift die Natur nur nach ihren quantitativen Seiten und Mannigfaltigkeitsformen. Es findet Zuordnungen manches Qualitativen zum Quantitativen. Es ist begrenzt auf das Leblose und auf das, was überall auch im Lebendigen als Lebloses aufgefaßt werden kann. Auch noch im Leblosen entzieht sich der Mathematik das Qualitative und Gestalthafte, das entweder bisher in die immer einfachen Ordnungen der Mathematik nicht eingefangen wurde oder grundsätzlich nicht einzufangen ist.

Nun ist die Voraussetzung der exakten Naturwissenschaften die Mathematisierbarkeit der Realität. Soweit sie gelingt, bringt sie die zwingenden und wirksamen Erkenntnisse hervor. Wo

sie nicht gelingt, heißt es wohl, die Dinge lägen so kompliziert, daß die Mathematik, die bisher entwickelt ist, nicht folgen kann. Aber entscheidend ist erst die Antwort auf die Frage: ist die Gesamtheit des zeitlich-räumlich-materiellen Geschehens grundsätzlich bis ins Letzte mathematisierbar? Oder ist eine Grenze? Die Alternative reicht nicht aus. Sie ist eine unbeantwortbare Frage. An ihre Stelle tritt die Aufgabe des zeitlichen Erkenntnisweges in der Welt: ins Unendliche voranzuschreiten, ohne vom Ganzen der Welt eine Aussage je machen zu können.

Inzwischen aber gibt es umfassende wissenschaftliche Erkenntnismöglichkeiten, die der Mathematik nicht bedürfen. Sie werden durch eine mathematische Naturerkenntnis nicht aufgesogen.

(3) Einheit durch moderne Physik: Große Entdeckungen verführen durch ihren gewaltigen Sprung in das bisher Dunkle, zu meinen, grundsätzlich am Ziel zu sein, wenn auch im einzelnen noch beträchtliche Aufgaben zu lösen wären.

So glaubte man sich am Ziel mit der mathematischen Naturwissenschaft in der Gestalt, wie sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts galt. Das wiederholte sich, als nach den Jahrzehnten der »Grundlagenkrisis« ein neues Gesamtbild durch Quantentheorie und Relativitätstheorie in der Atomphysik und Kosmologie wirklich wurde. Was die Materie sei, schien nun endlich klar: nicht die mechanische Bewegung kleinster Teilchen, nicht ein an sich körperliches Material, sondern ein in mathematischen Formeln begreifbares und in komplementären Vorstellungen faßbares Geschehen. Man wußte sich auf dem Wege zur endgültigen Erkenntnis der Ordnung des materiellen Geschehens in der Einheit einer Weltformel, der alle Naturgesetze entspringen.

Es war ein ergreifendes Ereignis, als die Atome, die mit solcher Gewißheit als letzte Elementarteilchen gedacht waren, was durch unermeßliche konkrete Erkenntnis bestätigt schien, dies plötzlich nicht mehr waren. Die Atome zeigten eine innere Struktur. Aus einer kleinen Zahl von Elementarteilchen setzten sie sich zusammen, und die Reihe dieser Atome war aus der Zusammensetzung der Elementarteilchen ableitbar.

Heute gelten die Elementarteilchen in den Atomen (Protonen, Neutronen, Elektronen usw.)
263 als die letzten Teilchen, aus denen die Atome aufge|baut sind, die ihrerseits eine begrenzte Zahl von Teilchen sind, die die Moleküle und damit die Materie aufbauen. Es gilt heute als selbstverständlich (wie einst für die Atome), daß die Erkenntnis bei den letzten Teilchen angelangt ist. Darüber hinaus kann und braucht kein Weg mehr gefunden zu werden.

Wenn wir daran zweifeln, ist das nicht möglich durch Hinweis auf wissenschaftliche Befunde, sondern nur aus dem Sinn der wissenschaftlichen Erforschung der Materie, nämlich ihrer Natur nach ins Unendliche fortschreiten zu müssen. Fragte ich Physiker, ob nicht im Kleinsten noch wieder neue Strukturen sich zeigen würden und jeder endliche Abschluß durch eine neue Unendlichkeit übergriffen werde, so war die Antwort entweder: wir sind offenbar beim Kleinsten, ich wüßte nicht, wie es da noch weitergehen könnte, oder: ich weiß es nicht, die Frage mag zu Recht bestehen, sie ist wissenschaftlich unfruchtbar, solange nicht ein Ansatz zu weiterem Vordringen sich zeigt. Die zweite Antwort leuchtete mir ein.

An dem Tage, an dem ich diese Zeilen schreibe, lese ich von der Entdeckung eines neuen Mesons durch Untersuchungen an der Stanford Universität.[259] Diese Entdeckung habe zu Vorstellungen geführt, die die Protonen nicht mehr als Elementarteilchen ansehen, sondern als Gebilde mit einem Kern hoher Dichte und einer ihn umhüllenden Mesonen-Wolke. Man vermute, daß die bisherigen Elementarteilchen doch nicht letzte einheitliche Teile der Materie seien. Einige der Physiker, heißt es, »vermuten, daß sie vielleicht niemals an eine letzte Materiestruktur herankommen, sondern daß sie immer neue Unterstrukturen in den Elementarpartikeln entde-

cken«. Mag nun der Untersuchungsbefund und die Folgerung sich bestätigen oder nicht. Daß von Forschern schon so gefragt werden kann, ist das Wesentliche.

Würde man nun aber behaupten, die Materiestruktur sei unendlich ohne letzte Teilchen, so wäre das ebenso eine Voraussetzung wie die These der letzten endlichen kleinsten Teilchen. Es ist eine philosophische, die Kantische, Erkenntnis vom Sinn der Wissenschaft, daß sie ins Unendliche fortschreitet, daß sie aber weder endliche Teile noch unendliche Geteiltheit behaupten darf.[260]

Warum »philosophische« Erkenntnis? Weil sie sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht beweisen läßt. Sie hat einen anderen Ursprung für ihre den Verstand nicht zwingende vernünftige Einsicht. Sie anzunehmen ist zwar insofern eine wissenschaftliche Haltung, weil diese Annahme die wissenschaftlich vorurteilsloseste ist. Aber einen positiven Gehalt hat sie erst durch die transzendentale, nicht wissenschaftlich erzwingbare Kantische Erkenntnis von der Erscheinungshaftigkeit der Welt und unseres Daseins.

Wir erwachen in der Welt als zu ihr gehörende psychophysische Wesen. Aus der Welt erwachsend sind wir aber denkend und existentiell aus einem andern Ursprung. In unserer Freiheit, unserem Verantwortungsbewußtsein, in unserer Erfahrung der Ewigkeit in der Liebe und in der Vernunft begreifen wir uns nicht aus der Welt. In ihr aber als der Erscheinung, in der wir uns zeitlich und räumlich finden, erkennen wir ins Unendliche voranschreitend. Niemals gewinnen wir die Welt, die ihrerseits nicht aus sich selbst begriffen werden kann, als Ganzes zum Gegenstand unserer Erkenntnis. | Wo die Welt als Ganzes vor Augen steht und wir über sie als *264*
Gegenstand Aussagen machen, da verfallen wir einer Illusion von absoluter Realität der Welt. Diese Illusion trübt die Reinheit wissenschaftlicher Erkenntnis, sofern sie wissenschaftlich behaupten läßt, was wissenschaftlich nicht zugänglich ist. Sie verwirrt aber und verschleiert unser Seinsbewußtsein und unser Selbstbewußtsein der Freiheit.

(4) Der Sinn der Natureinheit der modernen Physik: Eine Einheit der Natur steht in der grundsätzlichen Einheit der exakten Naturwissenschaften vor Augen. Früher gingen Physik und Chemie und innerhalb der Physik die Untersuchungen der Mechanik, Akustik, Optik, des Magnetismus, der Elektrizitätslehre getrennte Wege. Die Vereinheitlichung begann mit der Erkenntnis der Töne als mechanischer Wellenschwingungen der Luft, weiter der Wärme als mechanischer Bewegung der Moleküle, weiter der Erkenntnis der optischen Strahlen als eines Teilgebietes der elektrischen Strahlungen, sie führte schließlich zur Beziehung der Gravitation zu elektromagnetischen Realitäten. Zuletzt wurden die gesamten Erscheinungen der leblosen Welt gegründet in der Atomphysik.[i261] Heisenberg hält die Einheit dieses naturwissenschaftlichen Materiebildes im Prinzip für erreicht. Einst war Naturwissenschaft als eine Einheit auf spekulativer Grundlage gewonnen, jetzt ist ihre Einheit durch empirische Forschung gewonnen. Diese Forschung hat aus ihrer anfänglichen, unumgänglichen Zersplitterung in Teiluntersuchungen zu einer neuen, nunmehr wissenschaftlich gegründeten Einheit geführt.

Die Vorstellung dieser der Wissenschaft sich zeigenden Einheit der Natur ist etwa diese: Der Satz von der Erhaltung der Energie brachte zum ersten Mal eine Einheit in das gesamte Naturwissen. Alle Arten der Energie (mechanische, thermische, chemische usw.) setzen sich ineinander um in quantitativ bestimmten, durch Messungen feststellbaren Verhältnissen. In allen

---

i Heisenbergs Schriften waren mir durch Klarheit und Besonnenheit lehrreich: »Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft« (in mehreren erweiterten Auflagen). »Physik und Philosophie«.

Umformungen der Energie bleibt erhalten die Energie überhaupt. Sie hat in allen besonderen Energien ihre Modifikationen.

Was aber Energie sei, und darüber, welche einzelnen Erscheinungsweisen der Energie es gebe oder geben müsse, weil sie auseinander vollständig abgeleitet wären, darüber gewann man durch die große vereinheitlichende Ansicht noch keine Erkenntnis.

Die modernen Ableitungen der Erscheinungen aus der Atomphysik brachten viel näher heran an die besonderen Eigenschaften der Materie, die selber Energie ist. Statt des einen weitmaschigen Netzes der quantitativen Äquivalenz der Energiearten zieht sich ein viel dichteres Netz mit mannigfachen quantitativen Beziehungen durch die Energie. Es ist – im Gleichnis zu reden –, als ob der Strom der Energie nicht mehr in wenigen ungeheuren Strombetten gemessen, sondern in minutiös, aber regelmäßig verteilten Bewässerungen mit gesteigerter exakter Meßkunst und mathematischer Phantasie verfolgt würde. Was aber das Strömende ist und in sich birgt,
265 das bleibt die Grenze der Erkenntnis. Es ist nach der Seite seiner Meßbar|keiten in allen Umsetzungen erfaßt. Sein Wesen aber ist in der Mannigfaltigkeit, die auf wenige Grundkonstanten des Naturseins zurückgebracht ist, zwar von einer Seite her erleuchtet, aber es selber bleibt im Dunkel. Die Einheit der Energie ist nicht die Einheit der Realität, sondern die Einheit gleichsam eines sich durch sie hindurchziehenden, alles bedingenden Mediums.

Wir fragen weiter nach der Art dieser Einheit.

Zunächst: Wenn die Kluft zwischen der Atomphysik und der konkreten Chemie praktisch bestehen bleibt, die Chemie nicht anders als bisher verfährt (und so auch einzelne Gebiete der Physik), darf man vielleicht sagen: Wie das Wasser im Lebendigen allgegenwärtig ist, ohne es kein Leben stattfindet, es selber aber kein Leben hervorbringt, so ist die allgegenwärtige Grundlage die Materie, ohne die keine Erscheinung ist, die selber aber als das, als was sie in der Atomphysik erkannt wird, diese Erscheinungen in ihren Qualitäten und Gestalten nicht zureichend begreifen läßt.

Dieser Satz wird durch folgendes deutlicher: Der Realitätsbegriff, durch den die Einheit der Natur in der Atomphysik erfaßt wird, trifft nicht die Naturrealität im ganzen, sondern eine spezifische Realität an ihr, deren Universalität dadurch erkauft ist, daß bei solcher Erkenntnis auf die Fülle der faktischen Naturerscheinungen, wie Heisenberg eindringlich zeigte, verzichtet wird; diese bleiben außer dem Bereich der Erklärbarkeit, oder sogar des Fragens. Die Einheit der exakten Wissenschaft trifft nur eine Einheit in der Natur, nicht die Einheit der Natur.

(5) Die Verwandlung der Voraussetzungen zur vorweggenommenen Erkenntnis des Ganzen. – Heisenberg meint, »es sei möglich, die Eigenschaften der Materie überall dort quantitativ zu berechnen, wo nicht die mathematische Komplikation die praktische Durchführung der Aufgabe verhindert«.[262] Der Chemiker nehme bei seinen konkreten Forschungsaufgaben von der Atomphysik keine Notiz, »da die wirkliche Durchführung der atomtheoretischen Behandlung in den meisten Fällen auf unübersteigliche mathematische Schwierigkeiten stoßen würde«.[263] Man darf fragen, woran das liege. Entweder daran, daß die Schwierigkeiten zwar an sich lösbar seien, daß aber die gegenwärtig zur Verfügung stehenden mathematischen Mittel noch nicht ausreichen – oder daran, daß die Aufgabe grundsätzlich unlösbar ist, und zwar entweder weil sie endlos ist oder weil ein Sprung in der Sache selber liegt, der nicht durch quantitative Ableitung überwindbar ist.

Um die Grenzen der Erkenntnis moderner Naturwissenschaft nicht zu vergessen und um nicht in die Verabsolutierung solcher Erkenntnisart und ihrer Ergebnisse zu verfallen, muß man eine Verkehrung im Auge behalten. Wenn man auf Grund der Wissenschaften das Ganze ergreifen möchte, dann drängt sich der Irrtum auf: Die Voraussetzungen einer Forschung, mit

denen man wissenschaftlich sieht, wie weit man kommt, verführen unwissenschaftlich, zumal bei großen Erfolgen, dazu, diese Voraussetzungen selber Schon als grundsätzlich vorweggenommene Erkenntnis des Ganzen anzusehen. Vorläufig noch letzte Annahmen werden fälschlich für grundsätzlich abschließende Erkenntnis angesehen, so die vollständige Mathematisierbarkeit der Natur, so der Mechanismus der Natur, so die Materiestruktur | kleinster Teilchen. Me- *266*
thoden und relative Voraussetzungen werden zur Sache selbst, bestimmte Erkennbarkeiten in unbestimmbaren Horizonten zum absoluten Sein. Das ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen und philosophisch nicht zu verantworten.

(6) Die Einheit des Lebendigen:

(a) Die Einheit der gesamten Natur würde das Leben in sich schließen. Das Leben wäre eine Modifikation des allgemeinen, sonst leblos genannten Geschehens, aus diesem entstanden und bei fortschreitender Erkenntnis herzustellen.

Die Erforschung des lebendigen Geschehens als eines chemisch-physikalischen hat gezeigt, daß die Gesetze des Anorganischen auch in den Organismen gelten. Sie hat gezeigt, daß organische Stoffe, die man früher als nur vom Leben erzeugbar ansah, aus anorganischen Stoffen synthetisch hergestellt werden können. Sie hat die physikalischen und chemischen Apparaturen gezeigt, die den lebendigen Organismus durchdringen und ihm dienen.

Diese in ihren Resultaten bewunderungswürdige Forschung hat jedoch nie das Leben selber getroffen, sondern die Apparate, die es hervorbringt. Diese selber sind Mittel, nicht das Leben selber.

Die Voraussetzung dieser chemisch-physikalischen Lebensforschung ist, daß solche Forschung unbegrenzt weiterschreiten kann. Dies mit Recht, aber nicht mit Recht, wenn diese Voraussetzung für eine Erforschungsweise des Lebens vorweg zu der grundsätzlichen Erkenntnis vom Lebensganzen erhoben wird, es sei nichts anderes als ein höchst kompliziertes chemisch-physikalisches Geschehen. Dann ist die Erwartung, man werde, wie bisher einzelne organische Stoffe aus anorganischen, so das Leben im ganzen aus leblosem Stoffe synthetisch herstellen können. Was bis dahin höchst komplizierter chemischer Stoff war, wird an einer bestimmten Stelle lebendige organisierte Substanz sein. Der Ausdruck »lebendige Substanz« verschleiert den Sprung zu der unendlichen Zweckmäßigkeit im Bau, in der Gestalt, in den Funktionen des Lebens.

Wir stellen durch naturwissenschaftliche Erkenntnis höchst verwickelte Maschinen her. Aber diese sind endlich. Es ist die Frage, ob ein Lebewesen eine endliche Maschine oder eine unendliche Verwirklichung der zweckmäßigen Zusammenhänge in dem je Einen dieses Lebendigen ist. Die Zweckmäßigkeit eines Baus kann außerordentlich kompliziert in der Herstellung seiner Bedingungen, Teile und Funktionen sein, aber diese Zweckmäßigkeit ist nicht unendlich, sondern mit den Mitteln endlicher menschlicher Erkenntnis auch in ihren Endlosigkeiten durchschaubar. Die Zweckmäßigkeit der Maschine endet an den je kleinsten Teilen, die lebloses Material sind, die Zweckmäßigkeit eines Organismus endet nicht an kleinsten Teilen, aus denen er zusammengesetzt werden könnte, sondern hört bis ins Kleinste, ins Unendliche nicht auf, zweckmäßig zu sein. Wie man für den Grundtatbestand die Formulierungen, je nach der benutzten physikalischen Vorstellungsweise, auch wählt, der Grundtatbestand selber bleibt das Leben als solches.

Die Biologie als Wissenschaft geht daher zwei Wege: jene ergiebige chemisch-physikalische Erforschung der Apparate des Lebens (Biochemie, | Biologie) und die Erforschung der auf diese *267*
Weise noch gar nicht zu Gesicht kommenden Lebenserscheinungen, der morphologischen, der Verhaltensweise (Tierpsychologie genannt), der Innenwelt-Umwelt-Verhältnisse, der Geschichte (des Lebens überhaupt und der Entwicklung des einzelnen Organismus). Die Entdeckung vorher

nie gesehener zweckmäßiger Formen des anatomischen Baus, der Instinkte, der Entwicklungsreihen, der Gestalten ist eine große Leistung liebender Biologen. Langdauernde Beobachtungen, ingeniöse Veranstaltungen, plötzliches Bemerken haben Lebenswirklichkeiten zur Anschauung und Kenntnis gebracht, die alle Phantasien und Träume überbieten.

Vergeblich hat man das Leben in Kategorien des Leblosen zu fassen gesucht. Vergeblich meinte man es in seiner Mitte zu treffen: wenn etwa in der Entwicklungsgeschichte die Spemannschen Organisatoren eine wichtige Erkenntnis lieferten, sie selber als bestimmte chemische Stoffe erkannt wurden, und das so begriffene Ganze dann doch wiederum nicht das Leben selbst war, sondern ein ihm dienender Apparat.[264]

Das Leben ist etwas ursprünglich Anderes als alles Leblose. Es wird nicht einmal als es selber wahrgenommen mit den Mitteln des Verstandes und der Sinne, die der leblosen Welt angemessen sind. Daher gehört zur Abgrenzung des Lebendigen und zu seiner begrifflichen Erfassung eine gegenüber aller Physik und Chemie neue Anschauungsweise. Mit ihr das durch Beobachtung Nachprüfbare zu zeigen, das Ungesehene, nur Gefühlte sichtbar und denkbar zu machen, ist die Leistung der großen Biologen.

(b) Wenn das Leben in seiner aus dem Leblosen nicht begreiflichen Eigenständigkeit begriffen ist, dann geht die Frage wieder an die Einheit der Welt. Wenn Lebloses und Leben nebeneinander sind, so ist zwar das Leblose eine Bedingung des Lebens, dieses selber aber durch einen Sprung da, der die Naturwelt in zwei Teile zerreißt: die ungeheure Masse des Leblosen und die winzige, fast verschwindende Welt des Lebendigen auf der Erdoberfläche, diesem Stäubchen im Kosmos.

Soll für die naturwissenschaftliche Erkenntnis die Einheit der Natur gerettet werden, so müßte entweder das Leben aus dem Leblosen durch dieses entstehen können, oder das Leblose der Abfall, der Leichnam eines ursprünglich allumfassenden Lebendigen sein, das nur in seinem kleinen Rest auf der Erdoberfläche noch fortbesteht. Beide Vorstellungen haben keinen auch nur wahrscheinlichen Grund ihrer Möglichkeit.

Es ist auch nur ein abstrakter Gedanke, der so vorgeht: Entweder ist das Leben aus dem Leblosen auf der Erde in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden oder das Leben besteht von jeher wie die leblose Materie; dann muß es aus dem Weltraum auf die abkühlende Erde in Samen zugeflogen sein. Das letztere ist sehr unwahrscheinlich wegen der das Leben unmöglich machenden physikalischen Bedingungen, also muß das Leben auf der Erde entstanden sein.

Solche Argumentation hat nur recht insofern die Forschung mit allen Mitteln der Paläontologie und Genetik unter der Idee eines Ursprungs und der Entwicklung ins Unendliche fortschreitet. Aber sie irrt, wenn sie unter Voraussetzung der die Möglichkeiten erschöpfenden
268 verschiedenen Thesen | nach der Voraussetzung, das Sichwidersprechende sei unmöglich, grundsätzlich über die Herkunft des Lebens aus bloßer Spekulation etwas aussagen will. Hier gilt vielmehr, die Orte und Grenzen nicht aus den Augen zu verlieren, an denen das Wesen des erkennbaren Weltseins offenbar wird: zwar ins Unendliche erkennend fortzuschreiten, aber nicht das Eine und Ganze erfassen zu können. Dieser Grundtatbestand unseres Erkennens in der Welt weist uns philosophisch über die Welt hinaus und verwehrt die Verabsolutierung einer erkennbaren Welt.

(c) Das Leben ist in dem, was es selber ist, unterschieden von dem Leblosen, das sich ihm als Mittel zur Verfügung stellt. Aus ihm bringt das Leben chemische und physikalische Erscheinungen hervor, die ohne es in der Natur nicht vorkommen. Der forschende Mensch kann solche chemischen und physikalischen Erscheinungen, die sonst ohne das Leben nicht da sind, her-

stellen, ohne damit das Leben zu erreichen oder das Leben herstellen zu können. Wer dies alles vor Augen hat, befragt das Leben selber daraufhin, ob es eine Einheit sei.

Ist das Leben einer Theorie zugänglich, die alle besonderen Erscheinungen des Lebens in diesem einen Ganzen zusammenbringt? Ist das Leben aller Gestaltungen auf ein Prinzip zu bringen?

Ist nicht jedes Leben als je dieser ein Leib, als diese Pflanze, dieses Tier, dieser Mensch handgreiflich da als ein Ganzes? Weiß ich mich nicht selber eins mit meinem Leibe? Trägt man nicht das Bewußtsein dieses Einen als das vitale Selbstgefühl?

Die Fragen fordern Antwort. Eine Antwort, die als wissenschaftliche Antwort und nicht als Chiffer nach anderen, nicht wissenschaftlichen Kriterien zu beurteilen wäre, ist nicht gegeben. Woran liegt das? Das bisher Vorgebrachte ließ sich nicht halten. Die Reinheit unseres Wissens verlangt, daß Gefühle, Ahnungen, Erlebnisse, daß Dichtungen, Visionen, Konstruktionen nicht verwechselt werden mit dem, was biologisch erkannt wird.

Aber es läßt sich darüber hinaus eine grundsätzliche Antwort geben, die den Sinn der Frage nach der Einheit des Lebens klärt: Das Ganze der Einheit eines lebendigen Organismus und das Ganze des Lebendigen in allen seinen Erscheinungen werden nicht Gegenstand einer Wissenschaft. Aber sie sind wahre und mächtige Ideen, die die wissenschaftliche Erkenntnis bewegen, sie führen und ihr die Richtungen geben. Auf dem Wege dieser biologischen Forschung zeigt sich jede gedachte und erkannte Einheit als eine Einheit im Leben, nicht als die Einheit des Lebens. Wird solche Einheit zum Abschluß (als Vergegenständlichung der Idee), so beflügelt sie nicht mehr die ins Unendliche voranschreitende Forschung, sondern lähmt sie im Anschauen eines vielleicht herrlichen, aber als Wissensinhalt falschen, dogmatischen Bildes.

Die eigentlichen Biologen, die mit ihrer Kritik nicht an der Richtigkeit, wohl aber an der Verabsolutierung der chemisch-physikalischen und genetischen Forschungen im Recht sind, und die durch ihre faktischen Forschungen unser wissendes Anschauen außerordentlich fördern, geraten leicht in Gedanken, die wissenschaftlich ergebnislos bleiben oder gar verwirren. Dann bringen sie ihr wissenschaftliches Tun in Verdacht.

| Ich wähle ein Beispiel: Woltereck nennt das Leben in jedem lebendigen Individuum »ein *269*
endlich-totales Geschehen«.[i265] Nun ist das, was wir als Leben von außen erkennen, niemals die Einheit des Lebens. Diese Einheit ist vielmehr ein Unräumliches, nicht direkt Beobachtbares, das jedoch das Lebensgeschehen im ganzen zu lenken scheint. Es ist das »Innen«.

Wie ist dieses Innen zu denken? Woltereck und mit ihm manche andere machen die Voraussetzung, daß dieses Innere, das objektiv gedachte Unräumliche, grundsätzlich dasselbe sei wie das, was wir in unserem eigenen inneren Erleben kennen: die Antriebe, die Gefühle der Lebendigkeit, Erregung, Kraft, das Intendieren auf Ziele. Im Sinne eines erforschbaren Gegenstandes ist jedoch diese Innerlichkeit des Lebens auf keine Weise zu fassen:

Erstens: Was wir innerlich erleben, ist nicht etwa die Innerlichkeit eines Lebensgeschehens, das wir zugleich von außen biologisch wahrzunehmen vermöchten. Was wir innerlich erleben, kann die Wahrnehmung eines Lebensgeschehens in uns, die Wirkung unseres Leibgeschehens auf uns sein, ein vitales Empfinden und Fühlen, aber doch so, daß die »Innerlichkeit« des biologisch erforschbaren Lebensgeschehens im eigenen Leib uns grundsätzlich ebenso fern bleibt wie im fremden, nur von außen beobachteten Leibe. Etwa im Gebiet der Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie benutzt der Experimentator seine eigenen Sinnesorgane als ein Objekt, mit

---

i Richard Woltereck, Grundzüge einer allgemeinen Biologie, Stuttgart 1932. Ontologie des Lebendigen, Stuttgart 1940.

dem er Versuche macht, ebenso wie die anderer Versuchspersonen. Die Innerlichkeit als reale Wahrnehmung eines Leibgeschehens und die hypothetische Innerlichkeit allen biologischen Geschehens haben nichts miteinander zu tun.

Zweitens: Wird das Innerliche unseres Erlebens und das Innere des biologischen Geschehens zusammengebracht, so handelt es sich allenfalls um eine Analogie. So ist z.B. das real erlebte »Ich« keineswegs das »Subjekt« des Lebens. Das Ich ist gar nicht das biologische Zentrum. Es ist nicht das, wovon das leibliche Leben tatsächlich dirigiert wird. Ferner ist der erlebte Drang keineswegs zugleich irgendein morphologisch-physiologisches Geschehen. Umgekehrt ist eine Richtung dieses Geschehens nicht als Drang erfahrbar. Schließlich ist Innerlichkeit als Bewußtsein etwas grundsätzlich Anderes als das Innere des Nichträumlichen, Nichtmateriellen, das wir im Wahrnehmen von Typik, Form, Gestalt, Norm oder als Sinn eines Lebensgeschehens erschließen. Wir meinen es vielleicht gradezu wahrzunehmen in Gestalten und Zweckmäßigkeiten. Aber es ist nur, soweit wir diese beobachten. Als ein zugrundeliegend Gedachtes bringt es nichts hinzu.

Drittens: Das Bewußtsein ist keineswegs das zur Bewußtheit gesteigerte biologische Innere. Bewußtsein ist nicht zu begreifen als eine sekundäre, zum Leben hinzukommende, mit dem Leben als solchem von vornherein schon verbundene Daseinsform. Wir erfahren nicht von dem allgemeinen, in allem Leben verborgenen Bewußtsein. Das Bewußtsein ist auch nicht aus dem Leben als einem biologisch erkennbaren Gegenstand zu begreifen. Vielmehr ist ein Sprung zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtsein, und zwar erstens zur Innerlichkeit dieses Erlebens überhaupt, zweitens zum gegen|ständlichen »intentionalen« Bewußtsein, drittens zur Reflexion auf sich selber.
270

Der Verstand verlangt eine Antwort unter Voraussetzung der Begreiflichkeit aller Dinge. Er verlangt, daß alles, was ist, aus früherem entstanden sei, denn sonst sei es nicht begreiflich. Er nimmt die Begreiflichkeit vorweg, indem er die These verficht: aus dem Leblosen ist das Leben, aus dem Leben das Bewußtsein, aus dem Bewußtsein das Denken und der Mensch entstanden.

Eine Voraussetzung gewinnt ihr Recht, wenn mit ihr reale Erkenntnisse und nicht bloß Spekulationen gewonnen werden, und hat ihr Recht in dem Maße, als es gelingt. Bisher gibt es keinen Ansatz für eine Erkenntnis, daß das Bewußtsein aus dem biologisch von außen erkennbaren Leben erwachsen, und daß dieses Leben rückwärts durch die Innerlichkeit des Bewußtseins erkennbar sei. –

Ich fasse zusammen: Das »von innen« des Lebens ist entweder der Gedanke der Grenze des biologischen Erkennens, oder das »von innen« ist eine Realität, die ein besonderer Gegenstand der Forschung ist, die vom verstehbaren »Ausdruck« und vom »Verhalten« der Tiere ihre Beschreibungen durch Beobachtung und Versuch liefert (und zu erstaunlichen Ergebnissen geführt hat). Aber dieses »Innen«, das im Äußeren sich zeigt, ist nicht das Innere des biologischen Geschehens im ganzen, sondern eine innerhalb des Lebendigen sich zeigende eigentümliche Erscheinungswelt.

Für die Biologie als Wissenschaft gilt die Forderung: Gedanken, die durch keine Erfahrung erfüllbar sind und zu keiner Forschung den Anlaß geben, sind leere Gedanken. Nicht abzuweisen ist die Frage, welche Methode es gäbe, um von dem unräumlichen »Innen« der Organismen eine Kenntnis zu erlangen, die mehr wäre als die Beschreibung der Objektivitäten, die im Raum erscheinen; oder welcher Weg von einer Spekulation dieses Innen zur Untersuchung führe, die zu realen Erfahrungsergebnissen kommt, von denen vorher und ohne sie niemand wußte.

Die Welt und das Leben in ihr, wie sie für uns aussehen, wenn wir wissenschaftlich erkennen, sind Erscheinung, die, selber unvollendbar, so wie sie ist, aus der Tiefe erwächst, aus der auch der Mensch kommt, aus dem Grunde, den der Mensch erspürt über die Welt hinaus. Daher

können Gedanken, die naturwissenschaftlich haltlos sind, doch Chiffern sein, die nach ganz anderen Maßstäben zu prüfen sind.

(7) Das eine Ganze der Welt und ihre Zerrissenheit: Das eine Ganze der Welt scheint im All der Sterne real anschaulich vor Augen. Das ist der Kosmos. Von nächster Nähe bis zu fernster Ferne gehen die Beziehungen. Kontinuierlich geht in Raum und Zeit alles ineinander über. Aber so leicht das Wort »Welt« gesagt ist, so selbstverständlich ihr Dasein scheint, so dunkel wird diese Realität im ganzen, wenn man sie deutlich wissen will. Einige Beispiele vom Kosmos:

Das Bild des Kosmos stand einer früheren Gestalt der modernen Wissenschaft vor Augen als der Mechanismus von Massen gleichartiger Materie, die im Raum unregelmäßig verteilt ist. Die Sterne sind wie eine Staubwolke, ein Tanz der Zufälle unter Naturgesetzen, die Atome sind letzte Teilchen, | die in Stoß und Druck, in Anordnung und Bewegung alles hervorbringen, was da ist. *271*
Kosmogonische wissenschaftliche Vorstellungen bezogen sich auf die Entstehung des Sonnensystems: die Kant-Laplace'sche Theorie, die heute noch nicht aus der Diskussion ausgeschieden ist.[266]

Im Laufe des letzten halben Jahrhunderts ist das Bild des Kosmos in früher ungeahnten Weiten empirisch zur Anschauung gebracht. Die Hunderttausende von Spiralnebeln, deren jeder ein Gebilde von der Art der Milchstraße ist, in der unser Sonnensystem eines unter Milliarden ist, zeigte eine phantastisch anmutende Realität, in Photographien sichtbar. Die wissenschaftlichen kosmogonischen Vorstellungen erstrecken sich jetzt nicht mehr allein auf das Sonnensystem, sondern auf das Weltganze. Die Materie selber hat eine Geschichte ihres Aufbaus der Elemente aus den Urteilchen. Da überall die gleichen Elemente vorkommen, könnte (so errechnet man aus verschiedenen Ausgangspunkten) vor etwa vier bis sechs Milliarden Jahren die Welt mit einer »Urexplosion« entstanden sein, bei der unter Freiwerden ungeheurer Energiemengen die Elemente sich bildeten, die Welt in eine Expansion geriet, die heute noch andauert. Reste der freigewordenen Energie lassen sich auch in den kosmischen Strahlen feststellen, welche durch die endliche Welt des gekrümmten Raumes gegangen von allen Seiten gleichmäßig, in dünnster Verteilung, aber mit einer alle anderen Strahlen gewaltig übertreffenden Energie auf unsere Erde treffen. Solche Bilder sind verwickelter, eindringender, auf mannigfaltigere Tatsachen gegründet als die früheren mythischen kosmogonischen Bilder. Aber doch ist niemals das Ganze der Welt wirklich Gegenstand geworden.

Dies zeigte sich insbesondere bei der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich sei. Ihre Endlichkeit schien im Altertum (mit Ausnahme einiger wesentlicher Denker) und im christlichen Weltbild selbstverständlich. Ihre Unendlichkeit, vom Cusaner als Abbild von Gottes wahrer Unendlichkeit gedacht, wurde für Bruno selbständige Unendlichkeit und Zeichen der Göttlichkeit des Alls der Welt selber.

In der modernen Physik ist die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt grundsätzlich anders geworden dadurch, daß sie als Gegenstand der Forschung wissenschaftlich in einem bestimmten Sinn behandelt werden kann. Die Relativitätstheorie hat die Möglichkeit der endlichen, aber unbegrenzten Welt durch die Hypothese des gekrümmten Raumes gezeigt. Was hier gemeint ist, ist eine aus Messungen erschlossene unanschauliche Realität. Die anschauliche euklidische Welt bleibt für die der menschlichen Praxis zugänglichen Größenverhältnisse als real bestehen. Der reale Raum des Kosmos im ganzen ist zwar nicht mehr der anschauliche Raum, ist daher überhaupt eigentlich nicht Raum, sondern eine mathematische Größe von mehr als drei Dimensionen, deren Realität durch Meßbarkeiten innerhalb unseres anschaulichen euklidischen Raumes bestätigt oder widerlegt wird. Hier verliert die Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt ihr dem Cusaner oder dem Bruno eigenes Pathos.

Sie ist eine an sich neutrale Angelegenheit objektiver Forschung. Darum aber handelt es sich hier auch eigentlich gar nicht mehr um das Weltganze, sondern um eine Realität im Weltganzen, die die Verteilung der Materie | und die Bewegungen dieser Materie betrifft. *272* Die Endlichkeit der Welt ist eine Hypothese, die im Gang der Forschung bestritten, geprüft, von neuem begründet, schließlich vielleicht abgetan oder, als ein Schritt der Forschung, vorläufig beibehalten wird. Anschaulich und leibhaftig und damit erst eigentlich real würde diese Realität, wenn eines Tages derselbe Stern, wie etwa die Sonne, seine Lichtstrahlen von zwei einander entgegengesetzten Seiten zu uns kommen ließe, unmittelbar aus der Nähe und außerdem als winziges, nur durch feinste Instrumente erkennbares Sternchen in schnellster Bewegung auf der der Sonne gegenüberliegenden Seite des Himmels.

Die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt wäre aber sogar auch dann in anderer, neuer Gestalt – ohne die Raumanschauung – wieder da. Denn die Fragen hören nicht auf: worin läge diese endliche, unbegrenzte Welt? Etwa mit ihren vier Dimensionen in einer Welt weiterer, unendlich vieler Dimensionen? Diese leicht stellbaren Fragen könnten zwar Antwort erst erhalten, wenn sie durch Theorien Ansätze zur Beobachtung zeigen würden. Aber schon als Fragen würden sie die Verabsolutierung einer bestimmten materiellen Welterkenntnis verwehren.

Die Beispiele führen zu der allgemeinen Frage: gibt es überhaupt Erkenntnis von der Welt im Ganzen? Alle bestimmte Erkenntnis bezieht sich doch auf einzelne Dinge, Geschehnisse, Gesetzmäßigkeiten. Was universal ist, betrifft eine Seite der Welt, nicht ihre Realität im ganzen. Alle Gegenstände, und seien sie noch so groß, sind Gegenstände in der Welt, sind nicht die Welt.

Aussagen über die Realität des Kosmos im ganzen können nicht durch Erfahrungen bewiesen werden. Als bloße Gedanken aber zeigen sie ihre Unmöglichkeit dadurch, daß sie zu sich widersprechenden Sätzen, den Antinomien, führen. Kant hat es gezeigt.[267] Aussagen wie: die Welt sei endlich oder unendlich, habe einen Anfang in der Zeit oder keinen Anfang, sind nur in Antinomien möglich. Die Welt kann ohne Widerspruch nicht im ganzen gedacht werden. Wie auch immer die bestimmten Formulierungen und Beweise Kants auf Grund weiterer Erkenntnisse umgeformt werden müßten, sein Grundgedanke stellt sich wieder her.

Der Kosmos schließt in sich die Welt, die wir auf unserer Erde kennen. Das Ganze alles Seienden wird in Weltbildern vor Augen gebracht. Hier ist die Folge der modernen Wissenschaft ein unser ganzes Seinsbewußtsein ergreifender Wandel. Alle früheren Zeiten hatten Weltbilder, wir haben erkennen müssen, daß ein Weltbild, das Anspruch auf Wahrheit und Wirklichkeit als dieses eine Weltbild erhebt, unmöglich ist.

Bindungen in Weltbildern waren die Weltordnung des Mittelalters mit Himmel, Erde und Hölle; war die Hierarchie der Naturgestalten (des Leblosen, des Lebendigen, der Seele, des Geistes), diese kunstvolle Architektonik, in der alles seinen Platz hat. Der moderne astronomische Kosmos schließt in sich unsere Erde, den Reichtum der Erscheinungen, des Lebens, des Menschen. Wird die Realität des Weltganzen als Materie erforscht und diese für das eigentlich Reale gehalten, so muß auch sie alles in sich bergen als Möglichkeit; denn aus ihr müßte durch sie alles entstehen. Dieses materielle Weltganze aber erreicht keine Erkenntnis. Vielmehr läßt die | physikalische Forschung ihrem Sinn gemäß alles dies außerhalb ihres Blickfeldes. *273* Sie gewinnt ihre Erfolge dadurch, daß sie diese Ausscheidung vollzieht.

Das letzte physikalisch-astronomische Weltbild war das des Weltmechanismus, der aus sich selbst in seinem gesetzlichen Ablauf als begreiflich galt, diese Weltmaschine, die in Regelmäßigkeit läuft, ohne bedient zu werden, ohne Reparaturen. Heute war es noch einen Augenblick das Bild der aus der Urexplosion sich expandierenden Welt mit ihrer Geschichte der Materie

(mit von der Forschung selber nicht akzeptierten spekulativen Vorstellungen etwa vom Nichts als Ausgangspunkt, oder von ständiger Neuschöpfung von Materie).

Folge der modernen Wissenschaft ist, daß die Welt zerrissen ist. Weltbilder sind eine Erscheinung der menschlichen Geistesgeschichte. Sie sind Bilder, die in der Welt durch den Geist des Menschen einst sinnvoll als Antwort auf seine Erfahrung aufgetreten sind. In der Tat waren sie niemals Bilder der Welt, wie sie etwa an sich wäre.

Man hat gestritten, ob die Welt aus einem Prinzip oder aus zweien oder aus vielen sei (und sprach von Monismus, Dualismus, Pluralismus), oder ob sie als ein ursprünglich Ganzes alle jene Möglichkeiten zugleich begreifbar mache (Holismus). Diese Denkversuche entstehen durch Verabsolutierung einzelner Kategorien, die zwar bei der Auffassung von Realitäten in der Welt irgendwo je im Besonderen einen Sinn haben, zur Auffassung der Welt überhaupt aber, als ob man außerhalb ihrer stehe und sie gleichsam mit einem Griffe in ihrem Wesen fassen könnte, untauglich sind.

Der Denker möchte die Welt als ein Ganzes vor sich haben. Wenn er sie nicht mehr als Maschine denken kann, so möchte er sie doch als Gebilde aus einer begrenzten Zahl von Prinzipien entwerfen, erklären, durchschauen. Das aber ist unmöglich für den, der das Wesen des Welterkennens im ganzen des Umgreifenden, in dem wir uns finden, begriffen hat. Die Einheit der Natur liegt nicht in einem Prinzip, aus dem alles abgeleitet und erklärt würde. Dieses Prinzip wäre dann das eine große Rätsel, auf das alle vorher bestehenden Rätsel zurückgeführt wären. In diesem einen Rätsel wäre dann die Einheit der Natur ergriffen. Das aber kann nicht gelingen.

Wenn die Zerrissenheiten der Welt im hellen wissenschaftlichen Bewußtsein ebenso zur Klarheit kommen, wie die immer nur besonderen Einheiten, so vermag keine Spekulation sie für unsere Erkenntnis zusammenzubinden. Dann aber tritt um so entschiedener die Frage auf, in welchem Sinne denn Natureinheit überhaupt noch möglich ist. Denn eine beziehungslose Zerrissenheit ist ebenso unmöglich, wie die Einheit eines erkennbaren Ganzen. Was in absoluter, beziehungsloser Trennung wäre, das wäre für uns nicht mehr auffaßbar. Was immer wir auffassen, müssen wir in Beziehung zu anderem und zu uns auffassen. Es gibt für uns nur eine Welt, in der das, was für uns ist, vorkommt und zu anderem Vorkommenden Beziehungen hat. Erst innerhalb dieser Beziehungen sind die Sprünge, welche, je klarer sie werden, von einer Zerrissenheit zu sprechen zwingen. Die Beziehungen selber aber suchen wir jeweils unter Einheitsideen. Sie durchdringen das Weltganze. Aber sie sind immer Einheiten im Weltganzen. So öffnet sich ein | grenzenloser Raum für unser Suchen und Finden von Einheiten in der Welt, die *274*
uns jeweils als vermeintlich erkannte oder erkennbare Welteinheit täuschen können. Statt die Einheit irgendwo als einzige und letzte fassen zu können, suchen wir ins Unendliche die Bezüge der Erscheinungen und ihrer Einheiten. In der Offenheit gegenüber dem Ungeschlossenen erfahren wir solche Einheiten zugleich mit etwas wie einem Hindurchschauen durch die Natur, das uns Ausgang wird für die Wege transzendierenden Denkens.

Doch immer wieder verführen besonders die Befunde universalen Charakters, wie die Einsichten in das Wesen der Materie, des Lebens, des Bewußtseins dazu, statt konkrete Erkenntnis partikularer Aspekte der Seinserscheinung zu bleiben, zu vermeintlicher Totaleinsicht in das Sein ausgeweitet zu werden. Wenn universale Perspektiven oder große Vereinheitlichungen erstmals auftreten, ist am heftigsten auch die Verführung zu der Meinung, jetzt habe man das Sein im Grunde erkannt, das Ganze, das Allumgreifende. Aber das Umgreifende ist niemals als ein reales Geschehen vor Augen zu bringen. Niemals wird das Umgreifende selber Gegenstand. Wir retten aber, was für uns ist, nur wenn wir das Umgreifende nicht verlieren, in dem uns die

Erkennbarkeiten vorkommen. Dann ist die Ungeschlossenheit der Natur zugleich die Offenheit für Existenz und Transzendenz.

Der Verzicht auf ein geschlossenes Weltbild, erzwungen durch die Wahrhaftigkeit unseres wissenschaftlichen Wissens, hat, zusammengefaßt, folgende philosophische Bedeutung:

Erstens: Wenn die Entwicklungen von Wissenschaften, heute vor allem in der Physik, zu neuen großartigen Vereinheitlichungen bis dahin getrennter Tatsachengebiete geführt hat, dann ist dies stets durch klare methodische Aussonderung geschehen. Es wurde immer deutlicher, daß die Welt für die Erkenntnis ungeschlossen ist. Die durchgehenden Vereinheitlichungen haben zugleich die Welt zerrissen.

Zweitens: Statt von der einen Welt im ganzen eine durch Forschung erwerbbare Erkenntnis zu haben, finden wir ins Unendliche hinein systematische Einheiten. Diese immer besonderen Einheiten des Naturseins stehen unter Führung von einer Einheit des Ganzen her, die wegen der Unendlichkeit des Weges nicht erreichbar ist. Die Welt als Ganzes, sagt Kant, ist nicht Gegenstand, sondern Idee.[268]

Drittens: Der Widerspruch von Zerrissenheit und Einheit fordert im Gang unseres Erkennens beides: die Trennung der Gegenstände durch die Methoden ihrer Erforschung und zugleich das Suchen ihrer Bezüge, oder das fortschreitende Unterscheiden und zugleich das ständige Verbinden. Beides stößt nicht an Grenzen, beides schreitet fort ins Unendliche.

Viertens: Die Fixierung der Welt zu einem erkennbaren Dasein im ganzen, das aus sich besteht, würde die Welt zum »Ding an sich« werden lassen und unsere Freiheit aufheben.

275 | *II. Die Chiffern des Weltalls*

Vorstellungen, Bilder, Gedanken, die ihre wissenschaftliche Gültigkeit nicht erweisen können, sind nicht nichts. Die Reinheit der Wissenschaften macht vielmehr die ursprünglich andere Bedeutung der Chiffern um so klarer und gibt ihnen weiter den ihnen zukommenden unbeschränkten Raum von Wahrheit.

(1) Die Sprache der Natur: Unser Dasein ist täglich mit der Natur selber Natur, unbewußt und bewußt. Wenn wir sehen und hören und mit allen Sinnen ihre Gegenwart erleben, so ergreift uns eine Stimmung. Der Reichtum dieser Erfahrung ist unabsehbar. Er bindet sich an die je einzige Gegenwart dieser Landschaft, dieses Baumes, dieses Tages, dieser Stunde, dieses Ereignisses, dieses Augenblicks. Wenn Bilder der Dichtung und Kunst, durch die unsere je eigene unmittelbare Erfahrung geformt und zu großen Teilen erst ermöglicht wird, zu uns sprechen, so immer noch in einmaliger, individueller Gestalt, die den Typus in sich schließt.

Die Natur in den kosmischen, meteorologischen, elementaren, lebendigen Erscheinungen zieht uns an, sie zweckfrei wahrzunehmen. Man nennt die Verfassung, in der das geschieht, naturfromm, lebensfromm, weltfromm. Es ist, als ob die Erscheinungen »sprächen«. Aber sie bleiben dennoch stumm, geben nicht Antwort. Von ihnen überwältigt, haben Menschen zu allen Zeiten sich auf mannigfache Weise durch Personen angesprochen gefühlt, von einem Dämon, von Naturgeistern (Nymphen, Satyrn, Elfen, Kobolde), von Elementargeistern der Luft, des Wassers, des Feuers. Sie wur-

den als so wirklich erfahren, daß man Tag und Nacht ihre leibhaftige Erscheinung für möglich hielt, oder daß ein geheimnisvoll ergreifender Ort zu einer Kultstätte wurde. Heute noch binden wir wohl, abgeschwächt und spielend, unsere Seele an Orte und Erscheinungen, wenn sie mit der eigenen Wirklichkeit geschichtlich verknüpft waren. Darin zeigt sich, was von Anfang des Menschseins her war. Die Natur ist nicht losgelöst. Wenn einst Götter und Dämonen in ihr erschienen und durch sie wirkten, so jetzt wundersame, heilende und zerstörende Mächte.

Nun aber die Frage nach der Bedeutung der Chiffern der Natur. Wir lieben die Natur als den Raum unserer menschlichen Kommunikation. Denn die Natur bringt die Steigerung, den Zug in das Große des sinnlich Zugänglichen, den Jubel mit ihr, die Erfahrung ihrer hellen Weiten und dunklen Abgründe, ihrer unendlichen Erfüllung | des *276*
Daseins. Wenn wir uns in Einsamkeit der Natur hingeben, so geschieht das in Ruhe, weil uns das Band hält zu den Menschen, den Gefährten. Wenn wir uns aber als Vereinsamte in die Natur flüchten, weil das Band zu den Menschen zerrissen ist, dann finden wir weder die eigentliche Natur noch uns selbst. Wir verlieren mit den Menschen auch die Transzendenz. Wir betrügen uns in der vermeintlich reinen, göttlichen Natur. Was wir dann als Glück und Schmerz in der Natur finden, nährt sich aus der Erinnerung oder aus der Erwartung menschlich-kommunikativer Möglichkeiten. Nicht die Natur, sondern die Kommunikation unter Menschen hat den Vorrang. Wir können uns der Natur hingeben, weil wir Menschen miteinander sind.

(2) Die Weltbilder als Chiffern: Die besonderen Naturerfahrungen verstehen sich im Gedanken der Einheit der Natur, des Alls der Welt. Weltbilder, die als Ergebnis der Wissenschaften sich als nicht möglich erwiesen haben, werden Chiffern solcher Einheit.

Ich muß verzichten auf einen Bericht über die großartigen Weltbilder, über das Chinas, dessen ewige Ordnung schön, klar, den Menschen in sich bergend, aus allen Störungen zu sich zurückkehrt – über das Indiens, das das unendlich fruchtbare und zerstörende, die Lust und das Leiden, das grenzenlose Unheil des Vergeblichen und das ewig Sichwiederholende, im ganzen die Sinnlosigkeit zeigt – über das der Stoa, für die die Natur durchdrungen von Vernunft, der Kosmos schön und göttlich, der Gott selber ist – über das mittelalterliche Weltbild, das, sich aus den überlieferten Elementen zusammensetzend, Schönheit und Grauen der Natur in den Schatten des einen Schöpfergottes bringt, der diese Welt, die ein Ende haben wird, geschaffen hat. Das Studium dieser Weltbilder vergegenwärtigt einen unermeßlichen Reichtum. Allgemein läßt sich sagen:

(a) Man denkt in Analogien, Entsprechungen, Sympathien der Erscheinungen. Dies läßt sich endlos fortsetzen, jeweils ins Gegenteilige umwenden, mit eigentümlichen Evidenzen in der Anschauung, aber ohne Kriterien für eine Wahrheit.

(b) Man dringt vor zu Prinzipien als Urkräften, Urbildern, Urphänomenen. Sie zeigen sich fruchtbar in der Zusammenfassung und Ableitung von Erscheinungen. Diese Ableitungen sind »Wandlungen« als Entwicklung aus Keimen, als Umgestaltung der Formen, als Verstehen der Krisen und Wendungen im Geschehen.

(c) Die Ordnung des Kosmos ist Grund und Vorbild der menschlichen Ordnungen,
277 diese ein Spiegel jener. Recht, Staat, Sittlichkeit | und die innere Ordnung des Einzelnen zum Aufschwung in das Wesentliche verwirklichen sich mit Hilfe der Anschauung der ewigen Ordnungen des Kosmos.

(d) Die Rationalisierung geht zwei Wege: Wo immer die Bindung an Anschauung und Erleben der Erscheinungen bleibt, da entfaltet sich die Chiffer des Alls. Wo dagegen diese Bindung sich löst zugunsten abstrakter Operationen mit festgelegten Reihen und Gruppierungen vieler Prinzipien, da ergibt sich ein leeres Tun. Wir sehen in der Geschichte diese rationale Spielerei ins Endlose. Es ist wie eine »Wissenschaft« der Verstandesarbeit ohne Forschung, ohne Klarheit der Voraussetzungen, ohne Kritik, von uns her gesehen eine Pseudowissenschaft. Daß diese die Gedankenoperateure außerordentlich befriedigt, ist zu verstehen aus ihrer Gewißheit totaler Einsicht. Aber es steht auch im Hintergrund dieses Mechanismus eines sonderbaren Begriffsrechnens immer noch der Grundglaube in den großen anschaulichen Chiffern des Weltganzen.

Was durch die Geschichte der Völker und Kulturen ging, hat nicht aufgehört, wenn es auch seinen Sinn innerhalb des Ganzen unseres denkenden Erkennens wandelte. Ich erörtere nicht die aufklärerische Naturgläubigkeit der Neuzeit. Eine kurze Bemerkung zu Goethes und Schellings Naturvorstellungen soll unsere Situation andeuten.

Goethes Neigung zu Schellings Naturphilosophie ließ schnell nach infolge seiner Abneigung gegen die voreiligen Entwürfe Schellings von Begriffen ohne Naturerfahrung. Goethe hielt sich ständig an solche Erfahrung in seinen Experimenten, die nicht Experimente in naturwissenschaftlichem Sinne zur Verifikation von mathematischer Theorie durch Messungen sind, sondern zur klaren Vergegenwärtigung der reinen Phänomene als solcher dienen. Darum tat Goethe keinen Schritt in die Leerheit eines Begrifflichen, in die Schelling sich verlor. Goethe und Schelling, beide gründeten sich nicht auf moderne Naturwissenschaft. Beide wollten das, was dieser Wissenschaft entgeht, als eine andere Weise der Erfahrung festhalten und fortentwickeln.

Daß dies nicht nur möglich, sondern gefordert ist, beruht auf dem Bleibenden: Wir leben, was auch immer sich ändere, als Dasein in der anschaulichen Welt, in der wir mit unseren Sinnen gegenwärtig sind und mit den Händen operieren. Es bleibt ein Oben und Unten, Himmel und Erde. Der Drehschwindel ist als Zustand ein Zwischenaugenblick, aus dem wir den Boden wieder erreichen. Der sinnlich qualitative und der
278 noch anschaulich abstrakte euklidische Raum bleibt immer unser | Raum. Dieser bleibt in seiner Gegenwärtigkeit mit allen leibhaftigen Erscheinungen die Chiffer der Natur. Dies Grundphänomen ist durch Wissenschaft nicht aufzuheben, nicht für unwahr zu erklären. Wenn etwa ein hochgebildeter moderner Mensch provozierend sagen konnte, er glaube nicht an Antipoden, so sprach er damit die Unantastbarkeit unserer Umwelt aus, die in allen ihren Zügen zugleich Symbolcharakter hat. Natürlich leugnete er nicht die Erdkugel und die Vorstellung, in der die Antipoden von uns her vorgestellt auf dem Kopfe stehen. Nur ist zu unterscheiden, was leibhaftig und was vorge-

stellt ist. Die Kugelgestalt der Erde war immer zu erblicken an Schiffen, von denen man am Horizont nur die Masten, nicht den Schiffskörper sah; sie ist heute in Photographien aus großen Höhen wahrzunehmen. Den Erdball als Ganzes wird man einst so wahrnehmen, wie wir die anderen Planeten. Reisen wir um die Erde, so sehen wir durch Verbindung von Uhr und Kalender, daß wir einen Tag verlieren oder gewinnen. Aber all diese Leibhaftigkeit liegt in der Leibhaftigkeit unserer Umwelt, die erst für Raumfahrer durch Aufhebung der Schwere, solange sie in diesem Zustand sich befinden, zu einem Teil aufgehoben ist. Dieser Zustand aber ist keine Daseinsform, so wenig wie der Drehschwindel. Alles vorstellende Wissen und alle Absonderlichkeit leiblicher Zustände löscht die Leibhaftigkeit unseres Daseins nicht aus, sondern verwirrt das natürliche (weil das Leben ermöglichende) Daseinsgefühl des Leibes.

(3) Grundstimmungen im Anschauen der Chiffern der Natur: Das Wissen wird selber zum Anstoß. Das »so ist es« wird zu einem Element der Phantasie, das in Chiffern vor Augen bringt, was nun nicht mehr das Wissen für das Bewußtsein überhaupt, sondern Sprache für Existenz ist. Im Bereich der Natur zeigt sich der Chiffercharakter durch die Stimmung, mit der die Naturanschauung verknüpft ist. Einige Beispiele:

Das All-Eine: Seit Beginn der Philosophie ist das Bewußtsein des All-Einen da, heiße dieses Welt, Natur, Alleben. Man glaubte den einen ganzen Kosmos zu sehen, der in seiner Ordnung alles an seinem gehörigen Platz hat. Man glaubte die eine universale Naturgesetzlichkeit zu erkennen, nach der das eine Weltgeschehen verläuft.

Dieses Ganze wurde gesehen als das immer Gleiche im Werden des an sich ewigen Daseins der Natur noch in der Turbulenz ihrer Bewegung. Es wiederholt sich alles in modifizierten Gestalten. Chaos und Ordnung sind eines in der ewigen Wiederkehr aller Dinge.

| Das Ein und Alles ist die Chiffer der Ruhe der denkenden Existenz im ganzen des *279*
natürlichen Kosmos. Liebe und Vertrauen im enthusiastischen Aufschwung zum ewigen Jetzt im Kreise der Wiederkehr bringen die Stimmung vollendeter Geborgenheit.

Die gute und die böse Weltschöpfung: Wird die Welt gesehen nicht in der Chiffer ihrer Ewigkeit, sondern in der Chiffer ihres Geschaffenseins, so steht ihr Dasein zwischen Schöpfung und Weltende. Die Chiffer des Geschaffenseins der Welt ist auf zweifache Weise existentiell wirksam geworden:

Die Welt, ursprünglich gut geschaffen, ist durch freie Akte geschaffener Wesen verdunkelt. Sie ist nun Stätte der Bewährung der Seelen. Diese Stätte selber ist zweideutig: vom Ursprung her noch gut, aber zugleich durch jene verhängnisvollen Akte gefallen. Sie ist als gottgeschaffene Welt in herrlichen Ordnungen, gehalten in der Kontinuität aller Dinge. Sie ist als verdunkelte Welt voll Häßlichkeit, Leid und Unheil, zerrissen, aber dies nicht eigentlich. Denn sie wird überwunden vom Schöpfergott selbst, der den Seinen hilft, die in allen Schrecken an ihm als der allein sicheren Wirklichkeit festhalten.

Die andere Chiffer der geschaffenen Welt zeigt diese nur als unheimlich und erschreckend. In ihr herrscht die Diskontinuität, das Plötzliche, das Einbrechen, der Zu-

fall. Nicht geborgen, sondern ausgesetzt fühlt sich der Mensch in dieser Welt. Sie ist für ihn nicht nur fremd, sondern an sich böse. Denn sie ist die Funktion einer Macht, die ihn vernichten will. Die Chiffer der Feindseligkeit des Naturganzen ist von Gnostikern auf die Spitze getrieben: Geschaffen ist die Welt nicht von Gott, sondern von einem bösen Weltschöpfer. Er will die Lichtfunken der von andersher stammenden Seelen fangen und verderben. Die Schönheit und Herrlichkeit der Welt ist nur ein Zauber, der von diesem bösen Weltschöpfer zur Verführung der Seelen diesen vorgegaukelt wird, damit sie der Welt und dadurch ihm, dem Bösen, sich ergeben.

Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt: Beide Chiffern ziehen mächtig an: die Endlichkeit als abgeschlossenes Wissen; die Unendlichkeit als offener Horizont. Dort ist die Aufgabe, sich einzurichten, hier, ins Unendliche weiterzuschreiten. Dort ist im ganzen alles klar, hier im ganzen nichts endgültig klar.

Die Endlichkeit bringt ein bergendes Zuhause in der Welt, als Schöpfung und Stätte
280 für den Menschen. Die Unendlichkeit dagegen | gibt der Welt selber eine Eigenschaft der Gottheit, sei es, daß sie gradezu die Gottheit ist, sei es, daß sie als das Abbild der vollkommenen Unendlichkeit Gottes in der bloßen Endlosigkeit der Welt gilt.

(4) Erde und Kosmos: Uralt ist die Vorstellung, wie klein doch die für uns gewaltige Erde sein müsse.

In dem aus der Sumererzeit stammenden Mythus von Etanas Fahrt in den Himmel, getragen vom Adler, um dort das Gebärkraut zu holen, wirft dieser Mensch, Stufe um Stufe aufsteigend, den Blick zurück: immer kleiner werden Land und Meer: das Land wie ein Berg, das Meer wie ein Wasserlauf – dann die Erde wie eine Baumpflanzung, das Meer wie der Graben eines Gärtners, – das Land wie eine Hütte, das weite Meer wie ein Hof – das Land wie ein Kuchen, das Meer wie ein Brotkorb – und schließlich: er sieht die Erde nicht mehr und nicht das weite Meer. Da will er nicht weiter: Mache halt, daß ich zur Erde zurückkehre.[i269]

Cicero läßt Scipio im Traum an dem Ort in der Milchstraße verweilen, von wo er auf die Planeten, die Sonne und in der Mitte die Erde blickt. Die Erde erschien so winzig klein und auf der Erde nahm das römische Reich den Raum eines Fleckens ein, durch Einöden getrennt von anderen Flecken. Der Gott aber hat »das All« zum »Tempel«.[ii270]

Dante hat wieder dieselbe Vorstellung (Paradies 22, 134 ff.), wenn er durch sieben Himmelssphären hindurch zurückblickte auf den Erdball und sie »so kläglich« sah, die Scholle Land, auf die wir so stolz sind, ganz von den Höhen bis zum Meere hin.[271]

Heute haben diese Vorstellungen Realität gewonnen. Doch sonderbar: es bleibt die reale Erfahrung arm gegenüber der Größe der technischen Leistung. Wie die zur Alltäglichkeit gewordenen Flüge auf dem Erdball zwar ein nicht gekanntes reales Raumgefühl großer Höhen und Entfernungen geben, Wolken von oben, die zur geographi-

---

i Die Religion der Babylonier und Assyrer, übersetzt von A. Ungnad, Jena 1921, Seite 137 ff.

ii Cicero. Vom Gemeinwesen, lat. und deutsch von Karl Büchner. Zürich 1952, Seite 341 ff.

schen Karte gewordene Erdoberfläche sehen lassen, das ist zwar merkwürdig, erlaubt elementare Lichträume, bei niederem Flug eindrucksvolle Landschaften und früher nicht gekannte Horizonte zu erblicken, aber es ist keine grundsätzlich neue Welterfahrung. Einst | erlebten Leute, die mit der Eisenbahn in wenigen Stunden Entfernun- *281*
gen überwanden, für die vorher Tage erfordert waren, oft eine größere Angst vor der Benutzung dieses unheimlichen Verkehrswerkzeugs als heute vor der Benutzung des Flugapparats. Die Raumerfahrung wiederholt sich nur in anderen Dimensionen. Was die »Weltraumflieger« erleben bei Aufhebung der Schwere, bei ihrem Blick auf den Erdkörper und die Sterne, das ist nach ihren Berichten enttäuschend geringfügig. Sie scheinen vielmehr Funktion bei einer technischen Leistung zu sein, als daß sie Erfahrungen des Ursprungs eines grundsätzlich veränderten Raumbewußtseins und eines neuen Umgangs mit dem Kosmos machten. Die Vorstellungen wirken stärker als die Realität. Etana, Cicero, Dante zeigten als Vorstellungen Chiffern, die die Kleinheit unserer Menschenwelt und damit das rechte Maß des Menschseins fühlbar machten. Heute hat sich die Proportion verschoben. Gegenüber den neuen, selber empirisch wohlgegründeten Vorstellungen der kosmischen Dimensionen sind die Flüge in den »Weltraum« zu winzigen Vorgängen in der Welt geworden.

Die Weltraumflüge erreichten gar nicht den Weltraum, sondern nur den Raum innerhalb des Sonnensystems. Darüber hinaus in den Weltraum zu fliegen, wird praktisch unmöglich sein (ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Herstellung der künstlichen Lebensbedingungen für ein Dasein von Jahren oder Jahrzehnten im Weltraum). Selbst dann, wenn Raketen Lichtgeschwindigkeit gewinnen sollten (was unmöglich ist), reicht die Lebensdauer von Menschen nicht aus, um auch nur einen kleinen Teil des Weltraums zu durchmessen. Wir leben in einer Welt, die als ganze zu betreten uns für immer verwehrt ist.

Die in der Tat fabelhafte technische Leistung erzeugte eine Phantasie, die so maßlos und grundlos ist wie die Vorstellung von künstlicher Herstellung von Pflanzen und Tieren und Menschen. Diese Phantasie sieht keine Chiffern. Die Unbesonnenheit solchen Denkens bezeugt, daß wissenschaftliche und technische Fortschritte auch erzielt werden können durch Menschen, die als Rädchen in dem im ganzen anonymen Prozeß des ungeheuren technisch-naturwissenschaftlichen Fortschreitens menschlich aufgesogen werden.

Die Erfahrung sinkenden Menschseins läßt die Sorge wachsen, das Ergebnis dieser großartigen Technik könnte in relativ kurzer Zeit alles Leben auf der Erde vernichten, falls der Mensch sich nicht wan|delt. Wer aber wirklich lebt, lebt aus der Hoffnung: *282*
die Erfahrung des Sinkens treffe nur eine trügerische, augenblicklich aufgedunsene Oberfläche; was der Mensch ist und sein kann, werde sich zeigen durch die Überwindung dieser entmutigenden Erfahrung auf Grund der beschwingenden Erfahrung, die jeder Mensch durch sich selbst, seinen Willen, sein Denken und Handeln, durch die Tiefe seiner Besinnung bezeugt.

(5) Zusammenfassung: Der »archimedische Punkt« außerhalb der Erde ist vom Menschen im ersten Ansatz betreten. Außerhalb des Sonnensystems aber ist er durch Fußfassen auf einem Stern unbetretbar. Außerhalb des Kosmos gibt es ihn ohnehin nicht, nicht einmal für den Gedanken unseres erkennenden Geistes. Denn so weit auch unsere Vorstellungen und Erfahrungen im Raum gelangen, wir bleiben immer in der Welt.

Während aber wissenschaftliche Erkenntnis und technische Vorstellungen die Welt nicht übersteigen und nicht im ganzen erfassen, vermag doch die spekulative Anschauung das Weltall zu erreichen. Wenn auf die Weltbilder wissenschaftlich verzichtet werden muß, bestehen sie in einem anderen Sinn zu Recht. Sie sind Chiffern nicht der Transzendenz, sondern der Natur im ganzen.

Diese Vorstellungen in Chiffern des Weltganzen besagen etwa:

(a) Wird die Vollendung der vernunftdurchdrungenen Welt gedacht (Stoa), so ist diese Welt doch dem Verhängnis des Endes im Feuer (ekpyrosis) überliefert und wird immer von neuem in ewiger Wiederkehr.

(b) Wird der transzendente Schöpfergott zur einzigen Wirklichkeit, so ist die Welt als solche nur im Übergang zwischen Weltschöpfung und Weltende.

(c) Ist das Sein zugleich das Nichts der Ewigkeit, wohin zu gelangen das Heil ist, dann ist die Welt das endlos bleibende Unheil des Scheins. Sie ist Schein für das uneigentliche menschliche Wissen, das in der Tat gerade Nichtwissen des Wesentlichen ist. Sie ist untilgbares Leiden, aber gleichzeitig überwunden im eigentlichen Wissen der Ewigkeit.

Die Chiffern des Weltalls sprechen nicht Tatsachen aus. Wo sie, infolge ihrer je eigentümlich bezwingenden Evidenz als Wissen vom Ganzen behandelt, in der Tat Glaubensinhalt wurden, da beschränken sie auch. Wir wurden befreit durch die Trennung von Tatsache und Chiffer.

283 | Auf Tatsachen – »so ist es« – antworten wir durch ein existentiell erhellendes Denken in Chiffern. Die Tatsachen sind unumgänglich, die Chiffern schwebend.

Tatsachen werden erforscht, Chiffern sprechen aus, was für Existenz sich zeigt.

Die Spannung von Tatsachen und Chiffern verwirrt, wenn beide ineinander gemischt werden, befreit, wenn sie in klarer Trennung ihren Bezug aufeinander gewinnen.

Von den Chiffern gingen die Impulse aus, die dann in den Wissenschaften zu den Forschungen führten, die unabhängig von diesen Impulsen nun ihre eigenständige Geltung haben. Es ist das Interesse der Geschichte der Wissenschaften, diese Ursprünge im einzelnen aufzuzeigen. Der Glaube in Gestalt der Chiffern der harmonia mundi (in der Astrologie), des Lebens der Elemente (in der Alchemie), der gesonderten Existenz von Leib und Seele (in der theologischen Anthropologie) und vieler anderen waren solche Triebkräfte. Deren Sinn bleibt bestehen, auch wenn die Wissenschaft sie ausscheidet. Und die Wissenschaften selber liefern wiederum Daten, die jenen Triebkräften dienen, die die Chiffern des Alls suchen. Weder eine Verwerfung von Tatsachen, noch eine Verwerfung von Chiffern wäre wahr. Wir leben in der Welt, die mehr ist als alles, was in ihr erkannt wird, und die im ganzen durch Chiffern spricht, die mitein-

ander in unaufhörlichem Kampfe liegen. Dieser Kampf hört erst auf, wo sie zu unverbindlichen Beliebigkeiten für das Auge des historischen oder psychologischen Sammlers und Ordners neutralisiert sind.

Exkurs: Pseudophilosophie

Manche Physiker finden bei den zeitgenössischen Philosophen nicht die Philosophie, die sie begehren. Sie machen sich ihre Philosophie selber. Das alles geschieht zu Recht. Denn die Philosophie ist nicht das Eigentum eines Berufes oder Faches. Wir haben nur zu fragen, was uns auf dem Boden der Physik als Philosophie angeboten wird.

Die Physiker besinnen sich auf die Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Wege. Sie erfahren, daß diese Besinnung selber auf Wege der Entdeckung führt, nämlich dann, wenn durch sie nicht nur eine erkenntnistheoretische oder metaphysische Spekulation erfolgt, sondern wenn durch sie der Entwurf von Theorien möglich wird, die die Eigenschaft haben, durch mathematische Konstruktionen Messungen zu ermöglichen und exakt nachprüfbar zu sein. Ihre Philosophie entwickelt ferner Vorstellungen, die das in den tatsächlichen Erkenntnissen Widersprechende in Zusammenhang | bringen. Wert hat dieses Denken in dem Maße, als es die *284*
Wege der Wissenschaft erweitert, als es die reale Erkenntnisbedeutung von Begriffen prüft, als es das Bewußtsein der gewonnenen Zusammenhänge klärt. Das alles aber liegt im Rahmen der Wissenschaft selbst. Es bedarf dazu keiner Philosophie und es ist noch keine Philosophie.

Auf dem Boden der modernen Physik ist aber auch etwas ganz Anderes geschehen. Der immer wiederkehrende Anspruch einzelner Wissenschaftsgebiete, die eigentliche Wissenschaft zu vertreten, und der Wissenschaft überhaupt, alle Erkenntnis zu sein, ist in diesem Falle als eine zwar moderne, aber nichtige Denkungsart aufgetreten.

Der sogenannte Positivismus stellt richtige Erwägungen an, soweit er für die Reinheit der Wissenschaft dachte und selber zu ihr gehörte. Er wird Pseudophilosophie, wo er selber seine rationalistische Dogmatik aufstellt. Mit dem Pathos der Wissenschaftlichkeit, in dessen Gewande er seine Thesen vorbringt, trägt er zwar in Analogie zur Wissenschaft, aber nicht wissenschaftlich, leere begriffliche Erfindungen vor. Für die Wissenschaft selber gibt er die sinngebende Macht der Ideen preis, die, auf direkte Weise nicht faßbar, dem eigentlichen Forscher aus der Natur selber als der systematische Zusammenhang der Erscheinung entgegenkommt, man weiß nicht, wie weit.

Auf dem Boden der modernen Physik sind nach immer wiederkehrenden Mustern Begrifflichkeiten der Naturerkenntnis verwendet worden, um zu erkennen, was gänzlich außerhalb ihres Horizontes und ihrer Denkweisen liegt: Freiheit und Schöpfung.

Wenn man auf Grund der nur statistischen Regelmäßigkeit atomarer Erscheinungen, die als solche keine Kausalauffassung ermöglicht, den Schluß zieht, hier liege im Grund der Materie selber die Freiheit verborgen und sei nun physikalisch erwiesen, so ist zu antworten: Die sogenannte Freiheit im Statistischen hat nichts zu tun mit der Freiheit, die wir in uns kennen, ohne sie je erkennen zu können. Wenn die Moralstatistik Erscheinungen behandelt wie Verbrechen, Selbstmord, so hebt sie nicht auf, was Freiheit in jedem einzelnen Täter sein könne. Wenn atomare Statistik, der Form nach vergleichbar, in atomaren Akten die Grenze findet, an der sie nur statistisch denken kann, so führt sie die Freiheit nicht ein.

Wenn man in den Untersuchungen, die auf verschiedenen Wegen einen Anfang der Welt vor einer Zeit in der Größenordnung von etwa fünf Milliarden Jahren errechnet, den Schluß

auf eine damals stattgefundene Schöpfung und den Schöpfergott macht, so ist zu antworten: Schöpfung und die Chiffer des Schöpfergottes gibt es für die Physik nicht. Niemals führt sie dorthin. Die Physik kennt kein Ende ihrer Fragen. Sie macht nicht den Sprung in einen anderen Denkraum. Wo jener Ort des Anfangs der Welt extrapolierend erreicht wird, da stößt sie nicht auf Schöpfung, sondern auf eine neue Frage, auch wenn sie noch keinen Weg sieht, weiterzukommen.

Solche Gedanken werden nur dadurch möglich, daß Freiheit und Schöpfung zu bloßen Worten wurden mit Vorstellungen, die den Sinn des Signums der Freiheit und der Chiffer der Schöpfung zerstören. Was in dem Raum des sich erhellenden Glaubens zur Sprache kommt, das soll durch wissenschaftliche Erkenntnis einen Ort in der Realität gewonnen haben.

285 | *B. Chiffern des Ganges in der Zeit (Geschichte und Eschatologie)*

I. Die moderne Geschichtswissenschaft und ihre Grenzen

(a) Die Wissenschaft der Geschichte erreicht weder den Anfang noch das Ende der Geschichte. Nicht den Anfang: denn sie ist gebunden an die gegenwärtige Realität von Dokumenten, Zeugnissen, Monumenten, Überlieferungen; wo diese fehlen, hat sie keinen Gegenstand. Nicht die Zukunft: denn die Zukunft ist noch nicht Realität; die Geschichtswissenschaft ist auf die Vergangenheit beschränkt. Auch vermag diese Wissenschaft weder zu erforschen, wodurch Geschichte begann, ihren Ursprung, noch ihr Ziel, und ob sie überhaupt ein Ziel habe. Die Geschichtswissenschaft steht mitten in der historischen Realität, je gegenwärtig an ihrem Ort im Gange der Zeit, offen nach beiden Seiten. Sie ist selber Geschichte und ist zugleich ihr eigener Gegenstand.

Die Unvollendbarkeit der Geschichtswissenschaft hat zwei Gründe: Die Unendlichkeit der konkreten Realität; jeder historische Gegenstand bleibt für das verstehend erkennende Eindringen unvollendbar offen. Und das ständige Weitergehen der Geschichte; die Geschichte selber ist nicht am Abschluß.

(b) Geschichte ist noch nicht das Geschehen und die Wandlung in der Zeit. Nur uneigentlich spricht man von Geschichte der Natur. Denn die Naturgeschichte ist ein von außen erkennbares, aus Fakten erschließbares, durch lange Zeiten sich wiederholendes Geschehen, dessen Innerlichkeit, wenn sie da ist, unzugänglich bleibt. Geschichte dagegen ist das Geschehen im Medium der verstehbaren Innerlichkeit des Menschen, seiner Bestrebungen, Pläne, Zielsetzungen, seiner geistigen Schöpfungen, seiner politischen Bildungen und Kämpfe, unwiederholbar. Was Naturgeschehen ist, wird geschichtlich erst relevant durch Beziehung auf solche Verstehbarkeiten. Geschichte ist Geschichte des Menschen.

»Verstehen« ist die Grundkategorie in der Auffassung des Geschichtlichen, wie »Kausalität« in der Auffassung der Natur. Dadurch hat die Wissenschaft der Geschichte ihren Reichtum, aber auch als Wissenschaft ihre Grenzen. Denn das Verstehen ist auf andere Weise an die Fähigkeiten der einzelnen Persönlichkeit gebunden als sinnliche Wahrnehmung und kausales Erkennen. Ferner ist alles Verstehen mit einem Bewerten verbunden. Zur Wissenschaftlichkeit bedarf es daher der Einsicht in die eigenen Verstehensgrenzen und der Fähigkeit, im Verstehen die Wertungen zu suspendieren. Dies bedeutet, sich hineinzuversetzen in das Fremdeste, alle Möglich-

keiten denkend zu versuchen, seinen eigenen Wirkungswillen im Übergang des Forschens preiszugeben. Schließlich ist die bloße Evidenz eines Verstehbaren zu unterscheiden von der Realität des Verstandenen. Das historische Verstehen verlangt den Nachweis in der Realität der Erscheinung, des in der damaligen Mitteilung faktisch Gemeinten, das Aufzeigen des Ausdrucks. Ein durchgeführtes verstandenes in der Evidenz geschlossenes Sinngebilde | kommt in der Realität *286*
nur angenähert vor. Jede Realität eines Sinns umfaßt zudem mehr als in einem bestimmten Verstehen getroffen wird.

Die Wissenschaft der Geschichte, die die Realität des Sinns erforscht, kann nur den vom Menschen gemeinten oder erfahrenen Sinn treffen. Ein Sinn, den der Auffassende wahrnimmt, der aber ein von niemandem in der historischen Realität selbst gemeinter Sinn war, ist nicht wissenschaftlich erforschbar.

Erforschbar ist nur die Bedeutung von Ereignissen für ein versuchsweise vorausgesetztes Ziel. Dabei zeigen sich die Zweckmäßigkeiten und Zweckwidrigkeiten in einzelnen Zusammenhängen, vergleichbar der Erforschung des Teleologischen und Dysteleologischen im Lebendigen, aber mit dem Unterschied, daß die Geschichte uns nicht wie ein lebendiger Körper eine Zweckmäßigkeit im ganzen zeigt.

(c) Die Geschichtswissenschaft ist gebunden an Methoden je in ihrer Bestimmtheit. Ihre Erkenntnisse beruhen, wie die der Wissenschaften überhaupt, auf solchen Methoden. Deren außerordentliche Entwicklung in der Philologie, die Entfaltung der Kategorien in den Grundwissenschaften des Geistes, der politischen Wissenschaft, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft ist hier nicht einmal anzudeuten. Das Entscheidende ist, ob die jeweilige Methode klar und bewußt ist, oder ob das Verfahren in Beobachtungen, Formulierungen, Charakterisierungen, Beurteilungen, Erzählungen steckenbleibt.

Der Historiker möchte sehen und zeigen, wie es eigentlich war, und er möchte die Kausalität des Geschehens bis zu ihrer Notwendigkeit erkennen. Beides ist unerreichbar. Aber auf das hin schreitet die Forschung ins Unendliche fort.

Die Darstellung geschichtlicher Wirklichkeiten, Ereignisse, Zustände, Zeitalter, Personen ist je ein Kunstwerk auf wissenschaftlichem Grunde. Sie ist zwar, wenn sie gelingt, in allen Teilen wissenschaftlich begründet, aber im ganzen, in der Wahl des Themas, in der Auswahl der Fakten, in der Anordnung nur durch Motive zu gewinnen, die über die Wissenschaft hinausgehen. Sie müssen mit der Darstellung, die doch als solche erst vergegenwärtigt, zugleich die damit verbundene Beschränkung in Kauf nehmen.

(d) Alle erkennbaren Notwendigkeiten, seien es evidente Sinnzusammenhänge, seien es kausale Unausweichlichkeiten, sind je besondere. Der Ablauf der Geschichte im ganzen hat keine Notwendigkeit. Die Formel »Es mußte so kommen …« ist kein wissenschaftlich erkennbarer Satz.

Weil die Vergangenheit schon ihr Ergebnis zeigt, entsteht eine Täuschung: Ein Historiker sieht die von ihm für eine Situation in der Vergangenheit gegebene Prognose durch die ihr folgenden Ereignisse bestätigt. Die Geschichte als Wissenschaft kann zwar auf Grund der Quellen manches besser wissen als der einst Lebende, Handelnde, Schaffende, dem diese Quellen nicht zugänglich waren, aber auch dann wird er nur durch Selbsttäuschung ein sich in die Vergangenheit zurückversetzender Prophet.

Auch kann die Wissenschaft keine gültige Prognose machen, sondern nur Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten entwerfen. Das richtige und falsche Wissen in solchen Prognosen ist ein Moment des Handelns, das selber ein | Faktor des Kommenden wird. Alle Prognose bleibt im *287*
Rahmen der schon gegenwärtigen Weisen der Realität und der geistigen Auffassungsmöglich-

keiten, die selber ein Resultat der Geschichte sind. Stets bleibt ein Horizont, hinter dem das liegt, was niemand seiner Qualität nach voraussehen konnte. Kein griechischer Historiker hätte voraussehen können, was aus der biblischen Religion an Lebenspraxis, Weltgestaltung, an dem die Menschen bezwingenden Seinsbewußtsein folgen konnte. Die zahlreichen intuitiven Entwürfe Nietzsches über Zukunftsmöglichkeiten – teilweise bestätigt, teilweise unbestätigt – konnten nicht vorwegnehmen etwa die Konstruktion des Prinzips totaler Herrschaft im technischen Zeitalter. Die großen später überraschenden Prognosen erwachsen aus der Auffassung eines in Ansätzen schon Daseienden, das den anderen Zeitgenossen noch nicht bemerkbar wird. Kierkegaards, Tocquevilles, Marx' Prognosen haben diesen Charakter. Aber auch Marx ahnte nichts von totaler Herrschaft.

(e) Die Gegenwart ist für die Geschichtswissenschaft schon wie Vergangenheit. Das wissenschaftlich objektive, dem Sinne nach für jedermann gültige Wissen und der Wille zur Wirkung in die Zukunft liegen in stärkster Spannung. Es ist dieselbe Spannung in aller historischen Auffassung.

Die Verantwortung für die Richtigkeit wissenschaftlich historischer Dokumentation und Erkenntnis, und die Verantwortung für die urteilende Auffassung der Geschichte, die als Auffassung schon Faktor des weiteren Geschehens wird, sind von grundsätzlich anderem Sinn. Die Wahrhaftigkeit des Historikers bindet sich an die Unterscheidung dieser beiden Verantwortungen. Existentielle Unwahrhaftigkeit ist die Folge, wenn er im Gewande der Wissenschaft »als Historiker« faktisch in den auf diesem Wege unverantwortlich werdenden, weil sich nicht offen zeigenden Kampf der Mächte tritt. Der große Historiker tut zwar beides, läßt aber nicht verwechseln und bleibt dann wahrhaftig.

Geschichtswissenschaft hat ein Motiv in dem Willen, durch Wissen ein besseres Leben und Handeln zu ermöglichen. Daß sie dies Motiv während ihres Tuns suspendiert zugunsten reinen Wissens, ist die Würde ihrer Wahrheit. Sie leistet diesen Dienst dadurch, daß sie selber rein wird. Aber damit weiß sie ihre Grenzen.

Die Grenzen der Historie als Wissenschaft lassen für die Auffassung der Geschichte in Chiffern den Raum sich öffnen.

II. Die Chiffern der Geschichte

1. Die Auffassungen des Verlaufs der Gesamtgeschichte

(a) Fortschritt, Entwicklung, ewige Wiederkehr: Die Geschichte ist als Fortschritt, als Entwicklung, als ewige Wiederkehr gedacht. Diese drei Kategorien haben einen Ansatz in der Realität. Den *Fortschritt* gibt es, aber nur im realen Wissen und in der Technik, mit Rückschlägen zwar, aber bisher immer wieder sich fortsetzend. Die *Entwicklung* gibt es
288 als Entfaltung von Gestalten, die innerhalb der | Geschichte Anfang und Ende haben, so die Entwicklungen der griechischen Kunst bis zum Ausgang im Hellenistischen, der neuzeitlichen Kunst seit dem vierzehnten Jahrhundert bis zum Ausgang Ende des achtzehnten Jahrhunderts, des philosophischen Denkens von den Milesiern bis Aristoteles, von Kant bis Hegel und Schelling, von Anselm bis Occam. Die *Wiederkehr* gibt es in Ereignisreihen verwirklichter Zustände, die sich vergleichen lassen, etwa von den Kleinstaaten zu den Imperien.

Was in wissenschaftlicher Auffassungsweise ein partikularer nachzuprüfender, begrenzt gültiger Aspekt ist, das wird durch eine Übertragung auf das Ganze der Geschichte zu Chiffern, die ein geschichtliches Seinsbewußtsein auf mehrfache Weise aussprechen. Aber als Realität sind sie nicht nur nicht beweisbar, sondern widerlegbar.

Der Fortschrittsgedanke läßt mich einen Prozeß fühlen, in dem ich jeweils auf der letzterreichten Höhe stehe und zuversichtlich in die weiter zum Besseren voranschreitende Zukunft blicke. Im Entwicklungsgedanken habe ich meinen Ort in einer Entfaltung des Ganzen, innerhalb dessen der Fortschritt ein untergeordnetes Moment ist. Im Gedanken der Wiederkehr erwarte ich die Wiederholung der Gesamtgeschichte im Kreislauf. Es war alles schon einmal da und wird wieder da sein.

(b) Geschichte durch Lenkung Gottes: Entgegen diesen drei Chiffern steht: Die Geschichte verläuft nach Gottes Vorsehung. Sie ist Erziehung des Menschen nach dem Plane Gottes. Der Mensch handelt im Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott, erfährt daher als Volk und als Einzelner Lohn und Strafe. Er lebt unter Gottes Verheißungen und Drohungen.

Geschichtsschreibung ist dann kritischer Bericht durch Scheidung der guten und bösen Taten (analog verfuhr unter ganz anderen Voraussetzungen die alte chinesische Geschichtsschreibung). Dadurch ist die Geschichtsschreibung Ruf an die Gegenwart zur Verantwortung für die Zukunft (nicht wie bei Solon durch Hinweis auf das immanente Gesetz, nach dem der schlimmen Tat zwar nicht immer sogleich, aber sicher im Gang der Dinge, das Unheil folgt,[272] sondern durch Berufung auf Gottes Willen).

Ist der Plan Gottes als sinnvolle Lenkung der Geschichte endgültig? Kann der Mensch auf die Verheißung rechnen auch in dem Sinne, daß, mag er auch noch so schuldig werden, doch Gott die Geschichte im ganzen zum guten Ziel führt? Nur bei Jeremias meine ich | die andere Möglichkeit berührt zu sehen, daß Gott auch alles aus- *289*
reißen kann, was er gepflanzt hat.[273] Die vorliegenden biblischen Texte aber sind beherrscht von der endgültigen Verheißung. Die Paradoxie bleibt: die Geschichte hängt ab von dem, was Menschen tun – aber diese Geschichte verwirklicht über sie hinweg die Verheißung Gottes.

(c) Gnostische Geschichtssicht: Die Chiffer wandelt sich grundsätzlich, wenn nicht der ewige unveränderliche Wille Gottes die Geschichte lenkt, sondern in Gott selbst, im Sein an sich die Geschichte gedacht wird, deren Ereignisse oder Entschlüsse in den Erscheinungen dieser Welt ihren Ausdruck, ihren Widerhall, ihre Folgen finden. Diese Geschichtsauffassung heißt nach einer ihrer bestimmten historischen Gestalten die gnostische.

Im Übersinnlich-leibhaftigen geschieht, was wir hinzunehmen haben. Von dort kommen die Forderungen, die Akte des Betrugs, des Eingriffes und des Sichentziehens, der Hilfe und der Vernichtung. Wir haben keine Möglichkeit, durch aktives Handeln zu widersprechen, haben keine eigene Freiheit. Nicht wir machen die Geschichte, haben daher keine eigentliche Mitverantwortung. Wir können vielleicht hören und ant-

worten durch Gehorsam oder Revolte. Kritische Fragen werden beantwortet dadurch, daß jene Geschichte des Übersinnlichen selber in sich die Gegensätze birgt der guten und der bösen Mächte. Dann bleibt uns, Partei zu ergreifen. Eine dramatische Welt in Mythen und in daraus erwachsenen begrifflichen Spekulationen und zugleich eine Verdrehtheit und Vergessenheit ergreift uns. Einmal großartig anmutende kosmische Vorstellungen, dann eine ungewöhnliche Häßlichkeit, oft etwas Subalternes in den öden Wiederholungen der Adepten, all dies irgendwo auch von Erfahrungen des Wahnsinns genährt, aber selber gar nicht wahnsinnig, zwingt und bestätigt uns in der eigenen häßlich-qualvollen Verfassung.

Solch gnostisches Ereignisdenken, für das das Transzendente (wenn man dies noch so nennen darf) selber zeitlich ist, geht in beiläufigen Chiffern bis in das moderne Denken: Gott hat sich für eine Zeit zurückgezogen (Strindberg), Gott ist tot (Nietzsche).[274]

(d) Rangordnung: Die Masse des Kosmos ist unvorstellbar groß gegenüber dem kleinen Sonnensystem, dieses gegenüber dem Stäubchen des Planeten Erde. Die bewohnbare Welt ist eine hauchdünne Oberfläche der Erdkugel. Die großen Kontinente werden die überlegenen Mächte gegenüber kleinen Ländern. Die an Zahl großen Völker
290 lassen die kleinen als winzig und daher unwichtig erscheinen. Die | politischen Großmächte saugen die kleinen in sich auf. Die Masse der Menschen ist überwältigend gegenüber dem Einzelnen.

Wir sind preisgegeben: den Kräften, die aus dem Kosmos oder Erdinnern her uns vernichten können, den Großmächten, den Menschenmassen.

Wo in der Geschichte das Quantitative maßgebend wird, nähert sie sich der Naturgeschichte. Eigentliche Geschichte hat das Übermächtige zum Moment, aber nicht als ihr Wesen. Denn die eigentliche Geschichte trifft Qualitatives, das in kleinsten Umfängen erwächst, geschaffen wird, zum Bewußtsein kommt. Zuweilen, selten erreicht es große Menschenmassen und prägt dann als ein Faktor auch die politischen Mächte. Es kann wirkungslos verschwinden und vergessen werden oder fortdauern im unbeachtet Kleinen, aus verborgener Überlieferung erwachsen in einzelnen Menschen oder unberechenbar neu wieder da sein, immer mit der großen Unsicherheit und Ungewißheit, ob ihm vergönnt ist, zu leben und zu wirken.

Juden und Griechen waren sehr kleine Völker. Aus kleinen Bereichen ging in Indien und China aus, was in Verwandlungen und Mißverständnissen zum Eigentum großer Kulturen wurde. Selbst Rom war ein kleiner Ursprung, von dem her ein Geist politischer Ordnung, des Wissens von Macht und Recht, die Mittelmeerwelt in ein Imperium verwandelte, wobei der Geist des Ursprungs schließlich verlorenging.

Aber worin liegt das Qualitative? Mancher Historiker hat es mit dem Erfolgreichen identifiziert. Er dient den siegenden Gewalten und dem Bestehenden, läßt das Gescheiterte unbeachtet, es sei denn als Folie für den siegreichen Prozeß und mit Ausnahme dessen, was vom Siegreichen später als Grund seiner selbst, in welchen Verkehrungen auch immer, angeeignet wird.

Anders die eigentliche Geschichte. Für sie liegt das Qualitative im Großen als solchem, mag es siegreich sein oder scheitern. Was aber Größe sei, das erkennt keine Wissenschaft. Es wird ursprünglich verstanden in Chiffern, durch Sagen, Mythen, Legenden. Wenn für uns heute die wissenschaftlich erforschte und erforschbare Realität für die Wahrhaftigkeit des Blicks unumgänglich ist, so bleibt doch das Große immer noch in Chiffern der Größe vor Augen. Es wird mit wissenschaftlichen Mitteln, aber nicht durch Wissenschaft gesehen.

Solange Historiker nur am Erfolg orientiert sind, treffen sie noch nicht das, was durch die Chiffern der Größe geschichtlich gesehen | wird: die Teilnahme der Erscheinungen an der Ewigkeit, ihr übergeschichtlicher Charakter. *291*

Das Große ist die Chiffer der geschichtlichen Immanenz. Es ist auch hier ein Kampf der Chiffern. Die Existenzen führen ihren Kampf in der Kommunikation durch Aufzeigen des Großen, wie und als was sie es sehen. Was groß ist, wird zugleich mit der Existenz der Sehenden offenbar.

Historische Forschung ist der neutrale Boden, auf dem man in bezug auf nachweisbare Realitäten einig werden kann. Nur ziellose historische Forschung kann ohne Anerkennung von Rangordnung Quisquilien nachgehen. Sogar dann findet eine ungewußte Orientierung an einem vielleicht subalternen Gedanken statt, der die Wichtigkeit des erforschten Gegenstandes meint.

Geschichtsauffassung, in geschichtlichen Darstellungen sich mitteilend, betritt das Feld, auf dem die nie endenden Kämpfe um das Ansichtigwerden der Größe, um Würde, um Adel, um Tiefe der Wahrheit, um Glauben stattfinden.

Der selber große Historiker erstrebt hier noch einmal eine andere Wahrheit als die ohne Zweifel gemeinsame wissenschaftliche Richtigkeit. Er möchte alle Weisen der Größe und der Auffassung von Größe verstehen. Die Geschichte ist ihm ebenso sehr Geschichte des schnell Vergänglichen, Scheiternden als nicht minder die des Dauernden, Sichbehauptenden, dessen, was sich in der Wahrheit stehend glaubt. Er möchte sich selber zum Kampffeld werden lassen, ohne in den Kampf einzutreten. Auch das vergessene Große, was immer es sei, will er sichtbar werden lassen. Er will weder der Partei der Siegreichen dienen noch der der Besiegten, nicht den Kirchen und nicht den Ketzern. Aber er macht die Erfahrung, daß das in Vollendung unmöglich ist, wenn auch Großartiges seit Thukydides hier und da erreicht wurde. Er sieht sich trotz allem im Kampf. Seine Selbstkritik wird ihn seiner Beschränkung bewußt werden lassen. Denn würde er jede Weise der Größe sehen, erhellen und zu absoluter Gerechtigkeit gelangen, wäre er über Menschenmaß hinausgewachsen.

Ohne Rangordnung ist keine geschichtliche Auffassung möglich. Ohne Chiffer der Größe keine Rangordnung, ohne Kampf der Chiffern keine wahre Chiffer.

(e) Zufall: Wir sehen in der Geschichte die ungeheure Macht des Zufalls, wenn wir die Ereignisse messen an den Entwürfen menschlichen Planens und an irgendeinem nachträglichen Entwurf ihres Sin|nes. Planen, selber immer nur innerhalb der Ge- *292*

schichte, ist in der Verwirklichung den Zufällen ausgesetzt. Jeder nachträgliche Sinnentwurf einer Gesamtgeschichte muß die Zufälle sehen, die in der Realität diesen Sinn stören oder fördern.

Wir sehen, daß Menschen die Zufälle zu nutzen wissen, die an anderen unbemerkt vorübergehen. Sie verwandeln den Zufall in Sinn. Nicht der Zufall, sondern dieser Sinn, der ihn ergreift, ist der Herr, aber nur für eine Weile in beschränktem Umfang, für den Betrachter erstaunlich.

Wir sehen Zufälle sich häufen, eine Ereignisfolge ermöglichen, die durch einen Sinn, sei er gut oder böse, so zusammenhängt, als ob sie von einer nicht mehr menschlichen Macht gewollt sei. Angesichts solcher Tatsächlichkeit wird die Chiffer eines Sinnes von Geschichte gesehen, den der Mensch nicht macht, sondern der mit ihm umspringt.

Wer von solchen Zufällen sich getragen fühlt, glaubt an seinen »Stern«, wer nicht, erspürt in ihnen die Merkzeichen des Weges zu seinem Untergang. Wer im Rückblick auf sein Leben die Zufälle in ihrem Sinn, den erst die Folgezeit offenbar werden ließ, zu sehen meint, spürt betroffen die Chiffer einer Führung, oder eines Kampfes von Mächten um ihn.

Wird die Geschichte als ein Gesamtsinn konzipiert, wie in der konkreten Durchführung am großartigsten von Hegel, dann hören Zufälle entweder auf, Zufälle zu sein, weil sie Faktoren des Sinnganzen werden, oder die Zufälle gelten im Sinn solcher Konzeption als das, was nicht zur Geschichte gehört, also unbeachtlich ist. Die Realität der Geschichte in ihrer Ausbreitung in Zeit und Raum vermag nur im Ganzen selber, nicht im Besonderen den Begriffen des Sinnganzen zu gehorchen. So wird bei Hegel die große Masse historischer Realität in der Tat als Zufall beiseite geworfen. Ganze Völker und die meisten Geschehnisse haben mit dem Sinn der Geschichte als der ewigen Gegenwart des Geistes nichts zu tun. Sie sind nur da, und sogar die Menschen, die Geschichte machen, leben, wenn sie ihr Werk getan haben, nur gleichgültig noch fort.[275]

Der Zufall, sei er als historisch entscheidend, sei er als historisch unwesentlich gesehen, wird immer zum Ansatz von Chiffern. Er wird als heilbringendes, mit meinem Willen im Bunde wirkendes Wesen zum Gegenstand, der die Einstimmung des eigenen Lebens und Wollens mit dem Gang der Dinge bezeugt. Er wird als die Inkarnation des Unsinns Gegenstand der Empörung.

293 | Das Kostbarste, dessen wir uns geschichtlich erinnern, ist am meisten dem Zufall preisgegeben. Die Spannung zwischen dem in der Geschichte sprechenden Ewigen und dem Zufall ist erschreckend. Während jenes überzeugend ergreift, scheint dieser alles in Frage zu stellen.

2. Eschatologie

Der Sinn des »Letzten« besagt real den Tod des Einzelnen und das Ende der besonderen Dinge. Als Chiffer spricht die Vorstellung vom »Ende der Welt« (dem Ende aller Dinge überhaupt) und die Vorstellung vom »Ende der Zeit«. Existentiell ist von der

Umkehr die Rede, durch die der Mensch aus einer Welt, die zu Ende geht, in eine neue tritt.

(a) Die empirische Realität: Sie ist das in Raum und Zeit durch reale, identisch kommunikable Erfahrung Gewisse, Mögliche, Wahrscheinliche.

So ist der Tod des Einzelnen für jeden das gewisse Ende. So haben Kulturen, Sprachen, Völker, Staaten ihr Ende. Das Ende von allem historisch Besonderen ist gewiß. Die Völker sterben, aber nicht die Bevölkerungen, die in neue Bildungen eingehen.

Das Ende der Geschichte als Übergang des Menschendaseins in einen Zustand bloßer Wiederholung, ähnlich dem Dasein der Tiere, aber geordnet, statt durch Instinkte, durch restlose Funktionalisierung des Menschen in dem alles in sich hineinziehenden technischen Apparat, ist eine beklemmende Vorstellung, deren Realisierung angesichts des Wesens des Menschen und wegen der Bedingungen dieses Funktionierens selber doch unmöglich scheint.

Das Ende des Lebens der Menschheit, aller Tiere und Pflanzen steht heute als reale Möglichkeit vor Augen, weil der Mensch die Macht gewonnen hat, dieses Ende selber herbeizuführen.

Das Ende des Planeten und damit auch allen Lebens auf ihm durch eine kosmische Katastrophe liegt als Möglichkeit sehr fern. Der Untergang des Kosmos liegt außerhalb unseres Horizonts.

(b) Die Chiffern vom Ende aller Dinge überhaupt: Sie sind etwa: Das Ende der ganzen Welt im Feuer (die Ekpyrosis der stoischen Philosophie) und dann die Neuentstehung einer anderen Welt; die Götterdämmerung in den nordischen Vorstellungen und dann das Werden einer anderen Welt und ihrer Götter. Ein Schatten fällt durch solche Chiffern auf unser gesamtes Dasein. Die Proportionen der Be|deutung der Dinge werden *294*
zurechtgerückt. Der Schatten zeigt nicht das Nichts; denn jenseits des totalen Untergangs liegt die Neuentstehung. Aber das Verhängnis wird sich wiederholen. Es sind große, geschichtlich mächtige Anschauungen. Die Welt, in der wir leben, ist und enthält ein Geheimnis, ein Nichtgewußtes und Nichtwißbares. Die Chiffern sprechen, als ob es offenbar geworden sei.

(c) Die Umkehr: Einen anderen Sinn hat die Eschatologie aus der Erfahrung der Umkehr des Einzelnen: er tritt aus der Bindung an die Zeitlichkeit in das Bewußtsein der Ewigkeit. Jederzeit ist das Ende und der Anfang, das Ende der zeitlichen Weltlichkeit und der Anfang zeitüberlegener Ewigkeit. In der Umkehr ist es als ob der Einzelne sich als Dasein gleichsam fallen ließe, um als Ewigkeit wiedergeboren zu werden. Was physisch als Tod das Ende ist, das ist ständig der Tod des bloßen Daseins als Quelle der Wiedergeburt des wahren Lebens. In diesem Sinne der Umkehr als eines ständigen Sterbens meint Plato, Philosophieren sei sterben lernen.[276]

In jedem Einzelnen ist die gegenwärtige Wende auch ein Ende. Das Eschaton ist nicht das Weltende, sondern das Ende des früheren Menschen, der wiedergeboren wird, seiner früheren Welt, da ihm eine neue geworden ist. Das Eschaton ist jeden Augenblick da.

(d) Die christliche Eschatologie: Eine Verflechtung fast aller Motive vollzieht sich im Glauben des Neuen Testaments. Der reale Weltuntergang steht diesem Glauben bevor. Es ist ein kosmisches Geschehen. Mit dem Untergang der Welt steht das Reich Gottes bevor, das in ersten Anzeichen schon da ist. Der Glaubende vollzieht die Umkehr (die metanoia), durch die er dem neuen Reiche schon angehört.

Das Bild des kosmischen Geschehens ist mit dem Heilsgeschehen und der Menschheitsgeschichte in eins gedacht. Christus ist die Weltwende. Der Weg geht von der Weltschöpfung zum Fall Adams und zur Befreiung durch Christus bis zum Weltende und Weltgericht. Diesem Bilde ist zugeordnet der Sinn des Opfertodes, der Auferstehung, des unbedingten Ethos, das ohne Rücksicht auf die in kurzer Frist ohnehin endende Welt das Leben der Ewigkeit schon jetzt vorwegnimmt als das Leben allein aus der Liebe mit allen in der Welt selbstzerstörerischen und für die Welt unverantwortlichen Konsequenzen. Man kann nicht ein Moment, etwa das kosmische, das heilsgeschichtliche, das ethische herausnehmen und für sich betonen, ohne das Ganze dieses Glaubens zu zerstören. Dieser Glaube war eine kurze Zeit in Menschen mächtig, bevor er sich schnell
295 verwandelte und in weltangepaß|ten, weltgestaltenden, welterobernden Impulsen seinen Ursprung zwar verlor, aber doch als bleibende Unruhe durch die Zeiten trug.

(e) Kritische Bemerkungen: Die Bilder eschatologischen Denkens sind Chiffern, also kein Wissen. Sie wurden dogmatisiert und dann im Vertrauen zur autoritativen Mitteilung zugleich gewußt und geglaubt. Während sie als Chiffern existentielle Möglichkeiten ansprechen, verderben sie unsere Freiheit, wenn sie zu leibhaftigen Realitäten sich verkehren.

Vor dem Ende zu stehen, erweckt die Existenz. Die real begründeten Endvorstellungen unserer Tage bringen den Menschen in eine neue Grenzsituation, auf die er durch seine Existenz antworten wird. Andernfalls geht er zu Grunde.

Aber wir können ausweichen durch Verschleierung des Endes. Wir werden dann nicht erweckt und verfallen an den Gang der Dinge.

Oder wir werden nicht als mögliche Existenz, sondern nur zur Daseinsangst erweckt und möchten bloß gesichert werden, was in dem Falle der Atombomben auf diesem Wege unmöglich ist.

Erst wenn die bestimmte reale Endvorstellung Moment der Chiffer des Endes wird, erwacht die Existenz selbst. Dann entsprechen sich Endvorstellung und innere Umkehr. In der Umkehr werde ich mir geschenkt, gleichsam ein anderer in meiner Freiheit.

Die Umkehr wird christlich objektiviert zur Gnade, die mir in dem universalen geschichtlichen Heilsprozeß gegeben wird. Die Frage ist heute, ob das Sichgeschenktwerden einer bestimmten Chiffer oder gar eines leibhaftig zum Menschen gewordenen Gottes bedürfe, oder ob im Raum schwebender Chiffern die Umkehr erst in ganzer Freiheit und Verläßlichkeit erfolge.

Zwei Jahrtausende Christentum und eine noch längere Zeit der Philosophie haben die Umkehr nur in vereinzelten Menschen wirksam werden lassen. Ob die Menschen

in der Breite von der eschatologischen Chiffer ergriffen werden können mit einem Wandel der biblischen Religion? Oder ist, auf das Ganze der Geschichte gesehen, die Umkehr, zwar Quelle allen hohen Menschseins, doch für den Gang der Dinge am Ende vergeblich? Keine garantierende Verheißung kann uns Gewißheit verschaffen. Der bloße Verstand bringt uns durch Beobachtung und Wahrscheinlichkeitsdenken in Verzweiflung. Und doch können und brauchen wir ihm uns nicht zu unterwerfen, wenn wir auch die durch ihn aufgewiesene Wahrscheinlichkeit keinen Augenblick vergessen dürfen.

| 3. Geschichte als ewige Gegenwart *296*

Die Geschichte wurde gedacht entweder als einmaliger, unwiederholbarer Gang durch die Zeit oder als Wiederkehr des Gleichen.

Der einmalige Gang: Für immer versinkt, was geschehen ist, in die Vergangenheit; nur in Bruchstücken wird es für eine Weile erinnert. Die Gegenwart ist nur jetzt, durch nichts ersetzbar, wird ergriffen oder versäumt. Die Zukunft ist ein Raum unübersehbarer Möglichkeiten.

Das Gewesene und das Noch-nicht sind nicht eigentlich. Das Gegenwärtige ist selber nicht eigentlich Gegenwart, sondern der stets nur verschwindende Moment der sinnlichen Leibhaftigkeit.

In diesem Ganzen aber erfolgen die unvoraussehbaren Entscheidungen des Menschen und die Sprünge seines Erfahrens im Anschauen, Denken, Glauben. Das bloße Dasein erscheint dem Menschen als zu gutem Teil nichtig, aber in diesem nichtigen Dasein erfährt er durch sein Tun selber das, wovon her erst ihm jene Nichtigkeit bewußt wird.

Der verschwindende Moment im Fließen der Zeit wird übergriffen von dem Augenblick, in dem ein Ewiges offenbar wird. Das geschieht in dem, was wir existentiell nennen, so in der Umkehr, so im Entschluß, so in der Wiederholung der einen ursprünglichen Liebe.

Diese existentielle Erfahrung reflektiert sich in der Chiffer: Geschichtlich erscheint, was ewig ist. Diese Chiffer, dann vom Ganzen der Geschichte sprechend, lautet: Der schicksalsvolle Entscheidungsgang und die ewige Gegenwart sind eines.

Die Wiederkehr des Gleichen: Alles geschieht in unendlichen Kreisen noch einmal. Das verschwindende Jetzt ist ewig, weil es unendliche Male war und sein wird.

Beide Chiffern machen die Ewigkeit im Verschwindenden gewiß. Auch der Entscheidungscharakter des Augenblicks ist beiden gemeinsam: denn die Entscheidung mit dem Bewußtsein: was du jetzt tust, mußt du ewig noch einmal tun, ist selber aufgenommen in die ewige Wiederkehr. Doch sprechen beide Chiffern auf verschiedene, ja entgegengesetzte Weise: der einmalige Gang ist unmittelbar in der Ewigkeit zu Hause, die ewige Wiederkehr erst mittelbar durch eine Kreisvorstellung der Zeit, die durch den Kreis selber die Ewigkeit gewinnt. Der einmalige Gang ragt nur durch die

Höhe des Existierens, nicht schon durch das Dasein als solches in die Ewigkeit hinein; die Wiederkehr läßt alles auf die gleiche Ebene des Noch-einmal-Geschehens zusammensinken.

297 | In beiden Chiffern fällt die Frage nach Anfang und Ende hinweg, ohne weiteres bei der ewigen Wiederkehr, in der jeder Augenblick Ende und Anfang zugleich ist. Bei dem einmaligen Gang ist zwar Anfang und Ende, wenn die Chiffer von der zeitlich bestimmten Schöpfung und dem zeitlich bestimmten Weltende hinzukommt. Wohl aber sind Anfang und Ende hinfällig in Vorstellungen, die zugleich spekulativ und anschaulich, wie in Hegels Philosophie, alles Sein als Kreis von Kreisen vor Augen bringen, worin auch die Zeit und die Geschichte vorkommen. Die zeitliche Geschichte ist dann als die Totalität des ewigen Jetzt mit dem einen, einmaligen Geschehen zeitlos, nicht ewige Wiederkehr des Gleichen. Alles ist aufgenommen in das übergreifende Ganze des durch spekulative Dialektik erfaßten Seins.

4. Was gelten uns die Chiffern der Geschichte?

Soweit wir real planen, ist der Erfolg des Planens gebunden an das Wissen von den gegenwärtigen Realitäten. Hier gibt reales Geschichtswissen die Fundierung der Wissenschaft von Politik und Gesellschaft.

Solange wir in dieser Verfassung bleiben, ist unsere Lage: In einer Welt ohne Endziel und ohne Verheißungen ergreifen wir Zwecke, behaupten uns innerhalb der Vorstellungen, die wir uns von unserer Aufgabe, unserem Ziel, unserem Glück, unserem Heil machen, in immer beschränkten Horizonten, stets auch im Irrtum über Realitäten, durch Zufälle gelenkt. Wir lassen uns beherrschen von der mit allen Mitteln aus kalten Interessen oder aus der Selbstgewißheit der eigenen Macht und Berufung organisierten Propaganda. Wir wissen gar nicht, was wir eigentlich wollen. Die Geschichte ist uns ein tumultuarischer Ablauf, vielleicht wie die Erscheinungen des Wetters oder der Hasardspiele in gewissen Regelmäßigkeiten zu erkennen, aber im Konkreten unberechenbar.

Wollen wir wissen, was wir tun, wozu und wofür wir leben und handeln, dann verhalten wir uns zum Geschichtsverlauf nicht nur durch Wissen. Was in dem eben geschilderten Zustand des tumultuarisehen Ablaufs die verhängnisvolle Unklarheit in den Vorstellungen von Glück und Heil, in dem Endziel in allen vorläufigen Zielen, durchaus kein Wissen, sondern undurchschaute Illusion war, das wird hell in dem Bewußtsein der Chiffern, in denen wir uns unseres eigentlichen Willens bewußt werden. Prüfen wir unter diesem Gesichtspunkt unsere Darstellung:

298 | (a) Fortschritt, Entwicklung, ewige Wiederkehr bringen die Ruhe einer bloßen Wissensverfassung (sie ist ohne freie Entscheidung der Lebenspraxis jedermann zugänglich). Die Vorsehung Gottes als Lenkung der Geschichte bringt in die Ruhe der Verbundenheit mit Gott (sie beruht auf dem Gott genugtuenden Leben des freien Entschlusses). Die übersinnliche Geschichte, von deren Ereignissen wir ganz und gar ab-

hängig sind, bringt in die Gewißheit mit ständiger Angst (sie beruht auf Hochmut überlegenen, aus der Menge heraushebenden Wissens).

(b) Unsere eigene Vergangenheit, das Geschichtliche, das unsere Gegenwart und unser Wollen bestimmt, ist zwar als einst gewesene Realität endgültig, aber für unsere Aneignung keineswegs endgültig. Das heißt: es bestimmt das, was wir tun dadurch, wie wir es auffassen, beurteilen, zum Vorbild und Anspruch erheben oder zum Gegenbild und als verwerflich erniedrigen. Nichts kann sich allein dadurch, daß es Realität ist, rechtfertigen. Zwar nicht die gewesene Realität, aber ihre Wirkung kann verändert und sie insoweit gleichsam rückgängig gemacht werden. Wir brauchen in dem, was wir sein können, keine endgültige Entscheidung als solche anzuerkennen. Sie bedarf vielmehr neuer ursprünglicher Anerkennung und ist unserer möglichen Verwerfung ausgesetzt. Der Kampf der Ahnen geht in uns fort. Das Siegreiche braucht nicht für immer siegreich zu sein. Es fragt sich vielmehr in den neuen Generationen: worauf in der Geschichte wir uns stützen, welche Menschen wir als Ahnen anerkennen wollen. Der Geist, der durchschaut wird, kann dadurch für uns vernichtet werden. Dann hört seine Wirkungskraft für die Durchschauenden auf.

Die Kritik der Geschichtswissenschaft stellt die Tatsachen fest. Sie läßt die Vieldeutigkeit unangetastet. Der wissenschaftliche Historiker steht, soweit er seine Erkenntnisse mitteilt, nicht im Kampf der Parteien. Im idealen Fall würde der Leser nicht merken, was der Forscher bewundert oder verabscheut, liebt oder haßt.

Nicht wissenschaftlich, aber existentiell entscheidend ist die kritische Beurteilung. Erst diese macht, unter Anerkennung des wissenschaftlich Richtigen, die Geschichte zum Faktor gegenwärtigen Lebens. Diese Beurteilung bedient sich auch der wissenschaftlichen Mittel. Denn ohne diese Mittel des Verstehens und der Erkenntnis der Tatsachen ist eine allgemeine und abstrakte Bejahung oder Verneinung ebenso billig wie blind. Erst im vollen Dabeisein beim Tatsächlichen und bei allen Möglichkeiten seiner Auffassung wird die kritische Be|urteilung gegründet. Sie erfährt, daß solche Be- *299*
urteilung nicht nach einem einzigen Maßstab vollzogen wird. Ihre eigene Beurteilung ist nicht allgemeingültig, bedeutet aber für den Existierenden erst den Ernst des Umgangs mit der Geschichte.

Der Kampf dieser Maßstäbe ist der je gegenwärtige Kampf der Geister. Durch die Völker wird in ihren Krisen die Geschichte gleichsam umgeschrieben. Das geschah bisher fast immer zugleich mit Täuschungen über Tatsächlichkeiten. Tendenzen verschleierten das wissenschaftlich Mögliche. Sie begruben das Wesentliche in dem Wust belangloser Tatsachen. Die Beurteilung aber kann mit Bewahrung aller wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit als ein selber geschichtlich schaffender Akt stattfinden, der das ergreift, was diesen Menschen das Leben des Lebens wert, was ihnen Menschenwürde und Adel, was ihnen Chance für das ihnen Beste in der realen Situation ist. Was wir wollen, sehen wir im Spiegel der Geschichte. Durch sie werden wir klar über uns selbst. Der nicht aufhörende Kampf der Maßstäbe aber soll selber ein kommunikativer wer-

den. Durch ihn kommen wir erst zur vollen Klarheit. Wir lernen mit dem Auge des Gegners zu blicken. Die eigene Erweiterung erzeugt Einmütigkeit oder treibt das unvereinbar Scheinende zur höchsten Anstrengung im Hervorbringen der ursprünglichen großen Anschauungen, die sich den Geistern einprägen wollen.

(c) In diesen Kämpfen werden die Horizonte durch die Chiffern ermöglicht. Sie orientieren über die möglichen Blickrichtungen. Sie sind das Licht, das den Raum des historischen Nichtwissens erhellt. Selber vieldeutig steigern sie, ohne neues Wissen, durch allgemeingültige Einsicht das fragende Bewußtsein. Sie erzeugen den Schwung in der eigenen Lebensaufgabe schon allein dadurch, daß ein Bewußtsein von unserer Geschichte im ganzen überhaupt gesucht wird. Wir bleiben nicht hängen in der Verfassung realen Wissens, dem die Geschichte ein im ganzen sinnloses Taumeln durch die Zeiten bleiben muß, eine endlose Mannigfaltigkeit ohne Einheit. Das geschichtliche Wissen wird vielmehr umgriffen durch einen Ernst, der sich entscheidend kundgibt in Urteil, Handeln, Lebenspraxis. Dies geschieht in dem Raum, der seine Helle durch den Glanz der Chiffern hat.

300 | *C. Die Chiffer des Logos des Seins*

(1) In der Welt zeigen sich Dinge nicht nur in ständig bewegter Verwirrung, sondern auch als erkennbar. Der Mensch findet Ordnungen in allem, was ist, im Kosmos, in Staat und Gesellschaft, in sich selbst. Soweit ist für ihn nicht Chaos, sondern Logos.

In der Logik wird das Denken seiner selbst und des Gedachten bewußt. Es erkennt, was es tut. In Aussagen trifft es die Dinge. Wenn es die Formen der Aussage mit den Formen der Dinge gleichsetzt, nennt es diese Formen Kategorien. Hier öffnet sich ein Raum, der in Logik und Kategorienlehre erkannt wird. Es ist die Immanenz unseres Denkens.

Die Klärungen der Logik und Kategorienlehre werden erst spät zu einem planmäßig fortschreitenden wissenschaftlichen Tun in der Reflexion. Ursprünglich aber und bis heute haben sie ihre Gewalt in einer Überzeugung: der Logos durchdringt und beherrscht die Welt – das Sein ist der Logos – mit dem Erkennen des Logos ist der Grund und das Wesen aller Dinge im ganzen erkannt. Der Logos des Ganzen, die objektive Vernunft, ist eine der großen Chiffern der Immanenz.

(2) Menschen haben von Anfang an auch eine Ordnung der Dinge im ganzen gedacht. In einigen großen, von einander wesentlich verschiedenen Gestalten haben sie als unbefragte Selbstverständlichkeiten durch Jahrtausende große Völker beherrscht. Zum Beispiel:

Der chinesische »Universismus« war das Wissen des Einsseins mit der Grundordnung, dem Tao, das Wissen von den Gegensätzen und von den Sympathien aller Dinge, von den Gleichnissen der einen für die anderen, das Wissen von dieser ewigen Ordnung, die sich aus jeder Störung wiederherstellt, der nichts etwas anhaben kann, der zu folgen das Glück und die Ruhe des Menschen ist.

Die indische Seinserfahrung ist gegründet in der Vorstellung von den endlosen Wiedergeburten der Seelen im Kreis des unerbittlich geschehenden Samsara. In jeder ihrer Wiedergeburten ist die Seele belastet vom Karma aus den guten und bösen Taten ihrer früheren Existenzen. Sie muß je nach Qualität ihres Karma wandern durch viele Gestalten von niedersten Tieren bis zu Göttern, nirgends Ruhe findend, als nur im Hinausschreiten aus diesem Kreisen überhaupt in das Nirwana. Innerhalb des Rades der Wiedergeburten ist das Denken die Weise des Wissens, das vielmehr Wahrheit und Wirklichkeit verschleiert, also ein schlechtes, sich selber nicht durchschauendes Nichtwissen ist. Es kann nur durch ein anderes Denken, in den Bewußtseinsverwandlungen der Meditation, durchbrochen werden zum eigentlichen Wissen, mit dem die Seele den Weg der Erlösung beschreitet.

| (3) Sein und Welt als Logos, den das Abendland gedacht hat, werden durch den Ver- *301*
gleich mit jenen asiatischen Analogien (die ihre andere Großartigkeit besitzen) in ihrer Einzigkeit erst recht deutlich. Die Erkenntnis des Logos des Seins heißt Ontologie (das Wort wurde erst spät gebraucht: von Clauberg 1656).[277] In gedachten Seinsbildern hatte der Logos des Seins seine Höhepunkte in Aristoteles, in der Stoa, in Thomas, Leibniz, Hegel. Alles, was ist, hat seinen Ort in dem umfassenden Ganzen. Es ist geordnet in Stufen oder Kreisen. Es gibt überall die Rangordnungen des Seienden und der Werte. Selbst Gott hat seinen Ort.

Diese Gestalten des Totalwissens haben gemeinsam, daß sie dem Sein, dem Dasein, meinem Dasein in der Welt einen Sinn geben, den je einen großen allumfassenden Sinn, in dem alles geborgen ist oder doch den Weg zum Heil finden kann. Aber diese abendländischen Ontologien sind nach ihrem je besonderen Sinn und nach ihren Methoden außerordentlich verschieden.

Aristoteles und Hegel haben gemeinsam, daß das Denken (der nous, der logos) selber schon die Transzendenz ist. Deren Immanenz und Transzendenz sind nicht unterschieden. Das reine Denken ist die Transzendenz. Die Transzendenz hat zwar als Gott ihren Ort, aber sie ist nicht mehr Transzendenz. Denn mit dem Denken und durch es bin ich bei ihr, ihr ähnlich, ihr Abglanz, sie selber. Die großartig reiche Ordnung löst jedes Geheimnis auf. Es gibt keine Verborgenheit mehr. Die Wahrheit und Wirklichkeit selber haben sich enthüllt.

Bei Aristoteles herrscht der rationale Bau in Stufen, das Hinausschreiten von einer Stufe zur andern bis zu Gott, dem unbewegten Beweger. Bei Hegel herrscht die dialektische Form in Kreisen, die Bewegung von Kreis zu Kreis bis zu dem einen alles in sich schließenden Kreis. Bei Aristoteles gibt es nicht die Ordnung des Ganzen in dem Bau eines Systems, das als Werk uns vor Augen stände, sondern die »Erörterung« aller Dinge, wie sie sich zeigen, was sie sind, und wohin sie gehören in Stufenbauten. Bei Hegel ist das philosophische Werk im ganzen zugleich der Bau des einen Systems, aber im Besonderen vollzieht Hegel die verstehenden, in die Tiefe hinter die Erscheinungen dringenden, die Einheit des Inneren und Äußeren in jeder Gestalt herausholenden dialektischen Bewegungen.

Thomas verbindet rationale Verstandesphilosophie aristotelischer Herkunft mit aufs höchste gesteigerter Transzendenz. Hegels dialektische Durchdringung aller Dinge läßt die Transzendenz verschwinden.

302 | Aristoteles und Thomas haben durch die katholische Kirche ihren größten Einfluß; ihr Werk ist als philosophia perennis deklariert. Hegel hat nicht die entsprechende, sondern nur eine teilweise und schnell vorübergehende Wirkung in der protestantischen Theologie gehabt. Leibniz' großes Ordnungsbild blieb als Ganzes vereinzelt.

(4) In der Immanenz stellt der Blick auf die Dinge durch Schau ihres Wesens objektiv fest, was ist und wie es ist und in welchen Ordnungen es gebunden ist.

Dabei wird die Voraussetzung gemacht, daß durch Verfahren, die auf mannigfache Weise angegeben werden, »Sachverhalte« zu finden sind, die allgemeingültig bestehen. Die Arbeit daran beansprucht, wissenschaftlich zwingende Ergebnisse zu haben. Die Struktur der Seinsbereiche, ihr Wesen enthülle sich und werde im Begriff gefaßt. Es gebe eine Wissenschaft der Seinsordnung, die wissenschaftliche Philosophie, nach der Seite des Seins Ontologie, nach der Seite ihres Gutseins Axiologie genannt.

Was ich »Voraussetzung« nannte, gehört aber zugleich zum Inhalt dieser Wissenschaft. Denn die Voraussetzung ist nicht als Annahme gemeint, mit der man es versucht, sondern sie selber wird als Wahrheit »gesehen«. Nur wenn dies zugleich Vorausgesetzte und Gesehene den Blick führt, zeigt sich das Seiende (die Onta) und dessen Ordnung. In je einem Kreis solchen Sehens zeigen sich die zu ihm gehörenden Evidenzen. Aber die Wahrheit des Kreises selber muß von einem anderen Kriterium bestimmt werden: dem der philosophischen, nicht wissenschaftlichen Bedeutung der Kreise selber. Sie können arm, dürftig, leer, sie können gewichtig, reich, erregend sein. Das ist nicht literarisch gemeint, sondern als Bezug auf das wesentliche, eigentlich philosophische, das heißt existentielle Interesse.

Wenn diese »Wissenschaft« nicht in der endlosen Zerstreutheit von Beschreibungen des Gesehenen sich verlieren, sondern zur Einheit einer Wissenschaft gelangen soll, bedarf es einer weiteren Voraussetzung: daß die systematische Einheit der Sachverhalte auf einem einzigen Ursprung beruhe. Diese Einheit muß wiederum gesehen werden. Der größte Kreis schließt sich oder der erste und höchste und unüberschreitbare Ursprung ist erreicht.

Dann führt die Ontologie, die die Ordnung des Seins erblickt, zeigt und darstellt, zu einem System des Seins. Dieses ist der Meinung nach in einer zwingend allgemeingültigen Wissenschaft zu verwirklichen, aber in der Tat nie verwirklicht.

303 | Es gibt mehrere Ontologien. Sie sind wandelbar. Sie scheinen sich gegenseitig auszuschließen und auch zu kombinieren. Einen gemeinsamen Boden haben sie allein dadurch, daß sie von der Möglichkeit des Erkennens des Denkens und Seins im ganzen überzeugt sind. Sie glauben an ein »System des Seins«, gleichsam einen Organismus des Seins, den es, wie sich erwiesen hat, für menschliches Denken nicht gibt. Der gemeinsame Boden selber ist brüchig oder nichtexistent.

Trotzdem bleiben die Ontologien als Chiffern in ihrer Vielfachheit gewichtig. In ihren großen Gestalten stehen sie mit ihrem Anspruch vor uns. Miteinander stehen sie im Kampf wegen ihrer existentiellen Bedeutung. Die rationalen Bewegungen in ihnen sprechen uns an in dem Maße als solche existentiellen Motive fühlbar werden.

(5) Das Anliegen einer »wissenschaftlichen Philosophie« ist in unserem Zeitalter von Husserl als die Rückkehr »zu den Sachen selbst«, zur ursprünglichen Anschauung und zu den aus ihr zu gewinnenden Wesenseinsichten gefordert.[278] In seiner Nachfolge ist eine den Gegenständen nach sehr mannigfaltige Literatur entstanden.

Der Ruf: zurück zu den Sachen selbst! wurde zu dem Ruf: zurück zu den Ursprüngen! Dieser Ruf konnte beschwingen. Aber er war von philosophisch verhängnisvoller Doppeldeutigkeit. Als Forderung ursprünglichen Zusehens und Vergegenwärtigens ist er gut für alle Wissenschaften und auch für die Philosophie. Er befreit zur Unbefangenheit, zum Absehen von Vorurteilen, das heißt von unbedachten Selbstverständlichkeiten. Aber philosophisch wird der Ruf erst, wenn die Ursprünge der Existenz und der für Existenz wirksamen Chiffern gemeint sind. Hier sollen Ursprünge zur Sprache kommen, nicht gesehen und betrachtet werden. Hier soll nicht nur ein Wissen der Kontemplation vollzogen, sondern klarwerden, worin ich durch Kommunikation ich selbst werde. Das geschieht im Medium des Denkens indirekt durch Beschwörung und Anruf.

Die Betrachtung hat ihr unpersönliches Kriterium im Sehen dessen, was als solches noch gleichgültig ist und erst durch das mit ihm vollzogene innere Handeln philosophisches Gewicht erhält. Im beschwörenden Erhellen dagegen wird der Raum offen, in dem Selbst dem Selbst begegnet, umgriffen von den Chiffern der Transzendenz.

Die Einheit wird in keinem Zusehen, keinem Bilde offenbar, sondern nur durch die Verwirklichung im immer noch offenen Ganzen eines Denkens und Lebens.

Der Ruf konnte zum Ende der Philosophie in einem Betrieb von | »Philosophie als *304*
reiner Wissenschaft« führen. Er konnte die Philosophie selber neu als Wiederholung beginnen lassen in der Fühlung mit den ewigen Ursprüngen, die in der dreitausendjährigen Geschichte der Philosophie auf so vielfache Weise Sprache gefunden haben.

(6) Erkenntnis reicht soweit als Ordnung in der Welt ist. Nur soweit die Dinge dem Erkennen entgegenkommen, ist Ordnung feststellbar. Im Erkennen liegt der Optimismus: je weiter es fortschreitet, desto reicher und klarer und einfacher die Ordnung.

Ordnung finden zu können, ist die Voraussetzung des Erkennens, welche sich bei jeder faktischen Erkenntnis bestätigt. Aber die Voraussetzung zum Ergebnis des Erkennens zu machen in der These: alle Dinge sind geordnet und daher erkennbar, das ist selber keine zwingende Erkenntnis. Es bleibt die Frage: ist am Ende das Chaos, das solche Ordnungen trägt, wie ein Vulkan die fruchtbarsten Felder?

Die Aufmerksamkeit des Denkens kann dies andere, das Chaos sehen: Vor allem die Welt des Menschen, dann des Lebens überhaupt, schließlich vielleicht das Anorganische ist nicht vernünftig im logischen Sinne. Vernunft kommt in ihnen vor. Die Frage

hört nicht auf: Ist viel oder wenig Vernunft in der Welt? Vernunft scheint überall an die Grenze zu stoßen, an der sie ohnmächtig ist. In Hegels Ausdruck: die Realität gehorcht nicht dem Begriff, was für Hegel erstaunlicherweise das Umgekehrte bedeutet: die Realität, die dem Logos nicht gehorcht, ist nichts wert und keine Wirklichkeit. Wirklichkeit und Macht ist nur, was dem Begriffe gehorcht.[279]

Aber gewiß ist, daß wir, wenn wir von Vernunft reden, aus eigener Erfahrung von ihr reden. Vernunft begegnet mir, sie wirkt in mir selber, es gibt sie, daran ist nicht zu zweifeln.

Die Vernunft, die wir als das Band alles Umgreifenden erörterten, begegnet allein im Menschen. Wo diese ist, da steht in ihr immer ein Mensch, der er selbst ist. Daß überhaupt Vernunft sich begegnet, ist die große Garantie, die uns beschwingt, zu leben unter dem hohen Anspruch, in der großen Hoffnung, in der Gewißheit, für sie wirken zu sollen.

Aus allen Weisen der Vernunft, im Naturgeschehen, im lebendigen Dasein, im menschlichen Existieren, auf die Vernunft im ganzen zu schließen, ist ein falscher Schluß. Die Vernunft des Ganzen für selbstverständlich zu halten und sie zu entwerfen – von Aristoteles bis Hegel –, war eine große, an Denkenergie unüberbotene, bewunderungswürdige Leistung. Aber diese Versuche sind in mehrfacher Ge|stalt da; sie *305*
widersprechen einander; sie alle stoßen auf Tatsachen, an denen sie scheitern. Sie haben sich, trotz ihrer großen Fruchtbarkeit im besonderen Sehen, wissenschaftlich im ganzen als Täuschung erwiesen.

Das Totalwissen ist durch die Wissenschaften zerschlagen. Die philosophischen Systeme der Vergangenheit wollten jedoch ein Totalwissen mitteilen. Doch sie waren nicht nur auf einem Irrweg. Sie waren auch keineswegs Begriffsdichtungen. In ihnen liegt die Wahrheit von Chiffern des Erkennens, die nicht unter der Frage nach der Richtigkeit ihrer realen Erkenntnis, sondern unter der Frage nach ihrer Bedeutung für Existenz stehen. Als Täuschung oder als unverbindliche Schöpfung hätten sie gar nicht jene bezwingende Macht haben können, die sie einst als absolute Wahrheit besaßen und heute als Sprache der Chiffern besitzen können.

In der Spannung von Ordnung und Chaos, von Vernunft und Vernunftwidrigkeit versagen alle Chiffern der vernünftigen Immanenz. Ordnung ist nicht nur Ordnung, sondern Ordnung des nie völlig Geordneten. Wir müssen auf Grund unserer existentiellen Erfahrung jede Ontologie als Wissen vom Ganzen durchbrechen. Wohin?

Die erste Antwort ist: Wir gelangen in das Reich der kämpfenden Chiffern, wo jene Gebilde, soweit sie ursprünglichen Gehalt hatten, ihren unersetzlichen Ort, wenn auch unter Verwandlung ihres Sinns, bewahren. Als Chiffern haben sie mit ihrer früheren Absolutheit die Kraft verloren, unser Seinsbewußtsein gleichsam leibhaftig zu bezwingen und damit zu beschränken. Aber sie haben ihre Sprache nicht eingebüßt. Sie sind als Ort auf dem Wege, zur orientierenden Erfahrung ihrer konkreten Anschauung, unumgänglich. Wir sehen und hören sie, um sie aufzunehmen und dann zu überschreiten. Aber

sie können nicht überschritten werden, wenn sie nicht selber zunächst für uns gegenwärtig sind. Der Logos wird nicht preisgegeben, sondern begrenzt in seinem Seinsbereich. Die Ontologien sind nicht erledigte Irrtümer, sondern Lichter auf unserem Weg. Kennen wir sie nicht und können wir nicht mit ihnen umgehen, dann verfallen wir ungewußt an irgendwelche ihrer dogmatischen Gestalten. Der Logos als Chiffer der Immanenz wird nicht verworfen, aber in den Schatten eines Mächtigeren gerückt.

Der große Ernst der Existenz, der sich nicht dem Chaos und nicht der Ordnung überliefert, von dem her der Ernst im ordnenden Tun, im Logos, im Ethos, in der Politik, im Recht seinen Ursprung hat, | ohne sich selbst in diesen Erscheinungen genü- *306*
gend zu verstehen, lenkt hin zur Transzendenz.

Diese Wirkungen aus existentiellen Motiven haben eine zweite Antwort für unser orientierendes Philosophieren zur Folge. Wir durchbrechen die Ontologien und die ontologische Denkungsart zu einem Grundwissen hin. Das ist der Schritt von der Ontologie zur Periechontologie (vgl. dazu den dritten Teil dieses Buches über die Erhellung des Umgreifenden).

(7) »Grundwissen« ist der Name für eine allbegründende philosophische Bemühung, seitdem Aristoteles von »erster Philosophie« (prote philosophia)[280] sprach (die später den vieldeutigen Namen Metaphysik erhielt). In neuerer Zeit ist viel von Grundwissenschaft, Grundlagenwissenschaft, Fundamentalontologie gesprochen worden. Die Situation bleibt, welche Gestalt auch die Stellung der Aufgabe und die Methode der Antwort annehmen.

Grundwissen hat einen zweifachen Sinn. Erstens ist gemeint das Grundwissen in der Mannigfaltigkeit der Seinsentwürfe, der Ontologien und Weltbilder, die heute zu den großen Chiffern gehören. Zweitens ist ein viel bescheideneres, von uns gesuchtes Grundwissen gemeint, das auf dem Boden der gesamten Überlieferung steht. Es erkennt keinen Gegenstand, sondern erhellt ohne Abschluß die Räume, Ursprünge, Möglichkeiten, innerhalb derer das andere Grundwissen in Chiffern stattfindet. Wir unterscheiden Grundwissen als Ontologie von dem Grundwissen als Periechontologie.

Das ontologische Totalwissen von dem, was ist, verwandelt sich in das bescheidene Grundwissen von dem, worin wir uns finden. Das sich abschließende Totalwissen wird zu einer beweglich bleibenden unabschließbaren Vergewisserung. Das Fundamentalwissen wird zum orientierenden Wissen.

Dieses periechontologische Grundwissen weiß sich selber als den von ihm bis dahin erreichten weitesten Horizont in bezug auf die Form der Erfahrbarkeiten, Denkbarkeiten, Vollzüge. Es erhebt nicht den Anspruch auf inhaltliches Totalwissen. Es fixiert sich nicht selber, sondern hält sich offen. Es meint nicht in der Mitte des Seins zu stehen, sondern in der Mitte, in der wir uns finden. Es steht nicht auf einem absoluten Standpunkt außerhalb, sondern weitet sich aus von dem Innen des Umgreifenden.

Ein Grundwissen ist unumgänglich. Wenn man es meidet, stellt es sich trotzdem, nur unklar, wechselnd und zufällig, im Bewußtsein her.

307 | Es ist die philosophische Entscheidung meiner inneren Verfassung, ob ich ein Grundwissen, das in der Tat eine Chiffer ist, zum bestimmenden, einzig beherrschenden in mir werden lasse, oder ob ich einem Grundwissen des Sichfindens im Umgreifenden den Vorrang gebe. Dann lebe ich in dem unendlichen Raum, in dem Chiffern ihren jeweiligen, aber keinen absoluten Sinn haben.

Dieses Grundwissen als Rahmen ist selber nicht endgültig. In ihm liegt ein Moment des Fortschritts in der Philosophie. Es ist nicht der Fortschritt der Wissenschaften, aber der Fortschritt, der darin liegt, daß den späteren Denker die Gedanken der früheren Denker ansprechen. Er verfügt nicht über sie, wie die fortgeschrittene Wissenschaft über die früher erworbenen Erkenntnisse, aber er kann sich erwecken, in Frage stellen, führen lassen von etwas, das er nicht etwa überwunden hat. Er fühlt sich vielmehr damit aufgenommen in den Chor der Zeitgenossen, durch die das Leben der Philosophie sich verwirklicht. Niemals dürften wir behaupten, wir könnten, was geschichtlich als Denken da war, aufnehmen, und damit in den Besitz des Ganzen, so Gewordenen gelangen. Das vermag die Wissenschaft mit der Geschichte ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse, nicht die Philosophie mit ihrer Überlieferung zu tun. Was wir hören und aneignen oder nicht hören und vergessen, das ist jederzeit unsere Verantwortung. Ihr tun wir nicht allein durch Arbeit unseres Verstandes genug, sondern erst mit unserem Wesen und unserer Lebenswirklichkeit, die uns die Aneignung ermöglicht oder durch sie erzeugt wird.

Im Grundwissen des Umgreifenden bewegen wir uns an der Grenze, an der im Philosophieren selber etwas dem Fortschritt der Wissenschaften Analoges eintritt: als ob wir, wenn auch nur der Form der Möglichkeiten nach, jeweils gleichsam die Summe ziehen, nicht Inhalte sammelnd, nicht eklektisch, nicht die Masse des Gedachten einsetzend in ein nun erreichtes System des philosophischen Wissens, wohl aber im Sinne einer Bewußtheit, die späteren Generationen im Umgang mit den älteren möglich wird dadurch, daß ihnen eine einzige Zeitgenossenschaft entsteht.

(8) Das Grundwissen des Umgreifenden ist keine Chiffer. Denn das Grundwissen dessen, in dem wir uns finden, ist das nie vollendete, vielmehr in der Bewegung bleibende Bewußtsein, das im Denken uns die jeweils mögliche Freiheit gibt. Darin liegt die Schwäche und die Stärke dieses Grundwissens.

308 *Seine Schwäche:* Das Grundwissen ist ohne Gehalt, da es nur die | Form aller Gehalte bewußt werden läßt. Es ist Gehalt nur durch das Bewußtsein der Weite der Möglichkeiten.

Es kann nicht hinreißen wie die Gehalte der Chiffern. Es ist nüchtern. Es befriedigt nicht durch große Anschauungen. Von ihm gehen keine großen Emotionen aus, die überwältigen durch eine Führung. Es läßt kein Dogma stehen, keine Fahne, keine Fackel, kein Trommeln. Es kann nicht verführen. Es verweist jeden Menschen auf sich selbst zurück.

Das Grundwissen ist ein Wissen, in dem sich die Räume öffnen, die Ursprünge hell werden, in dem aber noch nichts geschichtlich Konkretes, noch nicht erfüllte Wahrheit, noch nicht Existenz und Transzendenz selber sprechen.

Seine Stärke: Das Grundwissen kann uns die mögliche Weite und Tiefe zeigen, wenn die Ursprünge dessen, wie und worin wir uns finden, ihrer Form nach klarwerden.

Es zu denken ist ein Akt der Vernunft. Es rechtfertigt den Ernst des Umgangs mit den Chiffern, ohne sich an bestimmte Chiffern verfallen zu lassen. Es ist Hervorbringung und Werkzeug der Vernunft.

Seine Stärke liegt in seiner erhellenden Kraft auf dem Wege des Menschen zu sich selbst und zur Transzendenz.

Weil es nüchtern ist, kann es zwar nicht anziehen, aber auch nicht verführen. Die Stärke des Grundwissens liegt nicht in ihm als solchem, sondern in dem Selbst, das es braucht. Das Selbst wird durch die Entschiedenheit der Ursprünge innerlich der Form nach fester. Die Schwäche der Nüchternheit ist seine Stärke: es dient als unentbehrliches Werkzeug dem, der er selbst wird. Es steigert durch Klarheit die Energie des Selbstseins, ohne zu schmeicheln und ohne zu berauschen. Es ermöglicht Wahrheit in jedem Sinne.

Das Grundwissen ist ähnlich dem Medium der reinen Luft, die wir atmen, ohne die wir nicht leben können, die aber als solche keine Substanz ist und die man nicht sieht – oder es ist ähnlich dem reinen Licht, in dem noch kein Gegenstand ist.

Das Grundwissen als Chiffer genommen hätte seinen Sinn verloren. Würden etwa die Weisen des Umgreifenden, deren Gesamtheit sich in einem Schema, unangemessen und vorübergehend, darstellen läßt, zu einem Organismus des Seins, so wäre wieder eine Ontologie entstanden. In der Chiffer eines Ganzen des Seins wäre der Sinn des Grundwissens verkehrt. Würde das Grundwissen als Chiffer eines trotz aller Kämpfe harmonischen Ganzen genommen, so wäre es | fälschlich als Ordnung des Seins ver- *309*
standen, und zudem in dieser Gestalt ohne die Sprachkraft einer Chiffer. Es zeigt in Wahrheit die Möglichkeit der Chiffern und ihres Überschreitens, selber keiner bestimmten Lebenspraxis verschrieben, der Ordnung wie dem Chaos gleicherweise offen.

III. Chiffern der existentiellen Situation (Das Unheil und das Böse)

Das Gewicht der Chiffern liegt entweder mehr auf der objektiven Seite, wie bei den eben erörterten Chiffern der Transzendenz und der Immanenz, oder mehr auf der Seite der Subjektivität, wie in den folgenden Darstellungen. Wir gehen jetzt aus von den Grenzsituationen, auf die unsere Existenz antwortet mit der Erhellung durch Chiffern. Es wäre zu sprechen von den Chiffern im Blick auf den Tod, den Chiffern angesichts von Gesetz und Liebe, den Chiffern im Selbstverständnis des Opfers. Ich beschränke mich auf ein Thema: das Unheil und das Böse.

Noch einmal sei wiederholt: Das Objektive und das Subjektive sind untrennbar. Das Objektive der Chiffer ist wesentlich nur, wenn es existentiell Gewicht hat; als bloßer Sachverhalt wird es leere Begrifflichkeit. Das Subjektive geht den existentiellen Ursprung an, der im Objektiven der Chiffern sich selber hell wird; als bloß subjektiv wird es Gegenstand eines Psychologisierens.

Nur in der Darstellung der Chiffern wird entweder mehr das objektiv Bedingte in der Chiffer (das man nach einer Seite hin auch einen Sachverhalt nennen kann) betont oder mehr der situationsbedingte subjektive Ursprung.

Chiffern sagen zugleich etwas über die Transzendenz aus und über den, dem sie in solcher Weise begegnet. Der Wahrheitscharakter ist nie ein nur objektiver und nie ein nur subjektiver.

Kein Mensch ist imstande, sein und des anderen Glaubensdenken so zu durchschauen, wie er durchschauen kann, was rational, nur auf eine Sache gerichtet, gemeint ist. Wenn wir alle Chiffern und spekulativen Sprechweisen als Menschenwerk ansehen
310 und daher in der | Schwebe halten, so gewinnt im Menschenwerk doch Sprache, was mehr als der Mensch ist. In seiner Subjektivität selber liegt die Objektivität und umgekehrt. In der Bewußtseinsklarheit (im Unterschied von der inkommunikablen, bewußtseinslosen oder überbewußten Klarheit mystischer unio) ist dieses Denken bezogen auf ein nicht Denkbares, aber vom Denken zu Berührendes. Von dorther wird es erleuchtet.

A. Die Tatbestände des Unheils und des Bösen

Die Tatsachen erstens des Unheils in der Natur, in allem Lebendigen und so im Menschen, zweitens dessen, was der Mensch sich selbst und sie einander antun, sind unerschöpflich. Ich erinnere nur an weniges.

(1) Die Zweckmäßigkeit in den Organismen, in der Einheit von Innenwelt und Umwelt ist, je näher die Wissenschaft sie uns kennen lehrt, ein um so größeres Wunder.

Aber diese Zweckmäßigkeit hat einen erstaunlichen Charakter. Es gibt Insekten, die mit der Sicherheit eines neurologisch kundigen Operateurs durch einen Stich in einen bestimmten Ort des Zwischenhirns von Larven diese lähmen, aber nicht töten, und in diesem noch lebendigen Zustand als unverweslichen Nahrungsvorrat für späteren Verzehr sammeln.

In dem See, an dem wir vielleicht die Harmonie der Natur genießen, findet unaufhörlich ein Kampf des Fressens und Gefressenwerdens statt, in dem, wenn kein Eingreifen von außen erfolgt, ein Gleichgewicht sich wiederherstellt: die gefressenen Arten werden nie restlos verzehrt, sondern wachsen in den gehörigen Mengen zu neuer Nahrung heran. Es ist das Sicherhalten eines Lebensganzen durch eine grausame Zweckmäßigkeit.

In der Natur erfolgen die zweckwidrigen Katastrophen. Herrliche Arten und Gattungen des Lebens sterben aus, sei es, daß sie durch sich selbst in der erworbenen Ent-

wicklungsgestalt lebensunfähig werden, sei es, daß eine Veränderung der Umwelt, der sie sich nicht anpassen können, sie vernichtet. Es gibt Ereignisse wie folgende: Am Strande der Nordsee laufen bei Tauwetter Hunderttausende von Möwen und Seevögeln auf dem Eise. Plötzlich bricht erneut der Frost ein. Die Vögel frieren mit ihren Ständern am Eise fest und flattern, im Drange zur Befreiung, sich alle zu Tode.

| Den Menschen befallen durch Naturprozesse Krankheiten. Die organischen Geis- *311*
teskrankheiten, deren Herannahen manche Kranke mit Entsetzen spüren, lassen den Menschen sich selbst verlieren. Durch Internierung und Pflege werden sie so menschenfreundlich wie möglich behandelt. Wenn die Natur so läuft, kommen sie zu einem großen Teil wieder zu einem Zustand, der wenigstens ihr freies Leben ermöglicht. Vererbung wirkt in gutem und in unheilvollem Sinne.

Es scheint, als würden die großartigen, von der Natur hervorgebrachten Zweckmäßigkeiten von ihr selber wieder untergraben. Naturschöpfungen haben das Verderben in sich selber.

(2) Der Erbarmungslosigkeit der Natur muß der Mensch sich fügen, soweit er ihrer nicht Herr wird. Anders die Erbarmungslosigkeit dessen, was Menschen aus ihrer Freiheit sich selber und einander antun.

(a) In den Kriegen wurden stets Grausamkeiten verübt, die mit dem politischen Kriegsziel nichts zu tun hatten. In den meisten Religionen fanden Menschenopfer statt. Das Abendland kennt die Ketzerverfolgungen, die Inquisition, die Hexenprozesse. Mongolen türmten die Schädelpyramiden aus den hingeschlachteten Bevölkerungen. Totalitäre Staaten töteten Millionen. Bei solchen Massenmorden seitens des 1933 bis 1945 herrschenden deutschen Regimes geschah es, daß jüdische Kinder den Müttern entrissen, dem Entsetzen der Todesangst ausgesetzt und erst nach einer Zeit von Hunger und Qual umgebracht wurden. Menschen zeigten sich zuweilen in der Lust an Grausamkeit, öfters im wegblickenden Gehorsam (»Befehl ist Befehl«) als fähig zur phantasie- und gedankenlosen Funktion in der »Bedienung« der Vernichtungsapparatur von der Verhaftung über den Transport bis zur Tötung. Man würde kein Ende finden in der Schilderung des durch die menschliche Geschichte Gehenden, das uns dort, wo wir selber Zeugen oder wissende Mitlebende waren und daher Mitschuldige wurden, als nie dagewesenes Entsetzen anmutet.

Die Realität des Menschen zeigt sich in der Verwirrung von Glaube und Verbrechen. Mit dem Ruf »Gott will es« begann der erste Kreuzzug, in dem der Enthusiasmus des Sichopferns, um das Grab Christi zu befreien, die Lust des Abenteuers und des Unerhörten, das Bewußtsein, Gott wohlzugefallen, wie es die Segnung durch die Kirche garantierte, sich mit sadistischen und masochistischen Trieben zusammenfanden. Sie erzeugten die Ereignisse, die nach unsäglichen, zugefügten und erlittenen Qualen das Ziel erreichten, als die Kreuz|ritter in Jerusalem mordend durch Blut wateten und in *312*
verwunderlicher Demut vor dem Grabe Christi betend niederfielen (Hegel in seiner nüchternen ironischen Sprache sagte: das Grab war leer, der Sinn war, dies zu erken-

nen und die dialektische Umkehr zu finden).[281] Ist dieses »Gott will es« je ex cathedra von der Kirche widerrufen? »Gott will es« ist unzählige Male zur Selbstrechtfertigung des Bösen geworden. Es ist selber schon böse, weil niemand Gottes Willen kennt und das vermeintliche Kennen, im Kleinen wie im Großen, unendliches Unheil zur Folge hat. Es ist im Erfolg das gleiche und gleicherweise ungerechtfertigt, wenn heute statt »Gott will es« von den totalitären Mächten gesagt wird: es ist »die Notwendigkeit der Geschichte«. Es ist der Denkform nach gleich, ob als Lohn eine leibhaftige Herrlichkeit im Jenseits oder das Heil der Menschheit im Diesseits, das irdische Paradies als Lohn für alle Leiden und Opfer in Aussicht gestellt wird.

(b) Unser Tun ist die Folge unserer Vorstellungen, Bilder, Orientierungen. Wie diese in kritischer Unterscheidung der Weise ihrer Wahrheit, oder wie sie als verkehrte vor Augen stehen, das erzeugt unsere Lebenspraxis. Wir handeln aus Irrtum über Realitäten, aus dem Wahn eines Glaubenswissens, nur selten aus der kritischen Klarheit im Realitätswissen und aus der bewegenden Kraft wahrer Chiffern. Daher planen Menschen aus dem Wahn einer richtigen Weltordnung eine gerechte Gesellschaft, in der der Staat abgestorben, die Gewalt vergangen ist. Zur Verwirklichung des Planes brauchen sie die äußerste terroristische Gewalt. Menschen, die als nicht fähig gelten oder die nicht willens sind, zu folgen, werden ausgerottet. Aus dem Wahn, daß das Heil allein im Gehorsam gegen die eine katholische Glaubenswahrheit liege, wurde die Ausrottung ganzer häretischer Bevölkerungen (der Albigenser) vollzogen.

Für den Gang der Dinge ist auf längere Frist entscheidend die Erzeugung und Verbreitung der Vorstellungen und des Wissens. Die Realität scheint zu zeigen, daß dieser geschichtliche Prozeß in der Zeitfolge mehr auf dem Wandel des Wahns als dem fortschreitenden Ergreifen der Wahrheit beruht. Gläubige sprechen sich in Glaubenserkenntnis aus. Philosophen schaffen die Vorstellungen und Denkweisen. Aber nicht sie bewegen die Welt, sondern die Menschen, die sie aufnehmen oder überhören oder im Mißverstand verkehren. Diese entscheiden, was aus jenen Gedanken wird. Die reale Geschichte des menschlichen Denkens scheint ein Gang verkehrenden Unheils zu
313 | sein, in dem die großen Wahrheiten in vereinzelten Aufschwüngen ergriffen, aber alsbald vom Strom des Verkehrens überschwemmt werden.

(c) Die Zustände des menschlichen Daseins und die Ereignisse geschehen nicht nach einem überlegten menschlichen Plan. Was aber der Mensch tut, erfindet, plant, arbeitet, hat Folgen, an die er nicht gedacht, die er nicht geahnt hat, und die in der Tat unberechenbar sind. Es ist unheimlich, wie diese Folgen sich vom Menschen loslösen im Gange der Dinge. Es sieht aus, als würden die Personen zu Funktionen eines anderen. Wegen der unvorausgesehenen Folgen, die über das Wollen irgendeines Menschen hinausgehen, aber im Rückblick einen zum Teil aufhellbaren, wenn auch keineswegs ganz durchschauten Zusammenhang haben, spricht man etwa von der Dämonie der Technik. Die technischen, ökonomischen, soziologischen, politischen Entwicklungen scheinen wie Naturereignisse zu geschehen. Aber sie sind doch immer

auch die ungewußten Folgen der Gesinnungen menschlichen Tuns. Diese Folgen werden zu den Voraussetzungen für das Leben der Neugeborenen von Generation zu Generation, die ihrerseits, keineswegs auf eindeutige Weise gezwungen, solche Bedingungen frei übernehmen und dadurch befestigen oder wandeln. So scheint die Realität des Menschen als der Gang unberechenbarer soziologischer Entwicklungen von Unheil zu Unheil, von einer Not in die andere, unabsehbar und für den Verstand am Ende hoffnungslos. Wie die Naturschöpfungen scheinen sie von vornherein das Verderben in sich zu tragen. Dahinein fallen das Glück und der Jubel der Menschen, die Erfolge und Herrlichkeiten einzelner Augenblicke, die Größe von Menschen und geistigen Schöpfungen. Im Blick auf sie wird das Schreckliche vergessen. Der Erfolgreiche, der Sieger bestimmt die geschichtliche Erinnerung. Wer jeweils Glück hat und herrscht, legitimiert sich gern durch sein vermeintliches Verdienst, seine Herkunft, seine Leistung, die anderen gingen mit Recht zu Grunde. Wem es schlecht geht, der entwickelt nicht selten das Ressentiment, welches ein Leben im Haß und im Nein erzeugt.

Die Weltgeschichte zeigt vieldeutig ihre wechselnden Aspekte: das Erwachsen der großen Gestalten und Schöpfungen, den Fortschritt des Wissens und Könnens durch Erkenntnisse und Erfindungen, den Wandel der Gesamtzustände, den alles überwältigenden Gang des Zerstörens anscheinend bis zu dem mit wachsender Schnelligkeit sich nahenden Untergang nicht mehr im Einzelnen, sondern im Ganzen.

| Die Realität des Daseins der Menschen scheint über alle Freiheit hinaus von einem Verhängnis bestimmt, in dem die Freiheit selber ein Faktor ist, der bewirkt, was sie nicht will. *314*

(3) Der Weg des Menschen führt zum Heil wie zum Unheil. Alles scheint zweideutig, wenn es in Begriffe unseres Wissens gefaßt wird.

»Massen« sind Träger von Wahn oder von Wahrheit, von Niedertracht oder von Aufschwung.

Das »Charisma« ist Wahrheit, wenn es im Vertrauen, das doch ständig sich selbst und den Führer kontrolliert, seinen Grund hat, oder es ist der Zauber des Rattenfängers von Hameln, dem Völker, und wären sie schuldlose Kinder, schuldhaft in den Abgrund folgen.

Der »Rechtsstaat« ist Werkzeug der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit.

Viele Worte, die die soziologischen Grunderscheinungen treffen, haben einen Klang, der Wert oder Unwert kundgibt. Charismatischer Führer, Prophet etwa haben einen positiven, Demagoge, Sekte haben einen negativen Klang. Soziologische Erkenntnis beginnt damit, von solchem positiven oder negativen Klang abstrahieren zu können. Dann werden sie Begriffe von soziologischen Beziehungen oder Typen, deren Zweideutigkeit zum Wesen der Sache gehört. Die soziologischen Kategorien sind wertneutral, sind geeignet, Realitäten nach ihren typischen Formen zu erkennen, aber um den Preis, daß für solche Erkenntnis das Substantielle verschwindet. Denn dieses ist für die Wissenschaft nicht erreichbar.

Diese Situation hat die Folge der Abneigung gegen solchen Wortgebrauch, aber aus entgegengesetzten Gründen. Charismatischer Führer ist Julius Cäsar, aber auch Hitler. Demagoge ist Kleon, aber auch Perikles. Man möchte Hitler nicht charismatischen Führer, Perikles nicht Demagogen nennen. Man denkt bei den Worten an das Hohe und an das Niedrige, das in ihrem gewohnten Gebrauch mitklingt.

Reinheit der kritisch sich bescheidenden Wissenschaft, die in ihrem Bereich zu relativen Eindeutigkeiten führt, und die philosophische Einsicht in die Zweideutigkeiten aller menschlichen Dinge gehören zueinander. Die soziologischen Kategorien werden mißbraucht, wenn sie zu einer Rechtfertigung dienen sollen. Die Worte aber, die in ihrem vollen Sinn nicht mehr nur Erkenntnisbegriffe, sondern als solche schon erheben oder erniedrigen, substanzerfüllt gemeint sind, bedeuten nicht Erkenntnis, sondern sind schon Chiffern und Kampfmittel.

315 | (4) Es ist kein Ende in der Schilderung des Grauens vor der Realität des Menschseins, so wenig wie in der Schilderung des Grauens vor der Natur.

Aber alle Vergegenwärtigung des Unheils geschieht an einem Maßstab, sei es dem der Herrlichkeit der Natur, sei es dem des Guten im Menschen. Der Maßstab beim Blick auf die Realität des Menschen ist, daß Menschen erst Menschen sind dadurch, daß sie sich verbinden im Raum der Wahrheit.

Der Maßstab ist angesichts der Natur: als ob es eine Natur der Herrlichkeiten ohne die Widrigkeiten, Leben ohne Tod geben könne. Der Maßstab angesichts der Menschenwelt ist: als ob es eine richtige Welteinrichtung als Vollendung und Dauer von Freiheit und Gerechtigkeit und damit den eigentlichen ganzen Menschen geben könne.

(5) Der Blick auf das Unheil verlangt eine Grundunterscheidung: des Übels von dem Bösen. Das eine liegt in der Natur, das andere im Menschen. Jenes entspringt einer blinden Notwendigkeit, dieses einer sehenden Freiheit. Beides als Eines zu behandeln, verdunkelt unsere Erfahrung.

Nur im Menschen sind Natur und Freiheit verbunden. Fragen wir nach dem Ursprung des Bösen im Menschen, so verwirrt sich unser Urteil, wenn wir das, was im Menschen Natur ist, nicht unterscheiden von dem, was aus unserer Freiheit ist.

(6) Die Schilderungen des Unheils, des Übels und des Bösen, führen auf die in allem sich zeigende Grundsituation des Menschen: seit Pascal spricht man von der »condition humaine«.[282]

Unser Begreifen der Grundsituation des Menschen bleibt vorläufig. Mit allen Formulierungen begreifen wir ihre Unbegreiflichkeit. Sie läßt sich nicht auflösen, aber auf mannigfachen Wegen erhellen. Immer wieder ist von der Grundsituation in diesem Buch die Rede. Zur Auffassung des Unheils wähle ich hier einen der Wege:

Jede unserer Verwirklichungen schließt andere Möglichkeiten aus, die vorher noch da waren. Verwirklichung bedeutet Verlust an Möglichkeit. Aus einer Unendlichkeit des Möglichen tritt der Mensch mit seiner Verwirklichung in die Endlichkeit. Diese bringt ihm einen Boden und mit der Beschränkung zugleich den Ausgangspunkt wei-

terer Verwirklichung. Es ist die Grundsituation, daß als Frage vor jedem steht: kann und will er in der bloßen Möglichkeit bleiben, die unendlich ist, aber auch wie nichts, da sie ohne Wirklichkeit ist, oder muß und will er in die Wirklichkeit eintreten, die immer endlich ist? | Das kann er nur um den Preis, andere Möglichkeiten endgültig ver- *316*
loren zu haben. Kein Mensch kann alles verwirklichen, was in ihm angelegt war.

In dieser Situation befällt ursprünglich die Angst vor der Einschränkung. Man möchte in der unendlichen Möglichkeit vor aller Wirklichkeit bleiben; man sträubt sich daher gegen die Realität.

Ein Ausweg wird gesucht: Im Verwirklichen sollen keine Möglichkeiten verlorengehen. Daher geschieht die Verwirklichung mit dem inneren Vorbehalt, nichts endgültig zu ergreifen, vielmehr in der Realisierung die Realität gleichsam zu verleugnen. Es soll nur ein Versuch sein, den man rückgängig machen kann. Das Leben wird Versuch und Wechsel. Selbstidentifizierung im Wagnis des »für immer und ewig« wird verleugnet. Denn jede Begrenzung wird als Gefängnis erfahren. Was in ihm zurückhalten könnte, wird als Feigheit beurteilt. Das Abenteuer gilt als das wahre Leben, ist die höchste Lust. Gefahr und Wagnis des Todes steigern das Leben. Der Wille zur Bewahrung der unendlichen Möglichkeit verwirft die Bindung in der Wirklichkeit. Er setzt an die Stelle des Verzichts auf Möglichkeit deren unwirkliche Bewahrung im Untergang. Dieser ist im Verschwenden eine Weise, eigentlich zu sein.

Der Wille aber, sich zum Endlichen in der Verwirklichung zu entschließen, der Mut, sich mit seiner Verwirklichung zu identifizieren, nimmt auf sich, daß er sich andere Möglichkeiten versagt und im Sichverweigern gegen sie schuldig wird.

Die Angst vor der Verwirklichung in der Jugend, das Meiden einer eigentlichen Verwirklichung im Spiel des versuchenden Wechsels des Lebens sind die anfangenden Weisen des Lebens in der Grundsituation. Erst der Ernst der Existenz mit seinem Willen zur Wirklichkeit und zur Selbstidentität in dieser Wirklichkeit überwindet dieses Leben, ohne, wenn er es für sich tut, das andere verleugnen zu können.

Diese Grundsituation läßt sich auf folgende Weise weiter erhellen: Da die Verendlichung im Verwirklichen andere Möglichkeiten, weil es sie ausschließt, auch verletzt, tut sie, was von dem preisgegebenen Möglichen her als Schuld gilt. In der Chiffer gesprochen, die wir erörterten: Niemand kann allen Göttern dienen. Weil ich versäume, allen Göttern zu opfern, ihre Forderungen durch mein Leben nicht erfülle, werde ich selber in diesem Versagen mein Ungenügen erfahren. Aber ich erfahre zugleich die Grundsituation, die ein Ge|nügen unmöglich macht. Nicht übersehbar sind die *317*
Mächte, die durch Antriebe in uns sich geltend machen. Unter ihnen ist der Drang zur Grenze, an der sie jede Ordnung durchbrechen, sofern Ordnungen verschleiernd, unwahr und tote Gesetzlichkeiten werden. Sie drängen noch über diese Grenzen hinaus, angezogen von etwas Vernichtendem, das jede Ordnung überhaupt, jede Vernunft überwältigt, hineinreißt in die Verneinung von allem zugleich mit der Verneinung seiner selbst, im Opfer für nichts, im Opfer an sich. An der Grenze des Menschen steht:

das Gesetz des Tages wird der Leidenschaft zur Nacht nicht Herr. Beide schließen einander aus. Aber sie sind in der Tiefe aufeinander hingewiesen.

Diese Grundsituation des Menschen ist: er kann sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen. Das ist ein Ausgang aller Unbegreiflichkeit. Sie hat zur Folge, daß uns eine Scheu ergreift vor der Größe des Nein, des Nichts, ja, daß uns im Bösen gleichsam eine »Wahrheit« scheint ansprechen zu können.

Aber diese Einsicht, die die Möglichkeit der Anerkennung des anderen einschließt und auf eine Weise der Redlichkeit fordert, wird verkehrt, wenn sie vergißt: In der realen Welt verlangt die Selbstbehauptung unseres Daseins, das jene Mächte vernichten wollen, den realen Kampf gegen die fremden Götter und Teufel. Um diesen realen Kampf einzuschränken und schließlich zu verhindern, suchen die Vernunftwesen aus der Einsicht in die Grundsituation alle Mittel der Kommunikation zu gewinnen.

Dabei droht eine andere Verkehrung. Zwar haben wir uns zu bescheiden vor den Göttern, denen wir nicht opfern. Wir können das andere achten, dem die eigene Verwirklichung sich entzogen hat. Aber uns ergreift die gefährliche Lust, uns allen Göttern und Teufeln zu nahen, doch keinem einzigen zu dienen. Dieses Vielerlei geschieht unter Verrat der Verwirklichung, in der ich mit mir identisch wurde, und dadurch einem Gott, einem einzigen gehorsam blieb. Aber ich respektiere das, was in meiner Verwirklichung mir unmöglich wurde, für andere. Ich gleite ins existentiell Bodenlose. Noch ein Schritt weiter: Vor dem unheimlichen Rätsel des Bösen objektiviere und rationalisiere ich es als solches, das ist und daher fordert. Da es ja doch unser Teil ist, ist es Hochmut des auf sich gestellten Menschen, am Bösen nicht Teil haben zu wollen. Daher ergreife ich das Böse und verwirkliche es selber, aber ohne Konsequenz.

318 Dann falle ich zurück in die Angst des anfangenden Lebens, in | dem die Möglichkeit vor der Wirklichkeit festgehalten wird, aber nun in der bösen Helligkeit des Einverständnisses. Dann wird aus dem Wissen von dem Vielfachen des in jeder Verwirklichung eingeschränkten und im ganzen unvollendbaren Möglichen die bewußte Zerstreuung in dieses Vielfache. Die augenblickliche Verwirklichung bleibt ohne Ernst, weil mit dem Vorbehalt, sie zugunsten einer anderen wieder zu verlassen. Die unverbindliche Teilnahme ohne eigentliche Verwirklichung hält das Leben in der Unentschiedenheit fest, in der alles Berührte auch verraten, Treulosigkeit zum Prinzip wird. Jede Verwirklichung gilt nur als Versuch mit dem Willen, in der beginnenden Wirklichkeit sich doch der Wirklichkeit zu entziehen, den Versuch wieder abzubrechen.

Angesichts der Leidenschaft zur Nacht, der Selbstzerstörung der Vernunft, angesichts der Mächte, die aus dem Grund unseres Seins her alle Verwirklichungen vernichten, müssen wir uns, gegen sie kämpfend, in unserer eigenen Begrenztheit, jene achtend, bescheiden. Nicht aber achten wir die Verkehrung, die im Blick auf jene Tiefen, in die, das Dasein vergeudend, Menschen sich stürzen, die eigene Treulosigkeit rational rechtfertigt. Die verzweiflungsvoll ernste Leidenschaft zur Nacht ist fern den billigen luziferischen Phantasmagorien eines unverbindlichen Lebens.

Wenn aber vor der Leidenschaft zur Nacht, vor der im Bösen scheinenden Wahrheit die Bescheidung ausbleibt, dann entsteht unter Verschleierung der Grundsituation eine wieder andere Verkehrung. Auf dem Wege der Verwirklichung eines sittlichen Lebenszusammenhangs entsteht, aus dem guten Gewissen der Treue in der Beschränkung, die Selbstgerechtigkeit. Der Hochmut des Rechthabens wendet sich gegen das andere, dem es sich versagt hat. In solcher Selbstsicherheit ist das Bewußtsein der Grenze verloren, in der Unbedingtheit des zur Gesetzlichkeit gewordenen Sittlichen ist Offenheit und Vernunft verschwunden. Das eigene Leben unter dem Gesetz des Tages wird von der Wirklichkeit der Leidenschaft zur Nacht nicht mehr betroffen, von der her doch die große Frage kommt, durch die die Grenzen alles Nursittlichen offenbar werden.

Die Grundsituation ist eine Weise der Grenzsituationen, das heißt der Situationen des Menschen, die im Unterschied von den Situationen in der Welt nicht wandelbar sind. Sie sind unausweichlich. Wir können sie nicht überschreiten. Aber von ihnen erschüttert zu werden, wenn wir sie erfahren, bringt uns als mögliche Existenz erst zu
| uns selbst. Bei ihrer Verschleierung bleiben wir uns selbst und bleibt alles Wesentli- *319*
che für uns dunkel. Die Größe des Menschen liegt in dem, was er in der Erfahrung der Grenzsituationen wird. Den Adel in dieser Größe zu lieben, ist in Wahrhaftigkeit nicht möglich, ohne den Blick auf die Bedingungen solcher Größe.

Grenzsituationen nennen wir die Unumgänglichkeit von Kampf, von Leiden, von Tod, von Zufall. In unserem gegenwärtigen Zusammenhang ist die Grenzsituation die Unumgänglichkeit der Schuld. Ob der Mensch handelt oder nicht handelt, in jedem Fall wird er schuldig.

B. Woher das Böse?

I. Der Ursprung des Bösen liegt im Menschen

In kausaler und in verstehender Psychologie und Soziologie wird gezeigt, wie aus Antrieben und Umsetzungen, aus dem Unbewußten und im Bewußtsein, aus der Anlage und aus der Umwelt die Erscheinung des Menschen in je besonderen Weisen erforschbar wird.[i] Davon berichte ich hier nicht.

Das Wesentliche ist: All diesem Erforsch- und Wißbaren gegenüber kann der Mensch in dem Bewußtsein stehen, von ihm überfallen zu sein, und sagen: das bin nicht ich; ich will es nicht, ich stimme ihm nicht zu, oder: das bin ich selbst, darin bin ich mit mir identisch, oder: das übernehme ich, ich kann es nicht ändern, ich muß es mir zu eigen machen.

---

i Meine »Allgemeine Psychopathologie«, 7. Aufl. 1959.

Das ist der Unterschied zwischen dem, wie ich mir als Dasein gegeben bin und dem, was ich aus meiner Freiheit will. Das Böse liegt nicht im Naturgegebenen (hier ist nur Unheil), sondern in der freien Zustimmung. Was mich antreibt, meine Neigungen sind an sich weder gut noch böse. Erst ihre Verwirklichung durch Freiheit macht sie böse oder gut. Das Böse beginnt mit der bloßen Schwäche der Nachgiebigkeit gegen Antriebe. Es steigert sich zu dem Willen, seinen Antrieben in jedem Fall bedingungslos zu folgen. Wenn der Weg von der Haltlosigkeit zu dem selbstmächtigen Willen geht, der sich durch nichts beschränken und binden läßt, dann geht die
320 Freiheit selber auf in den | Leidenschaften. Was Freiheit war, wird wieder Gegenstand der Psychologie.

Wenn der Ursprung des Bösen nicht in dem liegt, was psychologisch erforschbar ist, sondern in der Freiheit, dann ist die Frage, ob dies der Psychologie Unzugängliche philosophisch erhellt werden kann. Die bösen Prinzipien der Entscheidungen aus Freiheit sind fühlbar gemacht, gedeutet, gedacht worden. Keiner dieser Gedanken löst das Problem des Ursprungs des Bösen für unsere Erkenntnis.

(a) Prinzip des Bösen wurde der Eigenwille genannt. Erst er vereint die psychologischen Antriebe mit der Freiheit.

Der Eigenwille isoliert. Er wird sich hell bewußt in dem Satze »Ich bin ich selbst allein« (Shakespeares Richard III.).[283] Die Isolierung wird total. Es gibt keine Freundschaft der Bösen, nur einen Bund für Zwecke, unter Bedingungen, mit dem Vorbehalt eines jeden, den anderen vergewaltigen zu wollen, sobald er kann.

Der Eigenwille empört sich gegen gültiges Gesetz und gegen verbindende Vernunft. Es ist eine Analogie zwisch dem Allgemeinen im Eigenwillen und dem Allgemeinen im guten Willen. Der Eigenwille bedient sich auf seinem Wege des Allgemeinen der Wißbarkeiten des Verstandes, scharf berechnend. Der gute Wille bindet sich an das Allgemeine der Vernunft, das er selbst ist. Jenem wird das Allgemeine zur Waffe des Kampfes, diesem zur Verbindung in Gemeinschaft.

Der Eigenwille, sich den absoluten Vorrang gebend, bleibt sich selber dunkel. Nur im Äußersten wird er sich selber hell und kann dann mit Richard III. sagen: »Ich bin gewillt, ein Bösewicht zu werden.«[284] Jetzt verbindet sich mit der blinden Wucht die Helligkeit des Denkens. Der Teufel ist sich selber als solcher durchsichtig. Jede Rücksicht wird abgeworfen, die sonst unbewußt noch den Eigenwillen einschränkt. Dies zu ertragen und durchzuführen, erfordert eine übermenschliche und unmenschliche Selbstmacht der Freiheit im Bösen. Die Helligkeit verlangt eine Selbstdisziplin noch in der maßlosen Leidenschaft. Sie steht in Analogie zur Selbstbeherrschung des guten Willens. Die Macht des selbstdisziplinierten und denkkonsequenten bösen Eigenwillens ist allem halben Gutsein durchaus überlegen. Seine Wirkung stellt das Scheingute bloß und unterwirft es. Der Eigenwille trotzt gegen die Gottheit, die für ihn gar nicht ist. Er verläßt sich allein auf die eigene Kraft. Angesichts des Untergangs überläßt er sich absurden Illusionen oder massivem Aberglauben.

| (b) Im Guten selber liegt ein Böses, weil die Selbstreflexion sich unumgänglich auf 321
das Gute richtet. Um gut zu handeln, muß ich wissen, was gut ist. Weiß ich aber mein Handeln als gut, so bin ich schon in dem »Rühmen« (Paulus), das das Gute trübt oder vernichtet.[285] Die Demut, die sich ihrer bewußt wird, ist schon hochmütig. Wer im guten Handeln sich selbst für gut hält, ist schon nicht mehr gut. Wer sich selbst für das hält, was er ist, ist es schon nicht mehr. Es entsteht die Selbstzufriedenheit. Diese setzt den andern herab. Das Gutsein, das niemand wissen und besitzen kann, wird im Umschlag zum aggressiven Moralismus. Kant unterscheidet daher die Zufriedenheit mit meiner objektiven Tat, die berechtigt ist, von der Selbstzufriedenheit, die mich unwahrhaftig macht, da ich meine letzten Motive nie ganz durchschaue.[286]

In China ist die Einsicht in das Unheil der reflexiven Selbstbejahung des Guten mehrfach ausgesprochen (z.B. Liädsi). Wandelt recht, sagt er, aber meidet selbstgerechten Wandel. Ein Selbstzufriedener ist unbelehrbar.[287]

(c) Gibt es den Willen zum Bösen als Bösem? Kant leugnet ihn.[288] Das Prinzip des Bösen, sagt er, liege im Menschen ganz anders. Die bloße Sinnlichkeit, die Antriebe sind als solche weder gut noch böse. Nur der Wille kann gut oder böse sein. Die Frage ist, in welchem Sinne die sinnlichen den moralischen Triebfedern untergeordnet werden. Welche von beiden Triebfedern wird zur Bedingung der anderen? Der Mensch will sehr wohl dem moralischen Gesetz folgen, aber nur unter der Bedingung, daß seine sinnlichen und gesetzwidrigen Antriebe nicht oder nicht zu sehr beschränkt werden. Er sollte aber den sinnlichen Antrieben nur unter der Bedingung folgen, daß sie das moralische Gesetz nicht verletzen. Das ist das Böse, daß er bei der Aufnahme der Triebfedern in seinen Willen eine Umkehrung des Bedingungsverhältnisses vollzieht. »Er macht die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes, während vielmehr das letztere als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.«[289]

Seinem in den Antrieben herrschenden Glückswillen den Vorrang vor dem in der Vernunft sich zeigenden unbedingten Gesetze zu geben, das ist der Grund des Bösen. Diesen »Hang zum Bösen«[290] nennt Kant das Radikalböse.

Das Radikalböse ist nicht teuflisch. Teuflisch wäre eine »boshafte | Vernunft«, die als 322
»schlechthin böser Wille« das Gesetzwidrige als Gesetzwidriges wollen, den »Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erheben« würde.[291] Aber der Mensch ist kein Teufel. Das Radikalböse, nicht das Teuflische, liegt in jedem Menschen »auch dem Besten«.[292]

Aber woher kommt das Radikalböse? Es hat seinen Ursprung vor der Zeit, außer der Zeit. Es ist in der zeitlichen Erscheinung des Menschen »angeboren«.[293] Aber woher die uneingestandene Maxime, zwar wohl das Gute zu tun, aber nur unter der Bedingung keiner allzu großen Opfer? Das ist für Kant ebenso unbegreiflich, wie die Möglichkeit der ständigen Wiederherstellung der rechten Unterordnung durch die Umkehr der sittlichen Denkungsart.

(d) Das Böse ist durch Freiheit. Was nicht in der Macht der Freiheit liegt, das brauche ich nicht zu verantworten.

Was liegt in der Macht der Freiheit? Zuletzt und zuerst ich selbst für mich selbst, sofern ich *mir selbst durchsichtig* werden oder *mich verschließen* kann.

Es scheint eine paradoxe Frage: Kann dem Menschen die Freiheit schlechthin zugesprochen werden? Ist das Handeln aus Freiheit nach der Vernunft von ihm in jedem Augenblick zu fordern? Es genügt nicht zu antworten, der Mensch sei entweder frei oder nicht, verantwortlich zu machen oder für unmündig zu erklären.

Das Geheimnis der Verschlossenheit ist: Die Freiheit kann verloren werden durch Freiheit. Aber dieses Verlorengehen ist verstehbar, und zwar so, daß die Freiheit aus den Verstrickungen durch innere Umkehr zurückgewonnen werden kann. Dieser Akt der Freiheit, die sich selbst preisgibt, steht nicht in Abhängigkeit von einem biologischen Naturprozeß, der die Freiheit unwiderstehlich vernichtet.

Kierkegaard hat den Ursprung solchen Freiheitsverlustes in einer Tiefe erfaßt, wohin keiner vor ihm gelangt ist. Sein Aufweis der Verschlossenheit und des Offenbarwerdenwollens zeigt den Widerstand des verzweifelten Selbstseins, das weder es selbst noch nicht es selbst sein will und beides nicht sein kann. Ich will mich verbergen, vor mir selber und den andern, tue alles, um nur nicht offenbar werden zu müssen, aber breche vielleicht plötzlich ratlos heraus, verzweifelt mich offenbarend, aber doch diese Offenbarung selber wieder als Vorbau verwendend für die Verschlossenheit, die ich begehre.[294] Es ist der radikale Wille, sich selbst nicht durchsichtig werden zu wollen, der der Ursprung des Bösen wird.

323 | Die Frage ist: Es kann eine falsche Erbarmungslosigkeit liegen im direkten Fordern der Freiheit, die so in diesem Augenblick von einem Menschen wohl in seiner Einsicht begriffen, aber nicht in Wirklichkeit erfüllt werden kann. Es liegt die andere Erbarmungslosigkeit darin, den Menschen in seiner Isoliertheit zu lassen, so daß er sich ständig tiefer verstrickt und es nicht merkt. Alle sprechen mit ihm und keiner sagt ihm im konkreten Augenblick, was ist, die Explosion fürchtend. Die konventionelle Gesellschaft fördert solche verlorene Einsamkeit im Schein allseitigen Verkehrs.

Nur liebende Kommunikation kann Anlaß werden, daß der andere die Umkehr findet zum Sichselbstdurchsichtigwerden. Soweit wir versagen in dieser liebenden Kommunikation, uns selbst nicht genügend durchsichtig und nicht bereit werden zu dem Wagnis des kommunikativen Versuchs, fließt immerfort diese Quelle des Bösen.

II. Der Ursprung des Bösen liegt über den Menschen hinaus

Wenn der Ursprung der Übel in der Welt, der des Guten und Bösen im Menschen liegt, dann ist unsere bisherige Darstellung angemessen. Aber ganz andere Fragen werden laut, die den Menschen seit Beginn der Geschichte erregen, empören, oder ihn sich beugen lassen im Nichtwissen.

Das Übel und das Böse erdrücken ihn von außen und von innen. Sein Widerstreben hilft ein wenig, aber hilft am Ende nicht mehr. Die Fragen nach dem Grunde unseres Unheils treiben über den Menschen hinaus.

Erstens: Daß die Welt im ganzen so ist, wie sie ist, daß Leiden und Schuld da sind, dieses totale Unheil, wer oder was ist dafür verantwortlich?

Der Mensch ist nicht alles. Er hat sich nicht selbst geschaffen. Er selbst ist nicht sein eigener Ursprung.

Liegt die Schuld für das Schuldigwerdenkönnen oder gar für das Schuldigwerdenmüssen des Menschen vor ihm in einem anderen? Wer ist dann schuld? ein übersinnliches Wesen? ein kosmischer Ursprung? etwas durch Gott Geschaffenes? Gott selber?

Darf der Mensch seine Schuld erleichtern, sie abwälzen, sich rechtfertigen, weil nicht er selbst ihr letzter Ursprung sei?

Zweitens: Daß dem bösen Tun zur Strafe das Leid folgt, scheint gehörig. Aber der Tatbestand ist: Es ist keine Entsprechung von gutem | Tun und Glück in der Welt. Gu- *324*
ten geht es schlecht, Bösen geht es gut. Wahllos oder zufällig ist der Zusammenhang. Die Sonne scheint, nicht unterscheidend, über Gerechte und Ungerechte.

Wie ist es möglich, daß das Dasein der Menschen so ungerecht gelenkt wird?

Darf der Mensch Anklage erheben gegen den Grund der Dinge: daß er mich schuldig werden läßt – daß er ungerecht ist?

1. Erörterung von Argumentationen

Die Argumentationen haben zwei Ausgangspunkte, die ihrem Sinn eine je bestimmte Richtung und Begrenzung geben.

(1) Wenn ein Gott ist als Schöpfer des Alls, so ist er entweder nicht allmächtig, weil er das Böse nicht verhindern kann, oder nicht allgütig, weil er es zuläßt. Wenn Gott allmächtig ist, ist er nicht gut. Wenn er gut ist, ist er nicht allmächtig. Oder Gott ist nicht allwissend, weil er bei seinem Schöpfungsakt das Unheil nicht voraussah. Der Schluß wird gezogen: Entweder: Es ist überhaupt kein Gott. Denn wenn er wäre, dann wäre die Ungerechtigkeit nicht möglich. Oder: Der Weltschöpfer ist nicht Gott, sondern ein böser Dämon.

In der Bibel geschieht ein Ringen mit dem einen persönlichen Gott, der ein sittlicher Gott und Gesetzgeber, ein zorniger Gott, ein liebender und ein allmächtiger Gott ist. Der glaubende Mensch erhebt Anklage gegen Gott, den Einen, den überweltlichen Schöpfer der Welt aus dem Nichts. Er will begreifen, warum Gott schuldig werden läßt und warum die Ungerechtigkeit die Menschenwelt beherrscht. Der ethische Anspruch des Menschen, ihm von Gott in die Seele gelegt, wendet sich gegen Gott. Solange nicht das Dasein Gottes geleugnet wird, erfolgt das Hadern mit Gott um Gott, der Trotz und die Hingabe.

(2) Wenn aber Gott nicht ist, was ist dann, da doch offenbar nicht Nichts ist? Was auch sei, ob Naturgesetz, Materie, Leben, menschliche Schöpfung, verantwortlicher Wille, immer bleibt dann die Frage: was für eine Wirklichkeit ist das eigentlich?

(3) Die scharfe Unterscheidung ist erst in der Bibel zur Klarheit gekommen. Von ihr her erscheinen die meisten anderen Auffassungen als nicht konsequent durchdacht. Auch wenn von Gott und von einer Lenkung der Welt durch Gott die Rede ist, bleibt doch die hohe Spannung des Ringens mit Gott aus und damit die Schärfe der Gedanken, die vergeblich die Frage beantworten, das Geheimnis offenbar machen, Gott begreifen wollen.

325 | *2. Beispiele von Chiffern des Bösen in der Geschichte*

Sehen wir im Schema, welche Chiffern vor und neben dem biblischen, nichts verschleiernden, alloffenen, im Ringen mit der Gottheit sich verzehrenden Glauben historisch aufgetreten sind.

(a) In Indien war der Mensch sich seines Daseins bewußt im Zusammenhang der Seelenwanderung. Was ich jetzt bin und erleide, mein Unheil und mein Glück, ist die Folge meiner Taten (karma) in meinen früheren Daseinsformen. Im gegenwärtigen Dasein erleide ich Strafe und Lohn und habe die Chance, durch mein gutes Handeln, das heißt: durch meine dem Gesetz dieser Daseinsform gemäße Lebensführung im nächsten Dasein in glücklicherer Gestalt wiedergeboren zu werden.

Aber woher diese Welt? Zu den in Indien verbreiteten Vorstellungen gehören diese:

Die Welt und alles Sein ist durch einen Urakt des Nichtwissens. Welt ist Maya, ist ein Traum der Welt. Diese Verschleierung des Seins durch die Welt gebiert die Gegensätze. Daher ist Lust und Leid, Jubel und Qual. Beides stammt von demselben Isvara, der, als Schöpfer und Regierer und Zerstörer der Welt, selber zur Maya gehört, ein vordergründiger Gott. Er »wirbelt alle Wesen herum, als wären sie durch die Maya an einem Rade befestigt«.[295] Warum schafft dieser Gott die Welt? Er hat kein Motiv, denn er ist allgenugsam. Aber ohne Motiv würde er nicht schaffen. Er hat daher keinen besonderen Bewegungsgrund, sondern treibt ein bloßes Spiel. Schon in den Veden zaubert Indra zum Spiel seine Feinde hervor, um sie dann zu vernichten.

Schiwa schafft tanzend die Welt und zerschmettert »wutentbrannt die Geschöpfe alle«.[296] Krischna, der gütige Welterhalter und Heilbringer, sagt zugleich: »Ich bin die Zeit, welche in ihrem Fortschreiten den Untergang der Welt bewirkt und betätige mich hienieden darin, daß ich die Menschen hinwegraffe.«[297]

Aber das alles ist als Maya durchschaut von den Wissenden, Befreiten und Erlösten (schon in den Upanischaden). In seinem innersten Herzen ist der Wissende Atman. Atman ist »größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als diese Welten ... Dieser ist der Brahma, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen«.[298]

Buddha nannte dieses, das von der Welt her gesehen nichts, aber das eigentliche, weltfreie Sein-Nichts ist, Nirwana.[299]

(b) Im Schiking, dem Buch der chinesischen Lieder, die bis tausend Jahre vor Chr. zurückreichen, sind die Fragen in einfachen Versen rein zum Ausdruck gebracht (übersetzt von V. von Strauß,[300] z.B. Seiten 111, 124, 307, 316, 515): Der hohe Himmel ist unendlich, aber seine Güte gleicht dem nicht. Der milde Himmel zürnt grimmig. Er beachtet, er schont keinen. Er sendet Hungersnot und Sterben. Der sich verschuldet, büßt seine Frevel. »Doch die auch, die sich nicht verschuldet, sie stürzen alle ringsumher.«[301] Wenn die Welt nach ewiger guter Ordnung geht, warum sterben Menschen, die ohne Sitte und Halt leben, nicht gleich?[302] Des Himmels Rat ist
326 nicht zu fassen. Er zeigt | uns keine Barmherzigkeit. Ist es recht, daß er uns alle zerschellt? Der hohe Himmel ist verkehrt.[303]

Diese Dichter klagen, aber sie klagen nicht eigentlich an, auch wenn sie selten, wie in den letzten Worten, nach Recht und Gerechtigkeit einen Augenblick einmal fragen. Es ist so! Es sagen und klagen, vielleicht herzzerreißend klagen, das ist ihre Haltung, nicht Empörung.

Die Chinesen haben in der Folge dieses Aussprechen dessen, was ist, dieses Sichverwundern, dieses Klagen wiederholt. Der Historiker Sema-Tsien (erstes Jahrhundert vor Chr.) zeigt das Unheil[i][304] des Sterbens junger Menschen. Er sieht, wie ein Räuber täglich Unschuldige tötet und doch selber erst in hohem Alter stirbt. Die die Gebote verletzten, verbringen doch ihr ganzes Leben in Vergnügen, Reichtum und Überfluß. »Ich zweifle sehr, ob der sogenannte Weg des Himmels gerecht ist oder ungerecht.«[305]

Aber das ist nicht das letzte Wort dieses Historikers. Wenn er oft von der Nutzlosigkeit des Freimuts und des Heroismus spricht – im traurigen Rückblick auf sein eigenes Geschick[ii][306] – so weiß er doch von den guten Menschen. Er zitiert Konfuzius: Da Reichtum Sache des Zufalls sei, sei es besser für den Menschen, dem zu folgen, was er liebe. Wenn das ganze Geschlecht trüb und schlammig sei, wird erst recht der reine Mensch sichtbar. »Gleiche Lichter widerstrahlen einander, gleiche Arten suchen einander, der vollendete Mensch wirkt.«[307] Wieder aber die Klage: Die Verborgenheit und Vergessenheit edler Menschen: »Die Männer der Berghöhlen, die sich in Zeiten abseits halten von der Welt, Namen solcher Art sind wie begraben, erloschen; wie traurig!«[308] So begründet Sema-Tsien den Sinn seiner Geschichtsschreibung: seine Verantwortung, in den Lebensbeschreibungen Menschen der Geschichte sichtbar zu machen, insbesondere die großen, vollendeten Menschen.

Alles, was im Abendland verwirklicht wurde, ist in Ansätzen auch in dem uns verwandten antiken China da: die Wissenschaft, der Weg der Pflicht, auch wenn er in das sichere Unheil führt, der Heroismus des Unbedingten, die planvolle Organisation, das bewußt politische Denken im Streit der Grundsätze. Was aber zum Typus des allgemeinen Bewußtseins wurde, das ist im Laufe der Jahrtausende nur immer verschiedener vom Abendland geworden. Dieser Typus läßt sich in den Grundzügen charakterisieren:

Welt und Leben werden bejaht in dem Glauben an eine Grundordnung (des tao) in kosmischer Anschauung. Nach jeder Störung stellt sich die Grundordnung wieder her. Der edle Mensch ist im Einklang mit dem All. In diesem Denken gibt es nicht Sünde und Erlösung, sondern »Ergänzung«. Es gibt kein dogmatisches Glaubensbekenntnis, das kämpferisch niedergelegt wird. Es gibt kein tragisches Bewußtsein und die zu ihm gehörende philosophische Denkungsart.

| Die Klage ohne Anklage hat ihre Konsequenz als Sichverstehen im Einssein mit dem Natur- *327*
geschehen. Der Schmerz macht sich im Aussprechen durchsichtig, ohne Anrufen einer Instanz, ohne Begehren, Ringen und Richten.

(c) Einige Vorsokratiker und viele Philosophen nach ihnen haben in ihren kosmischen Anschauungen gesehen, was die Menschen sind. Was der Mensch erfährt als Gesetzesordnung der Gemeinschaft, vor Gericht, in sich selbst, das dachten diese Philosophen als etwas Vormenschliches, Menschen und Welt Umfassendes. Sie brachten in einer die Denkenden durch Evidenz bezwingenden Objektivität vor Augen, was in der Gegenwärtigkeit nur dunkel, getrübt durch Leidenschaften und Willkür, sich zeigt. Es wird in gewaltigen Anschauungen mit begrifflichen Mitteln die kosmische Geschichte vor Augen gebracht:

---

i Diether von den Steinen, das 61. Kapitel des Schi-gi. Sinica VIII, 229, 1933.

ii Übersetzung Chavannes I, Seite LX.

Ein Satz des Anaximander läßt eine Anschauung erkennen vom Werden aller Dinge: sie nehmen sich ihr Dasein und tun damit Unrecht gegen anderes Dasein, zahlen einander Buße nach der Ordnung der Zeit, nach Notwendigkeit.[309]

Der philosophische Mythus des Empedokles sieht die Weltzyklen: Liebe und Streit lassen das Weltganze in großen Perioden sich trennen und wieder verbinden. Jedes einzelnen Dinges Schicksal ist nach dem Ort in diesem Prozeß bestimmt.[310]

Der orphische Gedanke einer vorzeitlichen Schuld der Seelen wurde immer wieder und noch von Plotin gedacht: »Der Anfang und das Prinzip des Bösen nun war für sie der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören. Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, so verloren sie die Erinnerung, daß sie selbst von dort her stammen.«[311]

(d) Plato ist der erste Philosoph, der in der Offenheit für die Chiffern der Spekulation das vielfach Überlieferte aufnimmt und umgestaltet in seinem eigenen Reichtum an Erfindungen philosophischer Denkgebilde. Keinem überläßt er sich, auch nicht, wenn er sie mit seiner Denkenergie systematisch entfaltet. Aber er ist philosophisch durchdrungen von dem Einen, das von Plato nicht gesagt werden kann, weil er es sich selbst nicht sagen kann, während er von ihm her jene beschwingende Macht hat, die bis heute wirkt. Daher ist es unangemessen, eine platonische Lehre als die eigentliche und zentrale Lehre aufzustellen. Die Lehren sind eine Welt von schwebenden Gebilden, die ihren Sinn haben aus der existentiellen Macht des Einen, die in ihnen sich ausspricht. Daher treffen sie den Mitdenkenden in seiner Existenz. Aber diese Betroffenheit hört auf, wo sie als feststehende Erkenntnis aufgefaßt wurden.

Plato sieht das Böse und das Übel des Menschen und der Welt so, daß er es in keiner Weise zur Gottheit in Beziehung bringen will. Ohne die Spur eines Haderns mit Gott, gibt er auf die Frage: woher? jederzeit die Antwort: »Gott ist schuldlos.«[312]

Die Lehren aber sind, dem Wesen des platonischen Philosophierens entsprechend, mehrfach und keineswegs insgesamt ein in sich systematischer Zusammenhang.

328 Eine Lehre ist im Timäus als »einleuchtender Mythos«[313] entwickelt: Der | Grund des Bösen wie allen Übels, der Vergänglichkeit, des Unvollkommenen liegt in der Welt als solcher. Denn sie ist von Gott, dem Demiurgen gebildet als das Dasein, das ein Nichtsein, die Materie voraussetzt. Plato erzählt, wie die Welt durch den Weltbaumeister hergestellt wurde. Dieser schaute nach dem Ewigen der Ideen und bildete nach ihnen die Welt als das Schönste von allem Gewordenen, er, der beste von allen Schöpfern. In seiner neidlosen Güte wollte er, daß alles den Ideen so ähnlich als möglich werde, daß alles, soweit als möglich, gut werde, nichts aber ganz schlecht sei.[314]

Doch der gütige Weltbaumeister stieß an eine Grenze: Er fand alles in ungeordneter gesetzloser Bewegung vor. Er führte es aus der Unordnung zur Ordnung. Dabei aber konnte er die Welt nur »nach Möglichkeit«[315] zur Ordnung führen. Denn er bildete sie aus einem Prinzip, das selber nicht Gott, nicht von Gott geschaffen ist. Dies nannte Plato den leeren Raum (chora),[316] ein Nichtseiendes und doch nicht Nichts, die Materie (mit ihr erst später identifiziert). Er bringt aus diesem Stoff durch Formung die Welt hervor, wie der Künstler sein Werk. Vom Stoff her bleibt ein unüberwindbar Mangelhaftes. Dieser fremde Stoff und seine Bewegung heißt Zwang, Notwendigkeit (ananke).[317] Daher ist die Welt eine Mischung von Vernunft und Notwendigkeit, aber so, daß die Vernunft über die Notwendigkeit dadurch herrscht, daß sie sie überredet, das meiste von dem, was entstand, zum Besten zu führen. Solche Notwendigkeit ist also nicht Gesetzlichkeit (die wir mit ihr zu verbinden gewohnt sind), sondern das regellos Veränderliche.[318] Diese Grundlage der Welt ist das Zufällige und das Undurchschaubare (Politikos 271).[319] Aus der Not-

wendigkeit ist in die Welt eingedrungen das chaotisch Veränderliche, während das ständige Beharren nur den allergöttlichsten Wesen (wie den Sternen) zukommt. Durch ihren Bildner hat die Welt die Schönheit, von ihrer Grundlage her aber stammt alles Widerwärtige und Ungerechte.

Diesem Grundgedanken gibt Plato weiter eine Abwandlung: Der Demiurg läßt die Welt hervorbringen durch die von ihm geschaffene Weltseele. Eine Seele eignet aber auch jener bewegten Grundlage und diese heißt die böse Weltseele. Ihr entspringt das Unheil. Aber im ganzen ist diese Welt doch »ein sinnlich wahrnehmbares Abbild des nur der Vernunft zugänglichen Gottes, sie, die größte und beste, schönste und vollendetste, eine und eingeborene Welt«.[320]

Mit diesen kosmischen Vorstellungen ist Platos Erdenken des Bösen nicht erschöpft. Nach seinen sokratischen Dialogen liegt der Grund des Bösen im Nichtwissen. Denn niemand kann wissentlich Unrecht tun. Dieses »Wissen« aber ist nicht das, was wir Verstandeswissen nennen, sondern das philosophische Wissen, das als Wissen zugleich die Praxis des inneren Handelns ist, das das Böse sich verflüchtigen läßt.

Woher aber das Nichtwissen? Es ist Folge des Daseins der Seele im Körper. Daß die Seele im Körper ist, beruht auf einem Sturz der Seele aus dem reinen Geisterreich. Im Gleichnis wird die vernünftige Seele als ein Zweigespann mit einem gehorsamen und einem störrischen Pferd gedacht: Das heißt: die Verwirrung und Unordnung entsteht durch den Ungehorsam des einen Pferdes.[321]

| Schließlich scheinen Plato weder das »Nichtwissen« noch die Gebundenheit an den Körper *329*
ausreichend. Es liegt doch für ihn etwas ganz Unfaßliches im Bösen. Es gibt einen »krankhaften Trieb, der sich als Folge alter, ungesühnter Missetaten in den Menschen entwickelt, bald hier, bald dort als Plagegeist sich einstellend« (Gesetze 854 ff.).[322]

Wie immer auch Plato deutet, jede Deutung, so entschieden sie jeweils hingestellt wird, bleibt eine Chiffer. Durch alle Lehren hindurch bleibt identisch einerseits die Unantastbarkeit der Gottheit, andrerseits die Verantwortung des Menschen. In der Chiffer der Wahl des Lebensloses durch die Seelen (Staat 617): »Euer Los wird nicht durch den Dämon bestimmt, sondern ihr seid es, die sich den Dämon erwählen ... Die Schuld liegt bei den Wählenden, Gott ist schuldlos.«[323]

(e) Das tragische Bewußtsein, verwirklicht in der unüberbietbaren Höhe von Aeschylos, Sophokles, Euripides unter Voraussetzung des von ihnen fortentwickelten tragischen griechischen Mythus, in zweiter Höhe von Shakespeare unter den Voraussetzungen der abendländischen, antiken, nordischen, christlichen Überlieferung, ist keine systematische Philosophie. Aber die von diesen einzigen Männern geschaffenen Chiffern der Transzendenz und der Haltung von Menschen sind als solche philosophisch: die Offenheit für die von der Transzendenz her angesprochenen existentiellen Möglichkeiten, die bleibende Frage, der Stolz und die Bescheidung der Freiheit, die Erfahrung der Größe und Wahrheit im Scheitern.

Im Anschauen dieses Scheiterns sehen die im Bewußtsein der eigenen Gefahr Lebenden den Grund der Dinge. Sie erfahren die Grenzen des eigenen Wesens. Sie spüren das Sein in den Chiffern der Ereignisse und der Charaktere und des Denkens, das mit den philosophischen Motiven einbezogen ist in die Denkungsart der Gestalten und der Chöre. Sie gewinnen ihren eigenen Aufschwung durch Entschleierung der Wahrheit und durch Anschauung der Größe des Menschseins in Vorbildern und Gegenbildern. Das eigene Schicksal wird verklärt in dieser Größe.

Die tragische Wirklichkeit muß in dem tragischen Wissen zum Bewußtsein und zur Wirkungsmacht kommen. Achill fordert, wie die Alten sagten, den Homer, das griechische Schicksal die griechischen tragischen Dichter, das Geschick des Menschseins die tragischen Chiffern.

Das Unvollendete und Unvollendbare des Menschseins, seine Brüchigkeit wird offenbar. Es gibt nicht das allein wahre, endgültige Menschsein. Jede Gestalt des Menschen hat nicht nur

ihre eigene Grenze. Sie geht am Menschsein selber, an Fehlern, Irrtum, Schuld, an seinem Verhängnis zugrunde.

Im tragischen Bewußtsein gibt es keine Erlösung im Übersinnlichen, das Gnade schenkt. Der unendlichen Vertiefung in das Dasein und der fragenden Erfahrung der Grenzen bei Shakespeare entspricht keineswegs das Tragische bei Calderon, das Vordergrund bleibt vor der Gewißheit des christlichen Glaubens. Das tragische Bewußtsein kennt die Befreiung des Menschen in der Härte und Undurchschaubarkeit der Frage selber, hineingestellt in den Raum unendlich abgewandelter Chiffern der Transzendenz.

330 | Philosophische Gedanken werden Elemente innerhalb der übergreifenden Ereignisbilder der Tragödie. So kommen nicht als Prinzip tragischen Bewußtseins, aber als Denken besonderer Gestalten, auch die philosophischen Gedanken vor, wie die, die das Unheil und das Böse von der Gottheit fernhalten: »Was die Götter auch betreiben, ist niemals böse« (Sophokles), »Wenn Götter etwas Böses tun, sind's Götter nicht« (Euripides).[324]

3. Der Dualismus der guten und der bösen Macht

Die Frage: woher das Böse? hört auf, wenn zwei gleich ursprüngliche Mächte behauptet werden. In Persien wurde von Zarathustra das Dasein begriffen als der Kampf zweier Mächte, von Licht und Finsternis, von Gut und Böse als der Kampf zwischen Ormuz und Ahriman. Die beiden Mächte, Gott und der Teufel, durchdringen, im Kampf miteinander, die Welt. Jeder einzelne Mensch steht in diesem Kampfe auf dem Schlachtfeld der Welt. Er muß vom Teufel erleiden, wogegen Gott ihn nicht schützen kann. Er muß sich entscheiden, ob er Gott helfen will oder dem Teufel. Erst am Ende der Tage wird, auch durch die Mitwirkung des Menschen, die böse Macht besiegt sein, die gute triumphieren, der Teufel ins Nichts versinken, wird mit dem Bösen zugleich das Leiden aufhören. Das Drama der Welt spielt sich ab als Kampf zwischen der lichten und dunkeln, der guten und bösen Macht, bis zum Sieg des Lichten.

Der Dualismus tritt in der Frage nach Gut und Böse immer in irgendeiner Gestalt auf:

In Indien geschah die Lösung der Frage durch den Dualismus zwischen dem endlosen Gang der Welt, dieses endlos wiederholten Lebens und Sterbens im Rade der Wiedergeburten und dem ewigen ruhenden Sein-Nichts, dem traumlosen Schlaf, dem Nirwana.

Im Christentum wurde der Teufel aufgenommen, aber von vornherein als abhängig von der Gottheit gedacht. Doch blieb der Dualismus unterm Schleier theologischer Vereinheitlichung so mächtig, weil seine Chiffer angesichts des Menschen- und Weltunheils evident ist.

Die dualistische Chiffer »Gott – Teufel« geht also durch die Zeiten. Der Mensch ist kein Teufel. Kann sich, nach der Chiffer, der Teufel im Menschen inkarnieren, wie Gott in Jesus-Christus? Wir verleugnen diese beide Chiffern. Der Teufel kann so wenig wie Gott in einem Menschen selbst erscheinen. Wurde solcher Glaube wirklich, so hat Gott nur einmal, im unermeßlichen Leiden und Scheitern siegend, gültig für immer, der Teufel aber
331 vielfach, noch im Triumph dem Wesen | nach unterliegend, sich inkarniert. Es kam in den Jahrhunderten zwischen Mittelalter und Neuzeit vor, daß das Nichtglauben an den

Teufel (und an die Notwendigkeit der priesterlichen Teufelsaustreibung) für ebenso ketzerisch gehalten wurde wie das Nichtglauben an den menschgewordenen Gott.

Wo das Entsetzliche packt, wird die Chiffer des Teufels immer sprechend bleiben. Daß in aller Realität ein Moment steckt, das teuflisch sich offenbaren kann, bedeutet: Will ich in der Welt leben und in der Welt handeln, muß ich auch mit dem Teufel umgehen. Es heißt aber nicht, die Welt überhaupt sei teuflisch (das ist eine Position mancher Gnostiker). Es heißt auch nicht, daß ich mit dem Teufel paktieren, mit ihm Kompromisse schließen muß. Aber es heißt, daß ich mich in Zusammenhänge begebe, in denen mir der Teufel begegnet, daß ich ihm unterliegen kann, sei es, daß er mich von außen durch andere quält und vernichtet, sei es, daß er in die eigene Seele dringt und sie zum Werkzeug macht.

Je heller das Bewußtsein wird, um so entschiedener wird jedes unbewußte Paktieren mit dem Teufel ausgeschlossen, aber um so entschiedener wird auch das Teuflische auf allen Stufen seiner Verderblichkeit bis zum Entsetzlichsten, das Menschen einander antun, erkannt. Es wird fühlbar schon in den leisen Ansätzen, dann zum Offenbarwerden gezwungen und bekämpft.

So läßt sich in den dualistischen Chiffern sprechen. Sie sind einfach und klar, vermöge des dualistischen Charakters unseres Verstandesdenkens unumgänglich und in konkreten Kampfsituationen des Menschen mit sich selber Wegweiser durch die Einfachheit gegenüber allen Vermischungen, Verschleierungen, Erleichterungen. Aber sie wirken abstrakt und vorläufig und unwahr, sobald der Einheitsgedanke – in der Gestalt des einen Gottes – und seine Chiffern uns ergreifen.

4. Der persönliche Gott unter Anklage

Die nie gelöste Spannung durch die Frage: woher das Unheil und das Böse und die Ungerechtigkeit? wird zu einer unüberbietbaren Kraft gesteigert, wenn zwei Voraussetzungen in der Schärfe des Gedankens festgehalten werden.

Erstens: der Ursprung von allem ist Eines, Ein Sein. Alles Gegensätzliche, sei es dualistisch oder polar, ist sekundär.

Zweitens: Dieses Eine ist der eine persönliche Gott, allmächtig, allgütig, allwissend, Ursprung der ethischen Forderung.

| Je machtvoller, persönlicher, ethischer, je ausschließender dieser eine Gott vor- *332*
gestellt wird, desto leidenschaftlicher wird die Frage. Sie richtet sich von der Person des Menschen an die Person Gottes. Weil der Ursprung von allem in dem persönlichen Urwesen liegt, das die Welt aus nichts geschaffen hat, muß dieses Urwesen die Verantwortung tragen für das, was ist.

Eine »Lösung« gibt es im biblischen Denken als das Aussprechen der Unlösbarkeit, und zwar in zweierlei Gestalt, im Denken Hiobs und in der Prädestinationslehre. Beide denken den persönlichen Gott als übermächtig und als unbegreiflich und unterwerfen sich. Das Ungerechte, das ethisch Unmögliche wird hingenommen als unerforschlich. Es bleibt keine Frage mehr an Gott und keine Anklage.

Aber leicht ist gesagt: es gibt keine Lösung. Schnell fertig ist das einfache Nichtwissen. Der Gehalt dieses Nichtwissens tritt erst zutage dadurch, wie es erfahren wird, wie es durch die Frage, als ob doch Antwort möglich sein müsse und gefordert werde, durchbrochen und dann wiederhergestellt wird. Es bringt immer von neuem in die das Selbst- und Gottesbewußtsein umtreibenden Bewegungen des Gedankens, diese durch Rationalität vergeblich klar werdenden existentiellen Bewegungen.

Hiob[i325]

Die These, alles Unheil treffe den Einzelnen und das Volk als Strafe für gottwidriges Verhalten und sei daher gerecht, wurde ständig durch die Tatsachen widerlegt. Die Folgen für die innere Verfassung eines frommen Mannes, der schuldlos das äußerste Unheil erduldet, entfalten sich in Hiobs Geschichte und in der Schärfe der Gedanken, die der rücksichtslos vergegenwärtigten Erfahrung entspringen.

Jahve, der Frömmigkeit seines Knechts Hiob gewiß, hört den Zweifel Satans: Hiob fürchtet dich nicht uneigennützig, es ist sein Vorteil, denn du beschirmst zum Lohn für seine Frömmigkeit ihm Haus und alles, was sein ist. Darauf erlaubt Jahve, daß zur Prüfung Hiobs Satan ihm alles, was er hat, nähme, nur ihn selbst solle er am Leben las-
333 sen. So tut es Satan. Hiob verliert alle Kinder, all sein Gut, er|krankt am qualvollen, von den Menschen trennenden Aussatz, aber stirbt nicht.

Im Leiden unwandelbar beugt sich Hiob und spricht: »Nackt ging ich aus dem Mutterleibe, und nackt kehre ich dahin zurück, Jahve hat's gegeben und Jahve hat's genommen, der Name Jahves sei gelobt!«[326] Seinem Weibe, das ihm zumutet: »Fluche Gott und stirb!« antwortet er: »Das Gute nehmen wir von Gott hin, und sollten das Unheil nicht auch hinnehmen?«[327]

Es kommen drei Freunde, ihm ihre Teilnahme zu bezeigen und ihn zu trösten. Sie setzen sich zu ihm Tage und Nächte und schweigen. Dann ergreift als erster Hiob das Wort: Nun geht das Gespräch in den großen Wogen der Reden, ohne eigentliche Diskussion, hin und her. Die Theologenfreunde bringen fromme Sätze und Gründe vor. Hiob erkennt die Unwahrheit im Gebrauch dieser Sätze. Je gewichtiger das, was die Theologen sagen, scheint, desto stärker wird Hiobs Empörung. Statt an die Theologen wendet er sich im Gespräch mit ihnen vielmehr an den schweigenden Jahve, fragend, hadernd, anklagend. Ihm selber will er seine Sache vortragen, aber die Antwort bleibt aus. Da, am Ende, erscheint Gott. Er weist Hiob in die Grenzen seines Begreifenkönnens, gibt den Theologen aber Unrecht. Er verzeiht Hiob und erst auf Hiobs Fürbitte gehen die Theologen straffrei aus. Hiob selbst gewinnt ein neues glückliches Leben, sieht vier Generationen seiner Kinder und Kindeskinder und stirbt alt und lebenssatt. Soweit die Geschichte.

---

i Die Übersetzung von Gustav *Hölscher:* Das Gedicht von Hiob. Insel-Verlag 1948. Kommentar: Gustav *Hölscher*, Das Buch Hiob. Handbuch zum Alten Testament, erste Reihe 17. Tübingen 1937.

Der Rahmen der Dichtung ist ein Drama von der kindlich fraglosen Frömmigkeit Hiobs über die Vertiefung der Anklage gegen Gott, den er sucht und nicht findet, bis zur Rückkehr in die Frömmigkeit der ursprünglichen Gottesgewißheit. Diese aber ist verwandelt. Wenn es für die anklagende Reflexion keine Lösung gab, ist nun eine Umkehr vollzogen, aus der die Helligkeit der Existenz entspringt, die ohne jene Reflexion nicht eintreten konnte.

Die vorliegende Dichtung ist nicht das einheitliche Werk eines einzigen Dichters. Sogar das Drama als gemeinter einheitlicher Sinn ist fragwürdig. Man hat den Verfasser der aus alten Zeiten stammenden Legende (der Rahmenerzählung) unterschieden von dem Dichter der Anklage Hiobs in den leidenschaftlich strömenden Gesprächen, diesen wieder von dem Verfasser der theologischen Lehrdarlegung des Elihu und von dem Schöpfer der niederwerfenden Ansprache Gottes, der Hiob hinweist auf die unbegreifliche Größe des Kosmos. Es bleiben | schließlich einige kleinere für sich eigentümlich *334*
schöne Stücke. Die gewaltige Erschütterung Hiobs steht in der Mitte. Aber die Bewegungen der Gedanken sind nicht nur die des Hauptdichters, sondern der weiterdenkenden und dichtenden Juden, denen es auf dies Eine, was Gott sei und tue, als einzig wesentlich ankam. Das Werk ist gleichsam »zusammengeschrieben«, ausgehend von der alten Legende, begründet durch den ersten großen Hiobdichter, fortgesetzt von mehreren anderen. Seine Einheit beruht auf der Grundfrage, auf die fast alles bezogen ist. Lösungen, mit Leidenschaft vertreten, werden darin entwickelt, aber die einzige vom Leser erwartete Lösung bleibt der Natur der Sache nach faktisch aus. Ich versuche eine Ordnung und Deutung der Motive, bei der die Reihenfolge der Texte aufgelöst wird.

Hiob klagt und wünscht den Tod.

Einst, in »den Tagen seiner Blüte«, als er reich, mit seiner großen Familie in hohen Ehren lebte, allen half, die ihm begegneten, da »umfing ihn Gottes Arm«.[328] Nun aber: Aus der Gemeinschaft vertrieben, als Aussätziger draußen in den Schluchten ist er Spott des gemeinen Gesindels, das ihm doch aus dem Wege geht. »Nachts bohrt der Schmerz in allen meinen Gliedern, die Pulse klopfen ohne Ruh und Rast.«[329] Im Schlaf bringen die Träume ihm Entsetzen.

Den Tag verflucht er, an dem er geboren wurde. Denn sein Leben ist nur noch ruhelose Pein. Keine Hoffnung läßt ihn geduldig warten. Hilfe ist ihm überall versagt. Seine Kräfte, die nicht Felsenkräfte sind, schwinden dahin. »Ein Hauch nur ist mein Leben ... Ich bin nicht mehr.«[330] Nur sterben will er. »Ich bin es leid! Ich lebe ja nicht ewig.«[331] »Möchte Gott mich ganz zermalmen.«[332]

Die Theologen wollen Hiob helfen durch richtige Lehre.

Unheil, sagen sie, kommt nur als Strafe Gottes für begangene Sünden. Hiob soll bedenken: Seine Söhne, die umkamen, wurden von Gott gestraft für Freveltat (von der Hiob nichts weiß). Hiob selbst wird gesündigt haben und leidet dafür.

Keinem Guten ginge es wirklich schlecht. Die Bösen aber leiden Qualen alle Tage. Ihr Glück, ihr Jubel dauert kurze Zeit, wenn auch ihr Übermut zum Himmel steigt.

Überall sind ihnen Fallen gestellt. Schrecknisse ängstigen sie. Sie schwinden dahin. Nicht einer entrinnt. Es hilft kein Verstecken. Der Himmel wird ihre Schuld enthüllen. Ihr Angedenken bleibt nicht. Kein Sproß bleibt ihnen in ihrem Volke. Ohne Frucht bleibt ihr Leben. Das sind die Strafen der Frevler, der Verruchten, die von Gott nichts wissen.

335 | Woher die Gewißheit dieser Lehre? Die Theologen behaupten, von alters her habe es sich so gezeigt, es sei Tatsache. Dann aber: sie ist von weisen Männern überliefert, ihre Väter haben sie ihnen kundgetan.

Wird ein Einwand erhoben durch Hinweis auf einen bestimmten Menschen, der gut sei und doch leide, so ist die Antwort: Kein Menschenkind kann rein bestehen. Kein Mensch ist vor Gottes Augen gerecht und ohne Fehl.

Verlangt ein Mensch für sich und sein Leiden Antwort von Gott, so muß er wissen: Gott gibt nicht Antwort auf jedes Wort. Er redet einmal für alle Male.

Schließlich aber: Hiobs Unheil ist vielleicht gar nicht Strafe, sondern Mahnung, Prüfung, Anlaß zur Bewährung. »Den Leidenden erlöst er durch sein Leiden, und durch Bedrängnis öffnet er sein Ohr.«[333]

Immer und überall ist die Grundwahrheit: Gott ist gerecht. Es ist unmöglich, daß er Ordnung und Gesetz verdreht.

Hiob antwortet mit dem Bild der Ungerechtigkeit des Menschendaseins.

In der Welt sieht man das Gegenteil jener Lehre: Es geht Gerechten schlecht und Bösen gut, und wahllos auch umgekehrt.

Was die Theologen vom Unheil der Bösen sagen, das ist das Unheil der Menschen überhaupt, der Guten und der Bösen. Das Los der Menschen auf Erden ist Frondienst, Plage von Tagelöhnern. Wie die Wolke vorüberzieht und hinschwindet, so auch das Menschenleben. Wer stirbt, kommt nicht wieder. Er kehrt nicht in sein Haus zurück. Seine Heimat kennt bald nicht seine Spur.

Zelte von Räubern stehen in Frieden. Sie lästern Gott und bleiben unverzagt. Die Bösen jubeln laut, leben mit Paukenschlag und Zither. Sie enden ihr Leben im Glücke, sterben ruhig – und doch sagen sie zu Gott: bleib du uns fern. In Katastrophen haben sie die Oberhand. Niemand wagt, ihnen ihren Wandel vorzuhalten. Niemand vergilt ihnen, was sie tun. Man gibt ihnen ehrenvolles Geleit zur Grabstätte. Für die Unglücklichen aber gilt: »Dem Schaden Hohn, dem Strauchelnden Verachtung! Ein Fußtritt denen, deren Schritt schon wankt!«[334]

Hiobs Klage wird so zur Anklage gegen Gott angesichts der Welt. Gott ist es, der dies alles tut. Er bringt alte Geschlechter zu Fall, entzieht Greisen Urteil und Gedächtnis; mehrt die Völker und vernichtet sie, nimmt den Herrschern des Landes den Verstand – alles wahllos. »Sieh, alles dieses hat mein Auge gesehen.«[335]

336 | »Denk ich daran, ergreift mich das Entsetzen. Ein Schauder packt mich an mit aller Macht. Wie ist es möglich, daß die Frevler leben und werden alt in ungeschwächter Kraft!«[336]

Hiob antwortet durch die Erfahrung seines eigenen Schicksals.

Seine Antwort ist: Es ist nicht wahr, daß ich schuldig bin. Ich habe ein reines Gewissen.

Die Anklage steigert sich. Es ist offenbar: Gott hat das Recht gebeugt. Warum? »Er hat gewollt, wer mag ihm wehren? Er tut, wozu ihn treibt des Herzens Lust.«[337] Es ist Gewalt. Seiner Übermacht kann niemand widerstehen. Hiob fühlt und sieht: Ohne Grund sieht Gott ihn als seinen Feind an. Gott läßt seinen Ingrimm gegen ihn entbrennen. Denn so sieht alles, was Hiob geschieht, aus: Gott macht ihn zum Ziel seiner Angriffe, er schießt seine Pfeile auf ihn, er schickt seine Kampfscharen gesammelt gegen ihn. »Sein Zorn zerriß mich. Meine Hoffnung riß er aus. Er zerbrach mich. All mein Jammer hat mich angepackt.«[338] Vor seiner Gewalt »bin ich erschrocken; denke ich daran, so graut mir fürchterlich«.[339] Der Allmächtige hat seinen Mut gebrochen, betäubte ihn, schloß ihn rings in Dunkelheit. »Vom Weinen ist mein Angesicht gerötet.«[340]

Die Anklage gipfelt in dem Ausruf: »Unschuldig bin ich, achte nicht des Lebens; 's ist einerlei. Ich sag es ohne Zagen: Unschuldig oder schuldig – er verwirft! Wenn jähen Schlages seine Geißel tötet, der Unschuld Angst lacht er in Seelenruh.«[341]

Keineswegs behauptet Hiob seine völlige Sündenlosigkeit, wie die Theologen ihm unterstellen. Er kennt seiner Jugend Schuld. Er spricht von seinen Vergehen – aber warum vergibt Gott sie nicht? Er rechnet sich als Zeugnis seiner Wahrhaftigkeit an: »Hab ich vor Menschen meine Schuld verschleiert?«[342]

Wenn aber von der Schuld im Sinne der Theologen-Freunde die Rede ist, dann heißt es: »Auf meine Unschuld leiste ich nie Verzicht ... Es schämt mein Herz sich meiner Tage nicht.«[343]

Die Theologen geben Hiob Rat, der trösten soll.

Gegen allen Augenschein halten sie fest an der Lehre, daß Leid und Unheil unter Menschen als Strafe entsprechend der Schuld verteilt sind. Diese Lehre soll ihr Trost für Hiob sein. Strafe ist Erziehung oder sie ist Warnung, in jedem Falle Gottes Wohltat. Hiob solle die Zucht des Allmächtigen nicht verachten. Er solle an Gott seine Bitte richten, ihn anflehen um seinen Rat. »Wäre ich wie du, ich würde an Gott mich wenden, der unerforschlich große Dinge wirkt.«[344] Wo | Gott verwundet, heilt er auch. Wenn *337*
Hiob treuen Sinn erweise und in seinem Hause kein Unrecht dulde, dann könne er ohne Fehl sein Antlitz heben, werde alle Qual und Mühsal vergessen. Dann werde Hiob schließlich ein neues Heim bauen.

Hiob will Wahrheit.

Die Theologen-Freunde wollen Hiob trösten, indem sie ihn belehren und ihm raten. Weil er die wahre Lehre vergessen hat, klagt er zu Unrecht Gott an und verschlimmert sein Unheil. Wenn er aber die Lehre erkennt und ihr entsprechend sich unterwirft und Gott bittet, dann wird es ihm wohlergehen. Mit solcher Lehre und solchem Rat erzeugen sie Hiobs Empörung.

Wahrheit verlangt Hiob. Belehrt mich, so will ich gern schweigen. Beweiset, was ich Schändliches getan! Eure Rüge beweist mir nichts. Ehrliche und grade Worte allein tun wohl. Nur Wahrheit, nichts andres kann Trost sein. »Wie tröstet ihr mit eitlem Troste! Und eure Antworten sind nichts als Trug.«[345]

Hiob will Kommunikation.

Das Schlimmste in seinem Unheil ist für ihn seine Isolierung. Freunde und Verwandte haben ihn verlassen. Die ihn kennen, gehen ihm aus dem Weg. Niemand besucht ihn. Sein Knecht antwortet nicht mehr seinem Rufe. Bettelnd muß er sich ihm nahen. Sein eigen Weib ekelt sein Atem.

In dieser Lage spricht er die Theologen-Freunde an: »Erbarmt euch, meine Freunde, weil Gottes Hand mich schwer getroffen hat. Wollt ihr mich wie einen Hirsch verfolgen?«[346] Er fleht sie an: Blickt auf mich, ihr müßt ja erstarren, die Sprache muß sich euch versagen. »Schaut doch gerade mir ins Auge, fürwahr, ich lüge euch nicht ins Angesicht.«[347] Stichhaltige Antwort sucht er bei ihnen. Klarheit möchte er im Gespräch mit Menschen finden. Er beschwört sie: Ach höret doch auf meine Worte! Schon das alleine würde Trost mir sein. Habet Geduld mit mir und laßt mich reden. Und meinetwegen höhnet hinterdrein.[348] Wenigstens das Minimum einer Chance von Kommunikation will Hiob: wenn die Freunde ihm nur einmal zuhören.

Hiob will alles wagen für Wahrheit und Gott.

»Es wallt mein Inneres und will nicht schweigen.«[349] Sein eigenes Unheil tritt in den Hintergrund. Er will nur eines: dadurch, daß ihm sein Recht wird, soll das Recht überhaupt bestätigt werden. Es soll Wahrheit sein.

338 Er spricht zu den Theologen-Freunden, weil ein Mensch nur Men|schen zu Gesprächspartnern hat. Aber seine Worte zielen auf Gott. Nicht in erster Linie gegen Menschen geht seine Klage. Zu Gott spricht er, der ihm nicht antwortet, an dessen Dasein er aber nie zweifelt. Er will sagen, was sein Herz quält. »Es komme über mich, was kommen mag ... Ich schlage mein Leben in die Schanze ... Er töte mich!« Nur eins will er: seinen Wandel vor Gott darlegen. »Schon das wird Rettung mir und Hilfe werden: Ein Frevler träte vor ihn nimmermehr.«[350]

Hiob fordert: Zeige meine Frevel und Vergehen mir an! Er erhebt seine Anklage: »Mache mich nicht schuldig, sage mir, warum mein Feind du bist!«[351]

Hiob ruft Gott gegen Gott an.

Ein Rechtsprozeß zwischen Hiob und Gott? Hiob sieht: Dergleichen ist unmöglich.

Wohl hat Hiob gedacht und denkt immer wieder: er will vor Gott treten, »daß zwischen Mensch und Gott den Streit er schlichte«. In diesem Sinne drängen »seine Klageschreie zu ihm, ... Gericht zwischen Mann und Mann zu halten«.[352] Würde nur Gott seine niederzwingende Hand von ihm nehmen, seine Rute wegtun, dann würde sein Herz sich frei vor Gott fühlen, und er »ohne Furcht und Zagen«[353] reden. Aber es kann zwischen Gott und Mensch keinen Rechtsprozeß geben. Nur Mensch und Mensch kann sich vor der Instanz eines Gerichts treffen. Über Gott und dem Menschen ist kein Schiedsrichter.

Daher bewegen Hiob zwei miteinander unvereinbare Motive.

Erstens: Gott, der die Erde erschüttert, Donner und Blitz in der Hand hat, die Berge umstürzt, ohne daß sie es merken, hat gegen den Menschen nicht nur die stärkere Kraft. Er hat alle Kraft, der Mensch, das Geschöpf seiner Allmacht, gar keine. Wie soll er da Gott vor ein Gericht laden können? Die Situation des Menschen Hiob ist eine ganz andere:

Gott hat die Fangnetze rings um ihn gestellt. »Schrei ich: Gewalt, ich finde keine Ohren, finde doch kein Recht.«[354] Es hilft ihm gar nichts. »Ob auch im Recht ich bin, mein Mund verdammt mich, bin schuldlos ich, beschuldigt er mich nur.«[355] Hiob müßte Gott wie seinen Feind um Gnade anflehen, auch das hilft nicht: Gott gibt nicht Antwort, zerschmettert ihn vielmehr im Sturmgebraus, reißt ihm grundlos Wunden über Wunden. »Wer trotzte ihm und bliebe unversehrt?«[356] Darum Hiobs ständig wiederholte, ihn verzehrende Klage und Anklage: »Warum verbirgest du vor mir dein Antlitz, behandelst mich, als ob | dein Feind ich sei?«[357] Hiob ist nicht Feind Gottes, aber *339*
Gott Feind Hiobs.

Zweitens: Hiob drängt zu Gott als dem gerechten Richter. »O wüßt ich nur, wo man ihn finden könnte!«[358] Das ist das Schreckliche: »Geht er vorbei an mir, ich sah ihn nimmer, zieht er vorüber, nehm ich ihn nicht wahr.«[359]

Keine Enttäuschung am Ausbleiben von Gottes Antwort bringt Hiobs Begehren zum Erlöschen. Mit immer neuer Leidenschaft drängt er, sein Recht darzulegen: »Oh, würden meine Worte aufgeschrieben, o würden eingegraben sie in Erz ... Rufe nur! Ich will dir Antwort geben. Und wenn ich rede, gib Bescheid mir dann, wieviel sind meiner Sünden und Vergehen?«[360] Könnte er sein Zeugnis vor Gott bringen, er ist gewiß: »Ich weiß, daß mein Verteidiger am Leben.«[i361] Er ruft Gott, seinen Verteidiger, gegen Gott, seinen Feind, an. Er ist gewiß: Könnte er sein Recht ihm auseinandersetzen, die Beweise ohne Zahl vortragen, Gott würde nicht in seiner Allmacht ihn vernichten, vielmehr ihm recht geben. Das und nicht Willkür wäre die Gnade Gottes. Denn ein Gerechter würde mit Gott streiten und dieser als Richter ihn nicht noch quälen. »Welchen Weg ich wan-

---

i Verteidiger (Zunz übersetzt: »der, der ihn annimmt«) wird in der Vulgata mit »redemptor« übersetzt, entsprechend bei Luther: »ich weiß, daß mein Erlöser lebt.« Der Satz wird auf Christus bezogen. Unter dem frommen Betrug, der von den Urchristen her durch das kirchliche Denken geht, ist der vielleicht erstaunlichste (wegen der Unerschütterlichkeit bei den Gläubigen) die Behauptung von den Prophezeiungen des Alten Testaments auf Christus hin. Sogar ein so scharfsinniger und kritischer Denker wie Pascal hält an ihnen fest als »Beweisen«.

Bei Hiob heißt es weiter: »Und nachmals hier auf Erden wird er stehen. Und ob auch diese meine Haut zerschlagen, ledig des Leibes werde Gott ich sehen.« Da ist weder von Auferstehung noch von Christus die Rede, sondern von dem Auftreten des Verteidigers Hiobs auf Erden, der für seine Unschuld eintreten wird. Hiob wird noch nach seinem Tode ihn aus dem Todeszustand heraus sehen in dem Sinne, wie nach verbreiteter unbestimmter Auffassung Tote unter besonderen Bedingungen noch wahrnehmen, was auf Erden geschieht (Hölscher). – Wieder etwas anderes ist, daß in der Dichtung Gott leibhaftig noch dem lebenden Hiob erscheint und zu ihm rechtfertigend spricht.

delte, er weiß es, und prüft er mich, wie Gold geh ich hervor.«[362] Mit einem Male würde Hiob erfahren, was Gott eigentlich plant. (Niemals wird im Hiob-Buch auf den Anfang der Legende Bezug genommen. Diese Legende gibt ja von vornherein Hiob recht: Nicht
340 Gott, sondern Satan fügt ihm alles | Unheil zu. Nicht Gott, Satan ist der Feind, den Hiob ständig spürt. Aber Gott hat Satans Handeln zugelassen zur Bewährung Hiobs.)

Des Gottes, der für ihn zeugt, bleibt sich Hiob gewiß trotz des Gottes, den er jetzt als seinen erbarmungslosen Feind ansehen muß. Er wiederholt: »Droben im Himmel hab ich meinen Zeugen und meinen Eideshelfer in der Höh …«[363] »Wer könnte sonst noch Bürge für mich sein? Denn du verschlossest ihrem (der Menschen) Sinn die Einsicht. Nicht eine einzige Hand rührt sich für mich.«[364]

Das ist für Hiob die Lage: Gott gegen Gott. Gott, der der Wahrheit ihr Recht werden läßt, der Eideshelfer, der Zeuge, der Verteidiger gegen Gott den Despoten, vor dem ihn Angst und Grauen erfaßt.

Hiob will Gott und Wahrheit. Daß beide sich nicht widersprechen, wo sie sich doch so fürchterlich zu widersprechen scheinen, dies zu finden, ist seine einzige Leidenschaft, sein einziger Gedanke.

Nicht Stolz, nicht heroischer Trotz des »ich stehe auf mir selbst allein« ist Hiob eigen. Nein, er weint, er klagt, er schreit vor Entsetzen, aber nicht in Weichheit, sondern kraft seines sittlichen Bewußtseins. Sein Wahrheitsdurst und sein Gottverlangen ineins bringen ihn in die Bewegung seiner so widerspruchsvollen Stimmungen: Lebenswille und Todessehnsucht – Verzweiflung und Vertrauen – Bitterkeit, beißende Ironie, Müdigkeit und unbeirrbares Festhalten an seiner einen einzigen Leidenschaft im Glauben an Gott, den zu fragen er faktisch nie aufhören kann. Ihm gegenüber steht die eintönig fanatische Ruhe des gläubigen Wissens der Theologen, die im Denken ihres Glaubens ihrerseits erfinderisch sind.

Hiobs Grunderfahrung ist: Gott antwortet nicht. Es ist keine Instanz, kein Gericht, kein Schiedsrichter, wenn er sein Recht und die Wahrheit gegen Gott verteidigen will.

Die Realität zeigt ihm Gottes Allmacht als die absolute Macht einer Willkür. Da erscheint ihm Gott als sein Feind, der den Schuldlosen verfolgt, als der Wüterich, gegen den die Ohnmacht des Menschen nicht die geringste Waffe hat. Sagt Hiob diesem Gott die Wahrheit, er hört sie nicht in seiner Allmacht, die nicht mit sich reden läßt.

Das Übersinnliche, Überseiende, Überrationale der Transzendenz wird in der Chiffer des persönlichen Gottes zum Du. Erst auf dieser Ebene, auf der das Übermenschliche menschlich wird, begegnen sich Mensch und Transzendenz in der Sprache. Die Transzendenz wird zum Du, mit dem er reden kann, zu dem er beten kann, von dem
341 er | in der Verzweiflung des unbegreiflichen Unheils ein Begreifen heischt.

Dieses mächtige Begehren, in Gottes überwältigender Allmacht die leibhaftige Realität des Du zu gewinnen, war nirgends in der Welt mächtiger als bei den Juden. Von dort her wurde es bestimmend für das Abendland. Die Juden – für die der Dichter des Hiob das größte Beispiel ist – führte das Du zu den verzweifelten Unlösbarkeiten. Die

Transzendenz, das ganz Andere, dem Menschen so unvergleichbar wie das Unendliche dem Endlichen, soll als das Du Gottes in Frage und Antwort als Gott selbst im Bereich des Endlichen auftreten. Es soll in endlichen Kategorien – Recht und Unrecht, Gut und Böse – urteilen und selbst in seinem Handeln beurteilt werden. Die Unlösbarkeiten erhalten ihre Schärfe in der Lage des einzelnen, vom Unheil niedergeschlagenen Menschen. Er muß in der umgreifenden Transzendenz das Du sich gleichsam spalten lassen, Gott gegen Gott anrufen. Die Wirklichkeit der leibhaftig gewordenen Chiffer wird gesprengt durch die Unlösbarkeit. Die Leibhaftigkeit wird überschritten. Aber die Chiffer bleibt bestehen als mögliche schwebende Chiffer.

Hiobs Frömmigkeit kann nach den leidenschaftlichen Ausschlägen seines Fragens nach Recht und Wahrheit in Augenblicken sich bescheidend verzichten bis zum einfachen Flehen, Gott möge ihn nicht mehr beachten, nicht verfolgen, nicht quälen, sondern ihn sein Leben in der Abhängigkeit des Menschseins führen lassen: »All meine Dienstzeit wollt ich ruhig harren, bis meine Ablösung gekommen wäre.«[365] Das Ende des frommen Mannes würde dann sein: »Du würdest rufen, und ich gäbe Antwort, du sehntest dich nach deiner Hände Werk.«[366] Doch Hiob sieht: das tut Gott nicht.

Hiob macht die Zweideutigkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen fühlbar.

a) Vor Gott hat kein Mensch recht, vor Gott hat der Mensch immer unrecht.

Diese Sätze können Gott aussprechen als den Despoten oder ganz umgekehrt als den liebend Allmächtigen. Dann vermag ein Mensch – wie Kierkegaard – in allem Unheil, im Sogeborensein, in den Ereignissen, die ihn quälen und vernichten, immer noch die Liebe Gottes zu erfahren. Bei Kierkegaard: Gott gebraucht ihn als »Ausnahme«; dies aber wiederum kann der Mensch nicht erkennen, um sich darauf zu stützen und sein Leben und Tun daraus zu rechtfertigen. Sein Leiden in der Ungewißheit ist selber von Gott gewollt, der im Leidenlassen des Menschen einen Akt seiner Liebe vollzieht.[367]

| Gott als Vollstrecker einer sittlichen Weltordnung, vom Theologen glaubend er- *342*
kannt, das ist nicht Gott. Dagegen richtet sich Hiobs Empörung. Daher ruft er ihnen in wilder Ironie zu: »Fürwahr, ich weiß es, so verhält sich's wirklich! Wie wäre wohl ein Mensch vor Gott im Recht!«[368] Es ist ja sinnlos, mit Gott zu streiten, dem allmächtigen Despoten. Aber in der beißenden Antwort liegt zugleich, was im ganzen des Hiobbuches deutlich ist: Kategorien von Recht und Unrecht, von Sinn und Unsinn hören auf, wo Gott selbst befragt wird.

b) Gott hat den Menschen geschaffen. Der Mensch verdankt ihm sein Dasein. Aber zweideutig ist diese Schöpfung. Wozu vollzog Gott sie, etwa um ein Gebilde zu haben, das er quälen will?

Hiob weiß, daß er, wie jeder Mensch, auch schuldig ist. Aber zu seinen Sünden steht in keinem Verhältnis die Verfolgung, der Gott ihn aussetzt. Er ruft Gott an: Du zählest alle meine Schritte; du willst meine Sünden niemals übersehen; du hältst meine Schuld fest in deinem Beutel versiegelt; du zahlst mir meiner Jugend Sünden heim; du kreisest

meiner Schritte Spuren ein; du fahndest nach meiner Übertretung auch wenn du weißt, daß ich nichts verschuldet habe; du willst, wenn ich fehlte, mich belauern, mich nimmer reinigen von meiner Schuld.

Das vermag kein Mensch zu ertragen: Du tilgest aus der Menschen Zuversicht. Wenn Wasserkräfte hartes Gestein zerreißen, dann hält es ein Mensch noch viel weniger aus, wenn Gott ihn ständig verfolgt, ihn quält, ein Spiel mit ihm treibt, wenn er ihn verscheucht wie windverwehte Blätter, ihn jagt wie verdorrte Spreu.

So sinkt der Mensch: Du treibst ihn fort, entstellst sein Angesicht. Schmerz fühlt sein Körper nur noch um ihn selber.

Warum nur tut Gott das? »Warum machst du mich zum Ziel deines Angriffs?«[369] Bringt es ihm Gewinn, Gewalt an mir zu üben? Er selber hat doch den Menschen geschaffen, will er ihn wieder vernichten? Er hat den Menschen aus Ton gebildet, soll er wieder in Staub verwandelt werden? »Mich bildeten und schufen deine Hände; wardst du nun anderen Sinns und tilgst mich aus?«[370] Es ist offenbar: Zwar schenkte Gott die Lebenskräfte, doch »anderes bargst du in deinem Herzen, und diese Absicht kenne ich nur zu gut«.[371]

Und dies geschieht dem Menschen, der doch ein so geringes, so nichtiges Wesen ist. Voll Unruhe sind seine Tage. Wie eine Blume geht er auf und welkt. Er flieht dem Schatten gleich, hat nirgends seine Stätte. Ein gefällter Baum kann aus den Wurzeln
343 neue Triebe wachsen lassen. | Ein Mensch scheidet im Tode dahin, wo bleibt er? Er erwacht aus seinem Schlummer nimmermehr.

Im Blick auf dieses Wesen ruft Hiob: »Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst?«[372] Du richtest trotz seiner Nichtigkeit dein Auge auf ihn, daß du ihn vor dich ins Gericht ziehst, stellst ihn immerwährend auf die Probe, suchst ihn heim jeden Morgen.

Die Energie dieser Klagen will die Zweideutigkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch offenbaren. Sie ist nicht die Fixierung einer Position des Wissens von Gott und Mensch, aber das leidenschaftliche Verwehren der ruhebringenden Eindeutigkeit des Gedankens.

Gott erscheint selbst, weist Hiob in seine Grenzen und verurteilt die Theologen.

Plötzlich, unvorbereitet erscheint auf den immer wiederholten Ruf Hiobs Gott selber. Gibt er Antwort? Nein, er fragt seinerseits: »Wo warst du, als ich die Erde gründete?«[373] Gott zeigt auf seine Schöpfung, die gewaltige Natur und ihre Herrlichkeit. Es wird ein Bild der Erhabenheit des Alls, wie der Wunderbarkeit aller besonderen Naturerscheinungen entworfen. Nichts davon begreift Hiob. War er bei der Schöpfung dabei?

Hiob muß verstummen. Gott sagt zu ihm: »Wer ist's, der also die Vernunft verdunkelt mit Worten jeglicher Erkenntnis bar?«[374] Und am Ende: »Wird nun der Gegner des Allmächtigen weichen? Der Krittler Gottes, widerspricht er noch? ... Willst du trotz allem doch recht behalten?«[375] Gott wirft Hiob nieder, indem er fragt, worauf Hiob keine Antwort geben kann. Er weist auf seine unwiderstehliche Gewalt: »Donnerst mit dei-

ner Stimme du wie er?«[376] Gott lehnt jede Frage nach Begreiflichmachen und Rechtfertigung ab.

Hiob beugt sich: »Vorschnell war ich ... Einmal hab ich geredet, und nicht wieder.«[377] »Ich habe eingesehen, daß du allmächtig und daß kein Ding unmöglich deiner Hand. Ich redete im Unverstand von Dingen, die mir zu wunderbar und unbekannt ... Nur durch Gerücht hatt' ich von dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.«[378]

Nun aber das Wesentliche: Gott weist zwar Hiob in seine Grenzen zurück; denn er hat gefragt, wohin menschliche Fragen nicht reichen. Aber er tat es aus Wahrhaftigkeit, wenn auch in Anmaßung. Darum verdammt Gott ihn nicht. Die Theologen dagegen verwirft er: »Mein Zorn ist entbrannt ... denn ihr habt nicht recht über mich geredet, wie mein Knecht Hiob.«[379] Hiob hat zwar wissen wollen, was kein | Mensch *344*
wissen kann; die Theologen aber haben zu wissen vorgegeben, was kein Mensch weiß. Sie haben dem Hiob als Hochmut vorgeworfen, was seine Wahrheitsliebe war. Gott entscheidet zwar gegen menschlich unbeantwortbares Fragen, verzeiht aber dem Fragesteller wegen seiner Wahrhaftigkeit. Er verdammt dagegen die ein menschlich unmögliches Wissen behauptenden unwahrhaftigen Theologen. Für Hiobs Redlichkeit steht er gegen die Unredlichkeit der Theologen. Nur auf die Fürbitte Hiobs fügt er ihnen nichts Schlimmes zu.

Ist diese Szene als Lösung aufzufassen? Würde jetzt im Glauben gewußt, angesichts des leibhaftigen, donnernden Gottes, so wäre ein neues Dogma da, und zwar ein kurzes, einfach verneinendes, niederschlagendes, brauchbar für die gerade verworfenen Theologen.

Überwindung, nicht Vernichtung der Wahrheits- und Rechtsreflexionen ist der Sinn. Diese Reflexionen erkennt Gott entgegen den Theologen wegen ihrer Wahrhaftigkeit an. Hiob aber führt er im Überschreiten der selber in sich kreisenden und darin erstarrenden Reflexionen dorthin, wo zwar der Gedanke aufhört, aber erfüllt von der Helligkeit, die in der Überwindung der Gedanken, nur durch diese selber, möglich wird.

Gott will Wahrhaftigkeit, nicht blinden Gehorsam. Gott will Freiheit, nicht fraglose Hingabe.

Aber in dem Augenblick seiner Epiphanie erscheint Gott, er selbst gegenwärtig, nur als überwältigend und niederschlagend, wie es vorher schon Elihu in dem Bilde dargestellt hatte: »Von Norden zieht's herauf, ein goldnes Glänzen, Und in den Wolken strahlt es hell und licht; Schreckliche Glorie ist um Gott gebreitet, Ihm aber, dem Allmächt'gen nahn wir nicht.«[380]

Daß Gott in der Tat nicht zu solcher Epiphanie kommt, ist nach Kant – in der Chiffer gesprochen – ein Charakterzug der ewigen Weisheit, die mit dem, was sie uns verweigert, so hilfreich sei, wie mit dem, was sie uns gibt: sie will uns als geschaffene freie Vernunftwesen, nicht als Marionetten, nicht als unterworfene Sklaven.[381]

Die Anlage der Dichtung, ihre Ergänzungen und ihre Redaktion

Die Dichtung ist so angelegt, daß in der Tat nicht Gott, sondern Satan Hiob das Unheil zufügt. Hiob nimmt mit Recht diese feindliche Macht wahr, aber hält sie für Gott. Von der Wette Gottes mit Satan aber weiß er nicht und erfährt er nie. Es ist, als ob der Mythus, in dem Gott das Tun Satans zuläßt zum Zwecke der Prüfung der Frömmigkeit
345 Hiobs, von vornherein schon eine Lösung gebracht hätte. | Das ist aber nicht der Fall. Gemessen an der Tiefe der im Buche Hiob erreichten Frage des Menschseins in der Welt vor der Transzendenz, ist sie eine märchenhafte Lösung, die, wo es ernst wird, nicht mehr wirken kann. Sie wird daher später bis zum Abschluß nicht mehr erwähnt.

Wenn für Gott an der Ursprünglichkeit von Hiobs Frömmigkeit kein Zweifel ist, wenn Hiob dann durch die bis zur Verzweiflung mit Gott ringende Wahrhaftigkeit sich bewährt hat, so erzählt die Legende das neue glückreiche Leben.

Dieser Schluß der Legende kann enttäuschen. Ist nicht doch wieder die Lohn-Strafe-Theorie eingeführt und Hiob belohnt worden? Es ist anders zu verstehen möglich. Das neue Glück ist nicht Belohnung, sondern Folge. Hiob hat nicht einen Augenblick auf das neue Glück hin gelebt und gedacht. Über Lohn und Strafe steht die Frömmigkeit in der nach allem Fragen fraglosen Hingabe an den Ursprung. Der Anfang der Legende, der Sinn der frommen Unterwerfung unter das Geschick Gottes, wiederholt sich am Ende. Der ganze reiche Sinn des Hauptteils der Dichtung ist nicht verloren, aber überschritten. Die Frömmigkeit war die anfängliche, noch nicht gedanklich erhellte, schlichte, reflexionslose Wahrheit und sie ist die schließlich wieder erreichte Wahrheit. Sie selber ist nicht gedanklich begründet, sondern Sprache einer Grundverfassung, die, wenn sie noch einmal sich selbst begreifen möchte, nur als Sichgeschenkt-Werden grundlos erfahren werden kann. Der Mensch bleibt ratlos stehen, wo diese Verfassung ausbleibt. Er kann in der Welt nicht zur Ruhe gelangen, die alle Menschen einschließen und sich auf sich selbst verlassen dürfte.

In dieser Legende sowohl wie in der Entwicklung der Empörung gegen Gott im Suchen Gottes geschieht etwas, das dem tragischen Bewußtsein ganz fern steht. Aber die freundliche Chiffer des glücklichen Endes gehört so wesentlich zu Hiobs Frömmigkeit wie die ins Äußerste sich steigernde Anklage gegen Gott. Es ist dieselbe der Tragik fremde Frömmigkeit wie die die Tragik überwindende Nathans des Weisen bei Lessing.

Die vom denkenden Glauben im Hiob-Buch geschaffene Situation

Ist je vom Menschen zu Gott so gesprochen worden wie im Hiob? Wo ist solche Frömmigkeit vor Gott mit solcher Empörung gegen Gott verbunden gewesen? Kann Empörung selber fromm sein?

Nur die Chiffer des persönlichen Gottes in ihrer Steigerung zum einen, einzigen,
346 allmächtigen Schöpfergott hat es möglich gemacht, | wenn dieser in geglaubter Leibhaftigkeit, wenn auch verborgen und unsichtbar, gegenwärtig war. Das Maß der Spannung zwischen Vertrauen und Empörung, zwischen der geglaubten gottentsprungenen sittlichen Weltordnung und der für Wahrhaftigkeit unentrinnbaren Anerkennung

der Realität des Gegenteils mußte zum Zerreißen führen, aber nicht der Frömmigkeit, sondern der Leibhaftigkeit der Chiffer. Denn es wurde offenbar: wenn die Chiffer des persönlichen Gottes ihre höchste Macht gewinnt, leibhaftig und absolut wird, scheitert sie.

Ihre Macht liegt in der Leidenschaft, die sie auf Grund dieser Leibhaftigkeit Gottes erregt, wenn der das persönliche Du der Transzendenz nicht als Chiffer, sondern als letzte absolute Instanz glaubende Mensch in der Hoffnung und Erwartung lebt, persönlich angesprochen zu werden von diesem Du, das die eigenen Klagen und Fragen hört und Antwort gibt.

Scheitern aber muß die Leibhaftigkeit der Persönlichkeit Gottes, wenn sie durch ihre Steigerung zum Absoluten zerschlagen wird: Gott zeigt nicht ein Gesicht, sondern mehrere, miteinander nicht vereinbare.

Diese Situation hat das Hiob-Buch verwirklicht. Zu ihr hat es zwei scheinbare Lösungen gegeben:

Erstens die Orthodoxie der jüdischen Gesetzesreligion, die Hiobs Fragen durch Gottes Offenbarungen für gelöst hält und die Dichtung Hiob zu ihrer gegenwärtigen Gestalt redigiert hat. Diese jüdische Gesetzesreligion hat sich nach den Vorstufen, dann seit Esra[382] historisch durchgesetzt und die große prophetische jüdische Religion ihr untergeordnet. Der biblische Glaube der Juden aber war darin nie erschöpft. Denn in den Konservenbüchsen der Gesetzesreligion (wie sich mir gegenüber einmal ein frommer Talmudgelehrter aussprach) bewahren sie den kostbaren Gehalt durch die Zeiten bis zum Ende der Tage, wenn Gott erscheinen wird und die Konservenbüchsen überflüssig macht. Aber dieses Ende der Tage mit dem Erscheinen Gottes ist eine eschatologische Chiffer, die in ihrer Kraft zu versuchen ist, um die durch sie ansprechende Wirklichkeit zu spüren, auf die hin wir leben. Als Prinzip des Lebens in der Welt und als Rechtfertigung der Gesetzesreligion ist sie nicht dem geschichtlichen Menschsein, sondern dem konfessionell Gläubigen überzeugend.

Zweitens die Lösung der Orthodoxie des Christenglaubens, in Form gebracht von ihm anhängenden Juden nach der Hinrichtung Jesu: Der erdrückende Gott in seinem vielfachen Zorn, in den ent|setzlichen Schrecken des Weltgeschehens war in seiner *347*
Liebe erschienen, die alles Unheil selber erlitt und alles Böse durch die Reinheit seines Menschseins tilgte. Was auch immer Hiobs Anklage enthielt, der Gott, der alles selber litt, war nicht mehr anzuklagen. Der Glaubende entging der vernichtenden Unbegreiflichkeit Gottes, denn Gott, Mensch geworden, begegnete ihm wirklich als Partner, als das Du, der ein Mensch war. Der Weg zu Gott ist auf menschliche Weise, als Weg vom Menschen zum Menschen offen. Aber Jesus ist ein Mensch, der einst lebte, Christus der Gott, der rückblickend von den Gläubigen in Jesus gesehen wurde. Mit Jesus als einem Menschen können wir nur so sprechen, wie mit den Toten überhaupt. Wir lassen sie sprechen, deutend aus ihren Worten und Taten, was sie auf unsere Fragen jetzt sagen würden, aber entbehren ihre wirkliche Antwort. Weil der Gott, der Mensch wurde,

als Mensch vergangen ist, ja, nur als vergangener Christus sein kann, brachte diese neue Chiffer »Christus«, wenn sie mehr sein wollte als Chiffer, auch neue Unmöglichkeiten, die in der gedanklich raffiniert entwickelten Theologie in Jahrtausenden nicht beseitigt werden konnten.

Beide Lösungen gehen aus von der biblischen Glaubenssituation. Diese Situation wird im Judentum und Christentum bis heute festgehalten, wo der Glaube in der zerreißenden Spannung lebendig bleibt. Sie zeigt sich in beiden Fällen durch den immer wiederkehrenden Gegensatz von Dogmatik und Freiheit. In diesem Kampf könnte die Freiheit siegen mit der Rückkehr zum persönlichen Du als Chiffer, aber auch dann würde der Kampf der Chiffern nicht aufhören. Das Hiob-Problem bleibt.

Der Kampf zwischen Dogmatik und Freiheit

Dieser Gegensatz durchzieht das Hiob-Buch. Das Gespräch steht unter der Spannung zwischen der theologischen Selbstgewißheit und des erschüttert suchenden Wahrheitswillens Hiobs.

Die Theologen besitzen die reine Lehre. Sie gilt auf Grund der Weisheit der Väter. »Ganz unkundig und Schatten gleich ist unserer Tage Lauf.«[383] Darum ist der einzige Halt der Boden der Überlieferung.

Die Gottvergessenen dagegen sind die Bösen. Sie reißen sich von diesem Boden. Ausgerissen von ihrer Stätte aber wird diese sie verleugnen: ich sah euch nicht! Ihr Hoffen ist wie Spinngewebe. Einen Frommen aber, der in diesem Boden wurzelt, den wird Gott nie verschmähen.

348 Sie drohen Hiob: Er geht diesen Weg der Gottvergessenen. Er | nimmt die Lehre nicht an. Er hat die Ehrfurcht verletzt. Er hat die andächtige Scheu vor Gott geschmäht. Dein eigener Mund erklärt dich schuldig, weil du deine Worte gegen Gott zu richten wagst.

Ohne Überlieferung der Lehre, aus Eigenem will Hiob Gott begreifen. Welcher Übermut! »Bist als der Menschen erster du geboren? ... Hast du gelauscht dereinst in Gottes Rat? ... Was wüßtest du, das wir nicht alle wüßten!«[384] – Wenn Gott ein Wörtlein wider dich reden wollte, »er lehrte dich der Weisheit Heimlichkeiten; denn dem Verstande sind sie wunderlich.«[385] – »Glaubst du der Gottheit Tiefen zu ergründen ... Willst du behaupten, rein sei deine Lehre?«[386]

Aber Hiob vertritt gerade keine Lehre. Daß die ihm vorgetragene Lehre nicht richtig sein kann, macht er deutlich. In der Tat unterwirft er sich nicht der Überlieferung. Er will nicht Menschenweisheit, sondern Gott selber. Er beansprucht die Ursprünglichkeit seiner eigenen Erfahrung ernst zu nehmen. Nicht an der Theologie ist ihm gelegen, sondern an Gott. Das ist seine Revolte.

Aber sagen die Theologen nicht das gleiche, was am Ende Gott sagt? Die Theologen: warst du im Rate Gottes? – Gott selber: wo warst du, als ich die Erde gründete? Warum unterwirft sich Hiob nicht gleich dem Satze der Theologen, wie er sich doch am Ende Gott unterwirft? Weil der Sinn der Sätze ein ganz verschiedener ist durch ihren Gebrauch: Die Theologen wollen den Boden legen, der Hiob zwingen soll, ihre Lehre an-

zuerkennen. Hiob will keine Lehre. Gott verwirft zugleich mit der Mahnung an Hiob, seine, des Menschen, Grenzen nicht zu überschreiten, ganz anders und radikaler die Lehre der Theologen. Die Theologen meinen die Unterwerfung unter die menschliche Autorität, die sich als Wahrheit Gottes ausgibt; Gott meint die Verfassung der Bescheidung in der Freiheit des menschlichen Suchens. Bei den Theologen wird das Wort von der Unerforschbarkeit Gottes wie ein Satz des dogmatischen Wissens gebraucht, mit dem sie niederschlagen, wer der autoritativen Lehre widerspricht; wie Hiob das Wort von Gott hört, wird es zugleich zur Befreiung von dem theologischen Wissen und von der Anmaßung des eigenen Wissenwollens. Die Dogmatik der Theologie zerbricht vor den Tatsachen; Hiob, sofern Ansätze zu einer anderen negativen Dogmatik auftreten, irrt sich über seinen eigenen von Gott in seine Grenzen gewiesenen Willen. Bei den Theologen ist das dogmatische Wissen das erste und gültige; bei Hiob ist die Verwandlung seines Fragens in Lehre die Verführung zum Selbstmißverständnis.

| Der Kampf zwischen Hiob und den Theologen ist wie der Kampf zweier inkarnierter Mächte, deren Ursprung im Grunde der menschlichen Möglichkeiten liegt. Die Schärfe der Auseinandersetzung wird vom Dichter auch in den persönlichen Figuren so gestaltet, daß sie wie ein Urbild wirkt dessen, was im Kampf mit Theologen bis heute, wenn auch abgeschwächt und unernster, wiedererkennbar ist. Die gegenseitige Verständnislosigkeit scheint auf dem Bewußtsein der Bedrohung des Sinns der eigenen Existenz zu beruhen und wird daher auf beiden Seiten mit einer Leidenschaft geführt, die der Dichter in ständig sich wiederholenden Beschimpfungen, in einer auf beiden Seiten ganz verschiedenen Verfassung, zum Ausdruck kommen läßt. Wir hören den uns gewohnten Klang hier zum erstenmal in der Geschichte. *349*

Die Theologen: »Beleidigenden Vorwurf muß ich hören«[387] – »Achtet man uns wie unvernünftige Tiere?«[388] – »Recht behalten soll der Lippenheld? Soll dein Geschwätze Männer schweigen machen? Solltest du spotten dürfen unverschämt?«[389] – »... solch luftiges Wissen ... bläht seine Lunge auf mit Wind«, es sind »Redereien ohne Nutzen«.[390]

Hiob: »Wie lange wollt ihr meine Seele quälen, mit Worten mich zermalmen um und um!«[391] – »Wahrhaftig, ihr seid mir gescheite Leute und mit euch wahrlich stirbt die Weisheit aus.«[392] – »Leidige Tröster seid ihr allzumal! Ist windigen Geschwätzes nun ein Ende?«[393] – »Ihr seid mir nur betrügerische Pfuscher ... Wollt ihr Gott zu Gefallen Falsches reden, parteiisch des Allmächtigen Sache führen? Wollt ihr ihn täuschen, wie man Menschen täuscht?«[394] Hiob droht seinerseits: »Nehmt in acht euch vor dem Racheschwerte! Denn über Ungerechte kommt sein Zorn«,[395] ja, er verflucht sie: »Des Frevlers Schicksal treffe meine Gegner.«[396]

Empörung und Verachtung sind auf beiden Seiten, aber nicht gleicher Art: die Empörung des Fanatismus, der am Dogma hält, und die Empörung des freien, der Transzendenz zugewandten Glaubens, der Wahrheit will. Gibt es einen Standpunkt über beiden, von dem aus die Entscheidung möglich wäre, wer recht hat? Es gibt keinen, den beide anerkennen würden. Der Mensch muß wählen auf seine Gefahr hin. Vielleicht

sagt man: in der Zeit ist für die Freiheit der Gegenpol der Dogmatik zur Erzeugung ihres Selbstbewußtseins, zum Begreifen des eigenen Wagnisses, zum Erwecken aus dem Selbstverlust unentbehrlich. Doch das ist gesagt vom Standpunkt eines Zuschauens (ei-
350 nes nicht beteiligten Unphilosophen, der die Position göttlicher Über|legenheit des Wissens einnimmt.) Im Zuschauen geschieht die Lähmung des Ernstes.

Als das Schlimmste erfährt Hiob, daß seine Theologen-Freunde mit ihm reden, ohne eigentlich mit ihm zu reden. Ihre Lieblosigkeit versetzt sich nicht in seine Situation, sondern redet abstrakt. In seiner Qual ruft er ihnen ironisch zu: »Auch ich verstünde wohl wie ihr zu reden, wäre eure Lage nur der meinen gleich«,[397] und fährt fort, dann wollte er schöne Worte vor ihnen drechseln, wollte mit seinem Munde sie ermutigen, stärken sollte sie seiner Lippen Trost, wehleidig würde er den Kopf über sie schütteln, und an seinem Mitleid es nicht fehlen lassen.

Die Theologen-Freunde, selbstgewiß in ihren Lehren, sind erbarmungslos ohne innere Teilnahme an dem einzelnen Menschen in seiner Unheilserfahrung. Sie leben eine Frömmigkeit ohne Erschütterung, im Gottesglauben auf Grund der Lehre der Väter zufrieden, ohne Hiobs fromme Leidenschaft. Sie wollen geborgen bleiben. Im Bewußtsein, mit der Menge der Glücklichen und Glückbegehrenden zu gehen, wenden sie sich gegen ihn: »Ein Tor, der sich selbst zerreißt in seinem blinden Zorn! Soll deinethalb die Erde sich entvölkern?«[398]

Hiob sucht den unendlichen Trost, den Menschen durch das Dasein mit den anderen Menschen als Schicksalsgefährten vor der Transzendenz finden. Für ihn versagt der andere Trost, der aus einer Verkündigung, einer Verheißung durch eine mit dem Anspruch der Einsetzung von Gott auftretende lehrende Autorität kommt.

Er vermag die gewaltige Sprache der Chiffern zu hören und selber zu sprechen. Wo sie aber sich verleiblichen, da durchbricht die als Menschenwerk erkannten Dogmen seine Leidenschaft der Wahrheit ineins mit dem Glauben an Gott. Denn er drängt nicht zum Menschenwerk, sondern zu Gott selbst.

Die wahre, aber noch nicht fragende Frömmigkeit des Anfangs der Dichtung kann nicht identisch wiederkehren. Der Dichter des Hiob denkt den Gott, der Wahrheit will, nicht blinden Gehorsam – den Gott, der Freiheit will und Hingabe, aber nicht fraglose Hingabe in der Unterwerfung unter eine Instanz und Lehre in der Welt.

Hiobs Hingabe an Gott stellt der Dichter in der Chiffer der großen Schlußszene dar. Wenn Gott selber durch Hinweise auf die für Menschen unbegreiflichen Wunder seiner Schöpfung Hiob zur Selbstbescheidung bewegt, so ist es Gott, der spricht. Was der Dichter Gott sagen läßt, das ist nicht in Lehre von Theologen zu verwandeln. Die
351 | Chiffer, die der Dichter hinstellt, die Chiffer der Niederwerfung Hiobs durch Gott, darf ohne Störung des Sinns nicht zur Forderung seitens einer Autorität in der Welt werden. In ihr spricht das innere Handeln des glaubenden Hiob im Zusichselbstkommen, immer von neuem geboren aus Frage und Trotz. Sie beendigt diese Bewegung nicht durch ein nun selber dogmatisch gewordenes Wissen des Nichtwissens, das

leicht hingesagt und in der stumpfen Fraglosigkeit des Nichtmehrdenkens enden kann. Die Chiffer steigert die Bewegung des Wissens zur Erfüllung im umgreifenden Nichtwissen. Aber eine Chiffer (ob Gedanke oder Bild) kann weder als Wissen noch als Leibhaftigkeit festgehalten werden, sondern bleibt schwebend und verschwindend in der Bewegung unseres zeitlichen Vorstellens.

Die Lehre von der Prädestination[399]

Historische Einleitung

Mit Paulus (der einige Wendungen dem Hiob entnimmt)[400] beginnt ein ergreifender Gedanke, der in Gottes Liebe selig und zugleich in Gottes Zorn verzweifelt macht. Er sagt (Römer 9): Ehe die Kinder geboren werden und weder Gutes noch Böses getan haben, sind sie, was sie sind, durch Gottes freie Wahl. Diese Wahl kann nicht geändert werden durch Verdienst des Menschen.[401] Was er ist, ist er für immer. Er hat keinen freien Willen, der es durch gute Werke zu ändern vermöchte. »Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! Denn er spricht zu Moses: Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig. So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. ... So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will. So sagst du zu mir: Was beschuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren? Deshalben, da Gott wollte Zorn erzeigen und kundtun seine Macht, hat er mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammnis, auf daß er kundtäte den Reichtum seiner Herrlichkeit, an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Herrlichkeit, welche er berufen hat, nämlich uns.«[402]

Was Paulus in großartig schrecklichen Gleichnissen ausgesprochen hat, wurde im christlichen Glaubensdenken bis heute festgehalten.[403] | Augustin hat die Unfreiheit *352*
des Willens, die Prädestination durch Gott, in der Tiefe erfahren und durchdacht.[404] Leidenschaftlich erneuert wurde die Lehre von Luther (de servo arbitrio)[405] und vollends dogmatisiert und in die Mitte des Glaubens gestellt von Calvin.[406]

Es handelt sich nicht um die Vorausbestimmung des Weltganzen durch den Schöpfergott, sondern um die Vorausbestimmung der ewigen Verdammnis oder ewigen Seligkeit jedes einzelnen Menschen. Es liegt nicht am einzelnen Menschen, was aus ihm wird, sondern entweder an Gottes Zorn, der als einen Verdammten schafft, wen er will, oder an Gottes liebendem Erbarmen, das den begnadeten Menschen schafft, dem er sich zuwendet, so daß dieser Mensch sich ihm zuwenden kann.

Die ewige Seligkeit ist das Jenseits, das »Nach-dem-Tode«. Diese Welt hier, dieses kurze Leben sind selber nichtig. Die einzige, alldurchdringende Sorge ist die Ewigkeit. Sie ist durch Gottes Gnadenwahl gegründet, durch Gottes Zornwahl verwehrt.

Wahl, diese Kategorie der Freiheit des Menschen, wird also in Gott gelegt. Gott wählt den Menschen, nicht wählt der Mensch Gott. Die Erwählten sind die Seligen. Der Mensch kann von sich aus Gott nicht einmal suchen. Er kann sich ihm nicht zuwenden. Gott selbst muß zuerst sich ihm zugewandt haben.

Daß der Mensch selbst etwas vermag, sich etwas verdankt, daß er Verdienst haben kann, ist für diesen Glauben unmöglich. Der leiseste Ansatz des Auf-sich-selber-Stehens des Menschen auch Gott gegenüber (gedacht gegen Augustin von den Pelagianern),[407] bedeutet Verletzung der Allmacht Gottes. Gott allein ist frei.[408]

Dieser Gedanke führt rational zu Widersprüchen. Wenn die Prädestination allein bestimmt, dann gibt es keine Freiheit des Menschen. Die Folge ist: der Mensch ist auch nicht schuldig; aber der Glaube hält an der Schuld des Menschen fest. Derselbe Gedanke anders: Der Mensch, der böse ist oder gut, ist dieses in jedem Falle durch Gottes Willen, gnädig oder gnadenlos vorausbestimmt; doch der Mensch ist schuldig. Gott hat im Zorn den gnadenlosen Menschen geschaffen, aber er fordert von ihm, sich dem von Gott mitgeschaffenen Bösen zu widersetzen. – Die Prädestination besagt: Ohne Gottes Willen kann das Böse und das Ungerechte nicht sein. Aber der Glaube sagt: Gott ist gut und gerecht. – Durch Gottes Willen ist das Böse so notwendig wie das Gute. Wäre das eine nicht, so auch nicht das andere. Christus wäre nicht ohne Judas.

353 | Ungemein verwickelt sind die rationalen Wege dogmatischen Denkens, die den Widerspruch entweder aufheben oder durch seine energische Betonung die Unbegreiflichkeit Gottes herausstellen, um dadurch erst recht die gläubige Annahme des rational Absurden zu fordern.

Ein kleines Beispiel der endlosen rationalen Bemühungen: Um den Widerspruch in Gottes ursprünglichem Willen aufzuheben, wird unterschieden seine Wahl vor oder nach dem Fall Adams (in supralapsarischer oder infralapsarischer Zeit). Erst infralapsarisch gibt es die Gnadenwahl in der nunmehr durch die Erbsünde zerrütteten Welt.[409] So aber wird die Frage nur an einen andern Ort verschoben, nämlich den der Sünde Adams, an dem dieselben Schwierigkeiten auftreten.

Im Calvinismus ist das Dogma in unüberbietbarer Härte zu rationaler Konsequenz geführt.

Es ist kein Ringen des Menschen um seine Sittlichkeit als Weg zur Ewigkeit möglich, kein Ringen mit Gott erlaubt um das Ungeheure. Ich bin für den Stand der Gnade oder der Verworfenheit von ewig her vorbestimmt. Gottes unbegreiflicher, schrecklicher Ratschluß (das decretum horribile)[410] ist der Ursprung, dem jeder Einzelne sich zu beugen hat. Durch sein sittliches Handeln und seinen Willen zum Glauben kann er den ewigen Ratschluß nicht ändern. Es ist so, das ist alles. Ich erfahre die totale Abhängigkeit von Gott, ob ich gut oder böse bin.

Aber nach calvinistischem Dogma kann niemand wissen, wozu er bestimmt ist, zum Gefäß der Gnade oder des Zorns Gottes. In meinem Leben kann ich dadurch, daß ich gut handle, mir nur die Symptome dafür verschaffen, daß ich im Stande der Gnade

bin. Auch Erfolge durch meine Arbeit, mein Wohlergehen in der Welt sind Symptome des Gnadenstandes, sofern ich nur auf jeden Genuß von Erfolg und Wohlergehen in innerweltlicher Askese des tätigen, am Gang der Dinge teilnehmenden Lebens völlig verzichte.[411] Die höchste innere und äußere Anspannung ist notwendig, um dieser Zeichen des Gnadenstandes einigermaßen gewiß und doch nie eigentlich gewiß sein zu können. Bis zum letzten Augenblick des Lebens können immer noch die Zeichen der Verworfenheit auftreten. Und auch im besten Falle ist die Ungewißheit nicht zu überwinden, obgleich ich glauben soll, zu den Erwählten zu gehören.

Nur im Calvinismus ist dieses rationalisierte Dogma hier sofort zum wesentlichen Moment der gesamten Lebensverfassung geworden. | Es ist nicht mehr die fromme *354*
Chiffer für das Unbegreifliche, sondern die konsequente Rationalisierung der Unbegreiflichkeit. Es ist nicht mehr fromme Hingabe, sondern die Angst, die ein Leben führen läßt, durch das ich doch gar nichts ändern kann. Das Dogma spricht hart und erbarmungslos aus, was seit Paulus, Augustin, Luther ein Moment der Grundverfassung vor Gott war. In der rationalen Vollendung und dem Abschluß zum Dogma ist verlorengegangen, was uns als Wahrheit in der Chiffer anspricht. Diese ist zu sehen im Umkreis zusammengehörender Chiffern.

Ausgangspunkte in unserer Erfahrung

(1) Ich bin empirisch, was ich bin, durch meine Herkunft, meine Eltern, durch die Begabungen und Mängel meiner Anlage, durch Reichtum und Armut meines Geistes; ich bin es durch die Situation in der Welt, die Lebensbedingungen in meiner besonderen einmaligen Situation. Diesem, was ich bin, wie ich mir in der Welt gegeben bin, stehe ich gegenüber mit der Frage meiner Freiheit: was kann ich ändern? was muß ich in einem andern Akt meiner Freiheit als unumgänglich übernehmen?

(2) Bin ich überhaupt frei? Sage ich zu mir: »Ich bin frei«, so heißt das: was ich werde, liegt auch an mir; ich werde, was ich bin, durch das, was ich in der Welt mit mir tue. Aber ich werde in der Zeit, was ich ewig bin: dies ist die Paradoxie des Sprechens von dem, was als Erscheinung in der Zeit an sich schon ist, aber nur in der Zeit durch Freiheit zur Erscheinung kommt. Dies wird ausgesprochen durch den Spruch »Werde, was du bist!«, wenn er bezogen ist auf das, was ich ewig bin und nie weiß.[412]

Wird aber der Spruch bezogen auf meine Naturanlage, die sich entfaltet, dann sage ich zu mir, stolz oder trotzig: »Ich bin nun einmal so.« Der schreckliche Satz bedeutet: Im Blick auf das empirische Gegebensein alles dessen, was ich als Dasein bin, verleugne ich, daß ich frei bin. In diesem vermeintlichen Müssen aber verbirgt sich der Wille: ich wehre alle Forderungen und alle Verantwortung ab; ich bin nicht bereit, mit mir selber, mich ergreifend, umzugehen, mich mir selber und dem Andern zu offenbaren in dem Sinne, daß Offenbarwerden inneres Handeln, Wandlung, Umkehr werden kann.

(3) Nun aber die weitere Frage: Wenn ich frei bin, bin ich dann frei durch mich? Ich kann mir ausbleiben. Und dann: Ich kann nicht allein durch meinen Willen meine

355 Freiheit erfüllen. Was ich bin, bin | ich nicht durch mich. Ich werde in meiner Freiheit, im Freisein selber und seiner Erfüllung, mir geschenkt. Ich will, aber ich kann nicht wollen, daß ich will. Ich will etwas, aber in dem, was ich will, komme ich mir in der Liebe, gleichsam von anderswoher, entgegen, worin ich mich erst eigentlich als mich selbst weiß.

(4) Die Freiheit selber ist Notwendigkeit. In der höchsten Freiheit liegt das Bewußtsein: Ich will nicht anders, weil ich nicht anders kann. Ich bin es selbst. Es gibt keine Wahl. Ich komme zu mir in dieser Notwendigkeit, die ich selbst bin. Diese Notwendigkeit kommt nicht von außen und nicht von innen als ein Zwang, sondern als das, womit ich identisch bin, weil ich durch diesen Willen mich in meiner Ewigkeit erfahre, weil ich es in der Welt für immer will, es nie verleugnend.

Die Erfahrung der Notwendigkeit in der höchsten Freiheit, die Erfahrung, die in der paradoxen Formel sich ausspricht: es wird in der Zeit entschieden, was ewig ist, diese Erfahrungen sind weder real-empirisch noch logisch-gegenständlich. Die Ähnlichkeit von Formeln täuscht über die totale Sinnverschiedenheit.

An unserem Beispiel: Mit dem Satz: »Ich bin nun einmal so« behauptet sich ein empirisches Dasein im Trotz des Soseins.

Der Satz der höchsten Freiheit: »ich kann nicht anders« besagt kein Sosein, keine Naturnotwendigkeit, sondern die Notwendigkeit dessen, was mein Dasein als Werkzeug braucht, nämlich meiner selbst vor der Transzendenz.

(5) Notwendigkeit der Freiheit ist nicht Naturnotwendigkeit. Die Notwendigkeit des Naturgeschehens ist Gegenstand unserer Erkenntnis. Durch solches Erkennen vermögen wir unsere Abhängigkeiten von der Natur zu gestalten: natura serviendo vincitur, und zwar durch Technik dem Anorganischen gegenüber, durch Pflege dem Biologischen gegenüber, durch Psychologie der Natur des Menschen gegenüber.[413]

Im Erkennen selber liegt ein Moment der Freiheit. Verabsolutiere ich aber die Naturnotwendigkeit, die ich ins Unendliche erkenne, zur Wirklichkeit an sich, dann denke ich: Im Einssein mit der Naturnotwendigkeit bin ich nichts anderes als eine verschwindende Welle im unendlichen Flusse der Zeit. Dann habe ich, mich selbst total miteinbeziehend, die mögliche Erkenntnis überschritten und mich falscher Erkenntnis unterworfen.

Ganz anders die Notwendigkeit der Freiheit. Freiheit kommt in der erkennbaren
356 Natur nicht vor (oder, was dann Freiheit genannt | wird, hat nicht den Sinn der Freiheit, von der wir sprechen). Sie kommt auch im Menschen, soweit er Gegenstand biologischer und psychologischer Erkenntnis wird, nicht vor.

Unterworfen der Naturnotwendigkeit bin ich abhängig von der Welt. Im Aufschwung meiner Freiheit werde ich unabhängig von der Welt, aber erfahre die ihrem Sinn nach unvergleichliche Abhängigkeit von der Transzendenz. Der Unterschied ist radikal: Die Naturabhängigkeit bedrängt oder befördert mein Dasein, läßt es entstehen und zerstört es, ruft mich gleichsam auf zum Kampf und zum Einverständnis mit

ihr. Die Abhängigkeit von der Transzendenz aber bringt mich zu mir selbst, gibt mir meine Freiheit, macht mich mit mir selbst identisch.

(6) Der mehrfache Sinn von Freiheit und Notwendigkeit kommt widersprüchlich zum Ausdruck, wenn wir treffen wollen, worum es sich existentiell handelt.

Freiheit ist erstens objektiv die Freiheit des Handelns im Gegensatz zum Gezwungenwerden durch körperliche Fesseln, durch seelische Erpressung, Bedrohung, durch körperliche Foltern. Sie ist zweitens die Freiheit des Sichaussichselbstentfaltens, Aussichselbstbewegens im Gegensatz zur Beschränkung durch soziologische und politische Gegebenheiten und durch die bestimmten Situationen. Sie ist drittens die Freiheit des Wollens als Wahlfreiheit im Gegensatz zur Unfreiheit etwa durch geistige Erkrankung (als psychologische Willensfreiheit im Sinne des Strafgesetzbuchs, die ein Kriminalist als normale Bestimmbarkeit durch Motive ›im Unterschied von geistigen Krankheitszuständen‹ charakterisierte).

Einen grundsätzlich anderen Sinn hat die Freiheit, die nicht eine nachweisbare Realität in der Welt ist, obgleich sie das Welt- und Selbstverwandelnde im Menschen ist. Ihre Wirkungen, nicht sie selber, sind erkennbar. Die Freiheit ist philosophisch »fühlbar zu machen« (Kant), aber kein Gegenstand der Erkenntnis.[414] Der Unterschied im Gebrauch des Wortes »Freiheit« ist so groß wie der von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit, von Dasein und Existenz: Einerseits sein Gebrauch für die Auffassung von Weltrealitäten, andrerseits sein Gebrauch für das Transzendieren über die Weltrealität zur Existenz des Selbstseins. Zwischen beiden ist ein Sprung. Der Sinn der Kategorie verwandelt sich. Wir unterscheiden daher Kategorien des Gegenständlichen von Kategorien (Signen) der »Freiheit«.

Aber von der existentiellen Freiheit sprechen wir bildlich durch | Worte, die die *357*
reale Freiheit in der Welt meinen. Dadurch entstehen im Gebrauch ständige Verwechslungen. Wir sind in der Mitteilung, die ohne Gegenständlichkeiten nicht vollziehbar ist, gezwungen zu einer Rede, in der sich immer wieder alles verwirrt, wenn der Sprung vergessen ist zwischen der gegenständlichen Kategorie und dem, was mit Kategorien über Kategorien hinaus mit neuen »Kategorien« berührt wird.

Zur Freiheit gehört der Gegensatz der Freiheit, die empirische Notwendigkeit, mit der sie im Kampfe steht. Sagt man: Gott allein ist frei, nicht der Mensch, so wäre zu antworten: Freiheit Gottes hat nur einen Sinn, soweit er in der Chiffer einer menschlichen Person gedacht wird. Es gilt vielmehr: nur der Mensch kann frei sein im Sichherausarbeiten aus den bleibenden Gebundenheiten. Absolute Freiheit ist ein sinnwidriger Begriff.

Zur Freiheit gehört aber auch die Einheit mit der Notwendigkeit. Notwendigkeit ist dann nicht mehr die Kategorie des empirischen Geschehens oder der logischen Denkkonsequenz, sondern die in dem Geschenktwerden durch Transzendenz vollendete Freiheit. In ihr gibt es kein Müssen durch ein Anderes, kein Müssen des psychologischen Geschehens, sondern es ist das seine eigene Ewigkeit erfahrende Müssen.

Freiheit ist existentielle, nicht eine zu beobachtende Erfahrung.

(7) Wo Freiheit ist, ist Verantwortung, und wo Verantwortung ist, da gibt es Schuld.

Mit folgenden Argumentationen wird die Schuld abgewehrt: In der Realität des Erkennbaren gibt es keine Freiheit. Für das, was getan wird und was ich selber tue, ist kausal haftbar zu machen das andere, durch das ich in der Welt bedingt bin. Erstens: So wie ich als dieser, so seiender, geboren bin, das ist allein verursacht durch Vererbung. Zweitens: So wie ich geworden bin, das ist allein verursacht durch die soziologischen Verhältnisse. Durch beides, die je bestimmten Vererbungszusammenhänge und die je besonderen Umstände bin ich, was ich bin, und handle so wie ich handle. Jene haften, ich habe keine Schuld.

Mit solchen Argumentationen verbinden sich merkwürdige Gedanken. Etwa: Ich wollte nicht geboren werden, ich hatte nicht die Entscheidung darüber, als was ich geboren wurde. Und vielleicht weiter: ich wollte mein Leben nicht, ich bin nicht für es
358 verantwortlich, ich bin nicht mit ihm einverstanden, ich werfe es fort. Das heißt | aber: die Freiheit, die geleugnet wurde, ist wieder eingeführt als ein absolutes Ich, das vorher nicht befragt war und jetzt nicht will. Oder etwa: Die Verhältnisse machen mich. Mich kann ich nicht ändern, wohl aber die Verhältnisse. Diese, besser gestaltet, werden wünschenswertere Menschen hervorbringen. Das heißt: die Freiheit, die geleugnet war, ist wieder eingeführt als die Freiheit zur aktiven Veränderung der soziologischen Bedingungen. Entsprechend wird die Unfreiheit der Vererbung durch die Freiheit der Züchtung überwindbar gedacht.

Die die Freiheit wegdenkenden Gedanken lassen sie doch in gedankenloser Form unausweichlich wieder auftreten. Diese Freiheit hat die Verantwortung für das, was sie denkt und tut. Daher kommt es darauf an, daß zuerst zu klarem Bewußtsein gelangt: Es kommt irgendwo und irgendwie auf mich selbst an. Was an mir liegt, zu tun oder nicht zu tun, dafür trage ich die Verantwortung und habe ich die Schuld.

Nun aber ist wieder von Unfreiheit die Rede. Obzwar frei in der Welt, bin ich in dem Ursprung meiner Freiheit abhängig von der Transzendenz, die mich geschaffen, ins Dasein gerufen, in die Welt geworfen hat. In solchen Wendungen kommt das Gemeinte durch Chiffern zur Sprache.

Wenn ich frage, ob ich durch mich selbst frei oder nicht frei bin, dann ist in einem ganz andern Sinn als in der Welt von Freiheit die Rede. Der Widerspruch: ich bin frei und ich bin unfrei ist unauflöslich, wenn die Unvergleichlichkeit des Sinns der beiden Begriffe von Freiheit vergessen wird.

In der Welt sage ich: ich bin frei und daher schuldig, in bezug auf den Ursprung sage ich: ich bin unfrei und doch schuldig. »Unfrei« bin ich in transzendenter Abhängigkeit meines Freiseins selber, schuldig bin ich in diesem Freisein.

(8) Der Prädestinationsgedanke steht in einem Kreis von Chiffern, die als amor fati, Verhängnis, Vorsehung, Karma, Moira vielfache Sprache haben.

Solange das Leben nur als endliches Dasein in bezug auf sein Glück sich vollzieht, ist die Existenz unerweckt. Mit dem Erwachen der Existenz wird über Glück und Unglück hinaus das Schicksal im amor fati ergriffen.

Das Schicksalsbewußtsein begnügt sich nicht, gegenstandslos sich in sich selbst zu vertiefen. Die Existenz fragt: warum ist Schicksal und warum ist dies mein Schicksal? Antworten in Chiffern:

| Das *Verhängnis,* unbestimmt von woher, gibt und entzieht, läßt Atempausen und überfällt. Es wird vorgestellt als Nachwirkung des Fluchs in der Familie, als Heimsuchung der Schuld an Kindern und Kindeskindern, als ein Nichtentrinnenkönnen und Unschuldig-schuldig-werden. *359*

Die *Vorsehung einer Weltvernunft* ist eine Lenkung, durch die, was immer mir zustößt, seinen Sinn und Ort hat. Sie benutzt Glück und Unglück zur Erziehung und Bewährung. In ihrer Gewißheit erwächst eine Gelassenheit, geborgen in einem Sinnganzen, eine Rechtfertigung des amor fati.

Die indische Vorstellung des *Karma* gründet in der Seelenwanderung. Was ich jetzt bin und erfahre, ist Folge meines früheren Lebens in anderen Daseinsformen. Was ich jetzt tue, ist die Saat meines Lebens für spätere Geburten. In diesem gegenwärtigen Leben habe ich keine Chancen, es zu verbessern, glücklicher zu gestalten, wohl aber die Chance, durch ein rechtes Leben im kommenden Dasein auf höherer Stufe wiedergeboren zu werden. Ich klage niemanden an, denn ich erleide die Folgen meines eigenen Tuns.

Die griechische *Moira* ist die letzte Transzendenz, vor der die Götter zu immanenten Wesen werden. Sie wurde gedacht als die unbestimmte Tiefe der unpersönlichen Entscheidungen über den Gang der Menschen- und Götterschicksale. Später wurde sie rationalisiert und stand als Weltgesetz im Gegensatz zum Chaos, als sittliche Weltordnung im Gegensatz zur sittlichen Indifferenz bloßen Geschehens, als Notwendigkeit im Gegensatz zum Zufall, als Gerechtigkeit gegenüber der Willkür, als die Bestimmtheit der einzelnen Ereignisse gegenüber der Beliebigkeit. Die Götter, denen der Kult gilt, sind ihr unterworfen. Sie selbst hat keinen Kult.

(9) Wenn der persönliche Gott die Quelle des Schicksals ist, dann folgt der Gang der Dinge und mein Leben nicht einer blinden Macht, nicht einem Notwendigen, nicht einem spekulativ erdachten Sichereignen, nicht einem automatischen Mechanismus, nicht dem Zufall. Der Wille des Einen persönlichen Weltschöpfers ist der Grund von allem, was ist und geschieht. Dann erst treten die Fragen auf, die im Hiob und im Prädestinationsgedanken Antwort und keine Antwort finden.

In diesen Fragen und den antwortenden Chiffern liegt Wahrheit. »Ich bin nichts, Gott ist alles«, dieses Seinsbewußtsein gilt in bezug auf den letzten Ursprung. Wird es falsch, wenn die Chiffer Gott Leibhaftigkeit annimmt? Entzieht sich das, was das Seinsbewußtsein des Grundes aussprechen möchte, durch die Leibhaftigkeit der Person Gottes? Bleibt es wahr, wenn die Chiffer Gott auf das Unsagbare weist, das alles ist?

Wenn nicht die Chiffer, sondern Gott als leibhaftige Person gemeint ist, dann verkehrt sich der Satz »ich bin nichts, Gott ist alles« | in den Ausdruck von Unterwürfigkeit und Knechtschaft und untilgbarer Angst. *360*

Ganz anders die Frömmigkeit, die zwar nur in Chiffern sich mitteilen kann, aber die in den Chiffern sprechende Wirklichkeit selber doch nicht leibhaftig und nicht ge-

genständlich werden läßt. »Es ist genug, daß Gott ist«[415] besagt dann in der Chiffer jene Nichtigkeit des Menschen, wie der noch in jedem Unheil bleibende Satz des frommen Juden: »Der Ewige, unser Gott, ist einzig.«[416]

Je mehr die Chiffer rationalisiert oder leibhaftig wird, desto weniger spricht sie den freien Menschen in Wahrhaftigkeit untäuschbar an.

(10) Das Prädestinationsdogma in seiner Vollendung, unter Aufhebung des Chiffernseins seiner Vorstellungen, gewinnt einen existentiell zweideutigen Charakter.

(a) Wenn dem persönlichen Gott das decretum horribile zugeschrieben wird, so ist Gott in solcher Persönlichkeitschiffer verschwunden. Es bleibt nur die Willkür eines Tyrannen. Solange die Chiffer unpersönlich und überpersönlich die Erhellung des absoluten Dunkels vergeblich vollzieht, ergreift sie durch Wahrhaftigkeit.

(b) Die Chiffer führt zum Blick in den Abgrund. Sie kann abgewehrt, aber nicht vernichtet werden. Das Dogma dagegen macht erstarren vor Entsetzen, aus dem es nur den Ausweg des angstvoll maßlosen, in Aktivität sich verzehrenden, der Besinnlichkeit unfähigen Suchens nach Symptomen der eigenen Erwähltheit gibt. Das Dogma ist nicht mehr als Chiffer die Bewegung des Fragens und Antwortens, sondern ein vernichtender Schlag.

Das Leben unter solchem Druck kann von heroischer Unbedingtheit sein. Es geht die unerhörtesten Wagnisse ein und leistet die größten Opfer, doch mit dem Wissen der Vergeblichkeit, des eigenen Heils in der Erwähltheit gewiß zu werden. Als bloßes Symptom der Erwähltheit verlieren die Taten und die Erfolge ihren Glanz. Das Leben vollzieht sich in einem grauen Dämmer der verbotenen Lebensfreude. Musik, Dichtung, Geist gelten als Verführung, Wissenschaften werden anerkannt als Mittel zum Erfolg der Weltgestaltung, verlieren aber ihren eigentlichen Erkenntnissinn. Die Chiffer hingebender und liebender Frömmigkeit angesichts des Unbegreiflichen verkehrt sich in den fanatischen Glauben des lieblosen Rationalisierens.

(c) Das Bewußtsein, zu den Erwählten zu gehören, was doch trotz Ungewißheit geboten ist zu glauben, erzeugt in der Gemeinde der Heiligen in der Demut vor dem
361 schrecklichen Gott den Stolz einer | Aristokratie, der bösartig ist, weil er immer recht hat. Die Kraft des Handelns, mit Gott, für Gott, durch Gott ist unermeßlich gesteigert, nicht angefochten durch Bedenken. Denn ich tue alles mit Gott zu seiner Verherrlichung, nicht für mich. Die sittliche Unbedingtheit, begründet im Glauben an Gottes Willen, nicht in der sittlichen Vernunft, kann selbst das Unsittliche als Gottes Willen vollziehen. Die Unbegreiflichkeit des Grundes vereint sich mit dem praktischen, zweckhaften Rationalismus. Der Hexentrank aus Mischung von Demut, Fatalismus, Aktivismus, Fanatismus erzeugt das Menschenwidrige.

5. Die Chiffer des Sündenfalls

Plato, den meisten antiken Philosophen bis Plotin, der Bibel ist gemeinsam der Grundgedanke: Nicht von Gott kommt das Übel und das Böse. Biblisch aber ist die Radikali-

tät des Gedankens: Da Gott Einer ist, da in der Welt nicht dualistisch zwei Götter, Gott und der Teufel, herrschen, entspringt das Übel und das Böse aus dem von Gott aus dem Nichts Geschaffenen: Gott hat den Menschen frei geschaffen. Die Freiheit wäre nicht Freiheit, wenn sie sich nicht für oder gegen Gott entscheiden könnte. Gott will die freie Zustimmung zu sich, nicht blinden Gehorsam, sondern hell sehende freie Unterwerfung.

Dem Denken Asiens und des Abendlandes ist gemeinsam, daß Vorstellungen auftreten, durch die die Unstimmigkeit alles uns Gegenwärtigen begreiflich wird. Wie liegt im Grund der Dinge, was gegenwärtig ist und was wir erfahren? Die Antworten: Eine Grundverkehrung ist dadurch, daß überhaupt Dasein ist (Indien). Im Sein hat sich ereignet, was zu der Verkehrung des Seienden geführt hat (Gnosis). Ständig geschieht, was die Unangemessenheit des vielfach Seienden zum eigentlichen Sein zur Folge hat (Plato, Plotin).

Der Ernst, dem diese Vorstellungen entsprungen sind, ist für uns so gültig wie je: die Grundverwunderung vor der Welt, in der wir uns finden, und vor uns selbst, was wir sind, mit der Folge nicht nur für unser Seinsbewußtsein, sondern für unsere Lebenspraxis.

Keine Philosophie schließt vor dieser Grenze die Augen. Wie sie in das Ungeheure blickt, gründet den Denkenden selber. So abweichend die Philosophien sind in der Vorstellung der Chiffern und in der Erscheinung der ihnen zugehörenden Lebenspraxis und in der Existenz, sie bleiben doch verbunden durch einen gemeinsamen Ausgangspunkt der Erfahrung und des Ziels. Wir beschränken uns im Folgenden auf die biblischen Chiffern.

| (1) Urtypus des verkehrten Freiheitsgebrauches, den jeder Mensch von neuem *362*
vollzieht, ist der Mythus vom Sündenfall: die freie Entscheidung als Ursprung des Menschseins, wie es heute ist.

Diese Ursprungsentscheidung ist entweder vom Menschen selbst getroffen (in Adam), oder von geschaffenen Wesen, die vor den Menschen schon sich gegen Gott empörten und ihrerseits den Menschen verführten. Durch Gott sind freie Wesen geschaffen und damit auch die Möglichkeit, durch freie Tat sich gegen ihn zu empören, selber wie Gott sein zu wollen. Dieses Ereignis wird mythisch erzählt und in spekulativen Begriffen nachgeformt. Wesen einer vorzeitlichen Welt taten, als abfallende Engel oder Dämonen, etwas, was dann die Möglichkeit oder Unausweichlichkeit unseres eigenen Bösen zur Folge hatte. Diese Ereignisse hatten das Unheil in der Welt zugleich mit dem Bösen aus unserer Freiheit entstehen lassen. Das objektive Unheil des Leidens in der Welt und die subjektive Freiheit zum Bösen haben einen gemeinsamen Grund. Das Übel und das Böse sind zwar wesensverschieden, aber das eine ist das Echo des andern.

Historische Beispiele:
In der Gnosis wurde der Abfall von Engeln gedacht. Ihr Eigenwille kehrte sich von Gott ab. Sie wollten selber Gott sein. Ein solcher böser Engel schuf die Welt. Weil durch einen bösen Weltschöpfer entstanden, ist diese Welt ganz und gar böse. Die Lichtfunken in den Seelen, die mithineingerissen wurden, müssen vom bösen Weltschöpfer ständig getäuscht werden. Zu ihrer

Befreiung gelangt, vom guten, fernen, fremden Gott gesandt, der Heilbringer, seinerseits die bösen Engel täuschend, unerkannt in diese Welt. Er bricht in die Welt ein als das ganz Andere, selber weltlos, die Lichtfunken der Seelen rettend.

Der christliche Mythus erzählt den Gang der Dinge von der Weltschöpfung über Adams Fall zur Erlösung durch Christus bis zum Weltende und Weltgericht. Christus als Gottessohn, als Heilbringer gesandt, hat wie die Engel die Möglichkeit der göttlichen Selbständigkeit. Er aber wählt, im Unterschied zum Fall der Engel, in der Versuchung durch den Teufel den Gehorsam gegen Gott.

Origenes gibt eine Abwandlung: Durch die Freiheit entstehen die vielen Stufen unter den Geistern von den guten Engeln bis zu den Teufeln. Der Mensch ist nicht heilig genug, um Engel, nicht böse genug, um Teufel zu werden. Aber auch er hat in der Vorzeit seine Freiheit im Eigenwillen mißbraucht. Dafür ist er zur Strafe in den Leib geworfen. Seine körperliche Materie ist die Strafe. Sie ist durch ihre Grobheit das Kennzeichen des Gefallenseins. Die guten Engel haben eine leichte und feine Materie.[417]

Scotus Eriugena gibt eine andere Abwandlung: Der Mensch hat sich von Gott abgewendet und sich auf sich selbst gestellt. Daher verlor er sein Sein in der Ewigkeit Gottes. Er muß nun in
363 Raum und Zeit an bestimm|ten Stellen da sein. Die Materie, einst selber geistig, ist jetzt körperlich geworden. Die Einheit des Seins ist durch den Abfall des Menschen zerrissen. Jetzt ist alles geschieden, Gott und Welt, Geist und Materie, Gattung und Individuum, Mann und Weib.[418]

In jedem dieser Mythen läßt Gottes Allmacht einen anderen Gott zu und doch nicht zu. Die Antinomie von Allmacht Gottes und Unabhängigkeit der Freiheit von dieser Allmacht ist die immer wiederkehrende Paradoxie.

Von den Deutungen des Sündenfalls geht die eindrucksvollste auf das Wort Gottes im Mythus zurück: Adam ist geworden wie unser einer. Er kann gut und böse unterscheiden. Das heißt: Das Wesen des Menschen, denken zu können, Wissen zu erwerben, ist schon im Ursprung Ungehorsam, Auflehnung. Gerade das, wodurch er sich in der Welt hilft, ohne das er nicht da sein kann, was seine Größe und seine Kraft ausmacht, hat hier seinen Ursprung.

Des Menschen Situation ist diese: Wo er sich bewußt wird, sieht jeder neue Mensch sich von Anfang an in Einschränkungen seines Daseins, Widerständen gegenüber, der Not ausgeliefert, ständig angewiesen auf andere Menschen. Er ist für sein Dasein tätig, er bringt seine Umwelt hervor.

Schon das erste Bewußtwerden der Welt und meines Tätigseins führt zum Urteilen: Es sollte etwas anders sein, als es ist. Ich sollte etwas anderes tun, als ich getan habe. In solchen Urteilen unterscheide ich zwischen Gut und Schlecht (das natürliche Dasein und Geschehen betreffend), Gut und Böse (das Handeln aus Freiheit betreffend).

Diese Deutung hat ihre Grenze darin, daß alle Beurteilungen als Übel und als Böses einen Maßstab verlangen. Es ist ein Allgemeines, an dem ich urteilend messe. Zwar sind diese Maßstäbe mit dem Menschen als Menschen da, aber denkend kann der Mensch der Beschränktheit dieser Maßstäbe sich vergewissern. Sie sind nicht absolut, wenn auch für ihn unumgänglich und als ethische unbedingt. Mit ihnen dringt er in

den Ursprung, der umgreifend und mehr ist als alle Maßstäbe, mit deren Hilfe er ihn in der Chiffer begreifen will.

(2) Die Chiffer des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies zeigt die Herkunft der Leiden, Nöte und der Aufgaben unseres gegenwärtigen Zustandes. Die Folgen des Sündenfalls lassen erfolgreiche Tätigkeit gegen die Not in der Welt, zur Besserung der Lage zu. Es zeigt sich die eigene Kraft des Menschen und seiner Selbsthilfe im Gehorsam gegen Gottes Gebote. Die Chiffer der Erbsünde | aber nimmt alle Hoffnung. *364*
Der Erbsünde kann nur begegnet werden durch Gott selbst und seine Gnade.

Buddha lehrt die Selbsterlösung des Menschen durch eigene Kraft, zeigt den Weg und gibt das Vorbild. Er hilft dem Menschen, sich selbst zu helfen.

Ganz anders die Lehre der Erbsünde. Hier findet der Mensch keinen Weg. Er kann sich nicht helfen. Er braucht die Gnade Gottes. Diese aber wird nicht gewonnen durch Denken und Einsicht, sondern durch den Glauben, der, selber nur durch Gnade gegeben, uns als Glaube die Erfahrung der erlösenden Gnade bringt. Erst der Glaube selber macht die totale Verlorenheit bewußt, aus der die Erlösung durch den Glauben befreit.

Wenn von Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung, Versöhnung die Rede ist, so setzen solche Begriffe eine besondere Auffassung der menschlichen Grundsituation voraus. Was in der Erfahrung und im Denken der Grundsituation jedem Menschen verstehbar ist, wird hier überschritten. Das Sehen der Situation selber ist schon Glaube. Denn sie ist unverständlich. Nur für den Offenbarungsgläubigen ist sie hell. Es ist ein in sich geschlossener Glaubenskreis: durch Gnade wird der Glaubende sich erst als Sünder erkennbar und zugleich wird ihm die Rettung geboten in der Versöhnung mit Gott. Wer nicht in diesen Kreis eintritt, der muß in diesen Glaubensgegenständen täuschende Realisierungen sehen: die mit der Existenz des Menschen sich zeigende totale Schuld wird zur substantiellen Erbsünde; die Chiffer der Unsterblichkeit wird zur Auferstehung der Leiber zum Jüngsten Gericht; der Mensch Jesus als eine prophetische Gestalt, die wie keine andere revolutionär hineinleuchtet in die unermeßliche Größe des Unheils, in die Tiefe der Liebe, in die Radikalität der notwendigen Umkehr, wird zum Christus als der realen Inkarnation Gottes. Wer aber in diesen Glaubenskreis nicht einzutreten vermag, der ist doch auch von den Chiffern in ihm noch angesprochen. Sie bewegen ihn zur kritischen Besinnung auf sich selbst. Etwa so:

(a) Die anklagende Stimme: du bist, was du geworden bist durch deine Freiheit – du hast getan, was du getan hast – du kannst büßen, aber nicht tilgen – muß schaudern machen. Die Stimme des Einverständnisses mit sich: ich liebe und bin mit mir identisch in meiner Liebe, in der ich für immer ich selber bin – kann beschwingen. Dort hasse ich mich, hier liebe ich mich.

Es ist nicht Selbstgerechtigkeit, wenn der Mensch von sich verlangt, | was er kann. *365*
Wohl aber ist es Selbstgerechtigkeit, zu meinen, aus sich durch sich allein Umkehr, Liebe, gutes Handeln hervorbringen zu können.

Die Erbsünde können wir als Chiffer im ganzen uns nicht zu eigen machen, weil sie alles in die Gnadenerwartung legt, unterstützt durch die kirchlich garantierte Verheißung. Aber in dieser Chiffer liegt trotzdem die Wahrheit des Anspruchs der Umkehr, der zum Menschen als Menschen gehört, und des Bewußtseins des Sichgeschenktwerdens, er weiß nicht woher und nicht wie.

Die Chiffer der Erbsünde bedarf der Ergänzung durch die Chiffer des eingeborenen Adels.[419] Diese ist wiederum als Totalchifffer abzuwehren, weil sie alles in meine Kraft legen und das Schuldhafte verkleinern würde. Aber in dieser Chiffer liegt die Wahrheit der Forderung, gehorsam zu sein dem, was ich eigentlich sein kann, zu dem ich in der Umkehr gelange.

Beide Chiffern verführen: Die Erwartung der Gnade allein durch den rechten Glauben macht sittlich passiv, sie kann gestatten, im Sündigen »tapfer« zu bleiben infolge der Gnadengewißheit. – Die Erwartung des Guten aus dem mir eingeborenen Adel kann sittlich verwirren, in der Verkehrung, etwas sei gut, weil ich es tue, und kann gestatten, mit mir zufrieden zu sein, wie ich nun einmal bin kraft meines in jedem Falle edlen Soseins.

(b) Der Gedanke der Erbsünde spricht an als Chiffer des Nicht-in-Ordnung-Seins, das der Mensch im Erwachen zu sich selbst schon vorfindet. Im Umgang mit sich sieht er sich von Anfang an in Widerstände verwickelt, sieht er sich einem von ihm erkannten Versagen doch immer wieder preisgegeben. Als Existenz muß er kämpfen in der Spannung zwischen der Verfallenheit, die er immer schon in sich vorfindet, und der Freiheit, die es ihm selbst anheimstellt, daß er sich herausreißt und umkehrt.

Diese Chiffer läßt ihn spüren, daß er zwar auf sich selbst angewiesen ist, daß er aber im Aufschwung durch Freiheit sich selbst geschenkt weiß. Die Chiffer demütigt ihn, wenn er auf sich stolz sein will.

Aber diese Chiffer verführt ihn, wenn er zur Gnade seine Zuflucht nimmt: »ich bin nun einmal so«, und Gnade! Gnade! ruft. Denn nichts kann er von realer Gnade als faktischem Eingriff von außen erfahren. Nichts kann er durch Objektivierung eines Heilsprozesses, der ihm von außen zuteil wird, erwarten. Nur soweit die Chiffer die
366 Frei|heit selbst ermutigt und zum Äußersten ihrer Möglichkeiten drängt, bleibt sie wahr. Wenn sie dem Menschen zur Entspannung verhilft, er in der »Gnade« sich beruhigt, wird sie verderblich. Dann wird die einzelne, allein greifbare Schuld gering geachtet, um in der ungreifbaren Totalschuld sich zu beruhigen. Denn wer kraft der Chiffer der Erbsünde als Sünder im ganzen lebt, hat die Neigung, sich der Anerkennung der ganz bestimmten Schuld hier und jetzt zu entziehen. Statt die Reinigung in sich selbst zu vollziehen, soll eine »Rechtfertigung durch den Glauben« gelten. Statt im Handeln sein Dasein zu rechtfertigen, wird er, im Gewande der Demut vor Gott, stolz auf seine Glaubenstat, seine totale erbsündige Schuld anerkannt zu haben. Mit Gott ist er versöhnt. Kein Mensch darf ihn wegen der Bagatellen weltlicher Einzelschuld beurteilen.

Die Chiffer einer möglichen »Versöhnung« mit Gott kann bei aller Täuschungsgefahr trotzdem vielleicht ihre Wahrheit haben. Im verzweifelten Schuldbewußtsein hat

sie eine Kraft der Aufrichtung, der Neugeburt aus dem totalen Zusammenbruch, weil in der vernichtenden Endgültigkeit wieder Möglichkeit eröffnet wird.

(c) Etwas Unangemessenes behält die Chiffer immer dann, wenn sie Realitäten verdeckt.

Wahrhaftigkeit muß darauf bestehen, daß Unheil, Elend, Not in ganzem Umfang anerkannt werden. Wahrhaftigkeit verlangt, daß die Befreiung von Schuld nicht anders erwartet werde als durch Sühne und verläßliche Haltung in dieser Welt.

Verzeihung gibt es zwischen Menschen. Es ist dieser wunderbarste Akt menschlicher Kommunikation: das Unrecht wird von beiden Seiten (obgleich es in Art und Maß noch so verschieden sein mag) anerkannt. Aus der Liebe geboren, die hellsichtig in ihrer Wahrhaftigkeit nichts übersieht, gründet die Verzeihung neue liebende Kommunikation. Nicht zu tilgende Folgen der Schuld bleiben. Aber die Schuld ist nicht mehr absolut, sondern aufgenommen in das durch den guten Willen in der Kommunikation erweckende Eine, Vereinende. Aber sich von Gott anders verzeihen zu lassen als dadurch, daß Menschen sich verzeihen, das wäre Flucht vor den Menschen und sich selbst zu Gott und selber gottlos. Auch ist es Lebenden nicht gegeben, in Vertretung von Toten, die nicht mehr verzeihen können, den Lebenden zu verzeihen, die nur selber tun können, was ihnen die Chiffer der Hoffnung ewiger, in der Welt nicht zugänglicher Verzeihung der Toten sprechend werden läßt.

| Versöhnung durch den Glauben an den objektiven Heilsprozeß, den Glauben, *367*
durch Christi Opfertod und Auferstehung erlöst zu sein, ist philosophisch unbegreiflich, wenn sie als »Rechtfertigung allein durch den Glauben« (Paulus, Luther) gemeint ist.[420] Unsere völlige Unbetroffenheit im Nichtverstehen läßt nur übrig die Betroffenheit von der Tatsache, daß Menschen so sprechen. Nicht einmal als Chiffer vermag ich mir diese »Rechtfertigung« zugänglich zu machen. Wie kann Glaube an etwas, das in einem Bekenntnis durch Aussagen über ein objektives Ereignis niedergelegt wird, ein Verdienst sein? Wo Offenbarungsrealität nicht einmal mehr als mögliche Chiffer spricht, da ist eine unheimliche Grenze fühlbar.

Die Beunruhigung durch diese Grenze kann mit einer existentiellen Verflachung in der Auffassung der Versöhnung nicht aufgehoben werden. Diese ist Grund und Abschluß der Hegelschen Philosophie. Es ist eine begriffene und im Begreifen vollzogene Versöhnung, in der alle Negativität zwar aufgenommen ist, aber als überwunden gilt. Hegel weiß zu viel und wird dadurch unglaubwürdig. Diese im Wissen durchschaute Versöhnung ist keine.

Ganz anders ein Vertrauen, das sich nicht begründen kann, das ich nicht weiß. Es scheint scheitern zu müssen, wenn etwa Menschen in unheilbare Geisteskrankheit versinken, wenn die »nach Gottes Ebenbild« geschaffene »unsterbliche« Seele auf Erden lebendig zerstört wird durch die Natur. Muß es nicht scheitern, wenn der Freiheit des Menschen Handlungen entspringen, wie etwa in unserer Zeit der Mord von sechs Millionen Juden und heute angesichts der Möglichkeit der Selbstvernichtung der

Menschheit. Aber es kann sich, erstaunlich, immer wieder herstellen. Vertrauen worauf und wozu?

Die Sprache reicht nicht dahin. »Vertrauen«, das Wort selbst ist schon zu viel. Der verborgene Gott und dies grundlose Vertrauen gehören zusammen – für ein Wissen nie erreichbar, in keinem Glaubensinhalt zu bekennen.

6. Verzicht auf die Schuldfrage?

Die Schuldfrage geht an den Menschen. Ihm gegenüber auf die Schuldfrage zu verzichten zugunsten einer allgemeinen Notwendigkeit, das bedeutet: was er ist und tut, ist nicht durch ihn selbst, sondern durch ein naturnotwendiges Geschehen, in dem Denken und Entscheidung nur Naturerscheinungen sind, angedeutet schon im Tierreich, in hellem Bewußtsein zutage getreten beim Menschen.

368 | Vor vierzig Jahren fand bei einer Gerichtsverhandlung in Norddeutschland folgendes Gespräch statt. Angeklagter: Ich bin so geboren, wie ich bin, ich mußte so handeln. Darum darf ich gerechterweise nicht verurteilt werden. Richter: Ich stehe in dem notwendigen Zusammenhang der Natur der Rechtsprechung, im Besitz der Macht, den Spruch des Rechtes durchzuführen. Daher muß ich Sie so notwendig verurteilen, wie Sie notwendig gehandelt haben. – Der Richter wollte offenbar sagen: In solchen Sätzen irren wir uns beide. Wir sind Menschen, beide auf Freiheit gegründet. Wie Sie für Ihre Handlung bin ich für die meine verantwortlich, nämlich für die Erfüllung meines Amtes, das das Recht gemäß der gegebenen Gesetze durchführen soll.

Ein Mensch kann für sich der Schuldfrage nicht ausweichen. Etwas ganz Anderes ist es, die Schuldfrage zu übertragen auf den Grund des Seins, wenn dort die Transzendenz vorgestellt wird nach Analogie der menschlichen Person.

Durch die Chiffer des persönlichen Gottes wird die Frage nach der Schuld der Transzendenz für die Welt, für das Unheil und das Böse, bis zum Äußersten gesteigert. Der Mensch, in höchster Empörung, stellt sich im Denken auf sich selbst. Trotz seiner totalen Ohnmacht behandelt er sich noch im Scheitern als die geistige Macht seiner Überlegenheit über Gottes amoralisches, vernunftwidriges, inkommunikatives Wesen.

Wäre die Transzendenz selber von dem Charakter der Persönlichkeit, statt daß Personsein eine ihrer Chiffern in der Sprache des Menschen ist, dann würde sie nicht zu rechtfertigen sein. Daher ruft der Mensch nach anderen Chiffern, um diese Beschränkung aufzuheben, gelangt dabei aber in andere Beschränkungen.

Dort, wo die Frage nach der Schuld der Transzendenz aufhört, sollen in neuen Chiffern Leiden und Schuld des Menschen als Notwendigkeit begriffen werden.

Dieser Verzicht auf die Anklage gegen die Transzendenz gewinnt aber nur dann existentielle Kraft, wenn er zuvor jene Empörung und ihren Ausdruck in der Chiffernsprache erfahren hat. Andernfalls wird der Verzicht zu einer Verharmlosung. Mit der Spannung durch das Ungeheure ist der ganze Ernst verschwunden.

Wir wenden uns diesen Chiffern zu, die ansprechen und Unwillen erregen können. Es handelt sich um zwei Fragen. *Erstens:* Was ist das Wesen des Unheils und des Bösen? Welche Notwendigkeit aus dem Ursprung der Dinge bringt es hervor? Mit welchen begrifflichen Chiffern wird es spekulativ aufgenommen in den Sinn des Seienden? Und | *zweitens:* 369
Was wird aus dem Bösen? Welche Bedeutung hat das Unheil und das Böse in der Welt?

(1) Was ist das Böse und woher ist es?

Es wurde unterschieden das Unheil der Welt (das physische Übel) von dem Unheil, das durch uns selbst wirklich wird (das moralisch Böse). Beides ist zu erfahren.

Das Wesen des Übels und des Bösen aber ist spekulativ gedacht worden als das, was seinen Grund hat in dem metaphysischen Charakter alles Seienden.

(a) Alles, was ist, ist vermöge seines besonderen Seins beschränkt. Die *Endlichkeit* aller Dinge bedeutet ihre Unvollendung. Ihre Vollendung ist nur eine partikulare, die anderes ausschließt. Ihr Sosein ist ein Mangel gegenüber dem Allsein. Alles Endliche ist in seiner möglichen Vollkommenheit zugleich unvollkommen.

(b) Alles, was ist, steht in *Gegensätzlichkeiten*. Weil alles Positive an das Negative, das Sein an das Nichts gebunden ist, gibt es das Gelingen und das Übel, das Gute und das Böse. Sie sind die notwendige Erscheinung jenes Grundtatbestandes. Daß das Nichts eine Weise des Seins hat, weil kein Sein ohne Nichtsein ist, hat Plato (Sophist, Parmenides) im Denken entfaltet.[421]

In der Gegensätzlichkeit gründet, was für uns ist und was wir sind. In mythischen Chiffern treten die Gegensätze als zwei Grundmächte auf. Sie werden erblickt im Physischen als Licht und Finsternis, in der Menschengemeinschaft als Aufbau und Vernichtung, im Handeln als Gut und Böse. Alle Gegensätze scheinen ineinanderzuspielen und werden sich gegenseitig zur Deutung. Sie werden vorgestellt als kosmische Mächte. Gott und sein Reich des Lichts und des Heils, der Teufel und sein höllisches Reich des Dunkels und der Qual. Bis in die Gestalten des Lebendigen sind sie wahrnehmbar: Dort Adler, Löwe, Lamm, die nützlichen Tiere, die heilsamen Pflanzen – hier Schlangen, Kröten, Spinnen, das Ungeziefer, giftige Pflanzen. Es ist ein bis in alle Gegensätzlichkeiten sich verzweigendes dualistisches Anschauen zweier Urmächte.

In der Welt ist das Negative Bedingung des Positiven, das Böse Bedingung des Guten. In einer Chiffer: für das, was in der Welt von Gott kommt, ist der Teufel unumgehbar.

(c) Unter den Gegensätzen hat einen Vorrang der von *Sein und Nichts*. Das Übel und das Böse sind aufgefaßt als das Nichtseiende im Seienden. Sie werden durch die Kategorie des Nichtseins wunderlicherweise zwar nicht vernichtet, aber zum Verschwinden gebracht.

| Origenes (nach Urs von Balthasar)[422] interpretiert das Apostelwort: »die Ungerechten aber gel- 370
ten gleichsam als nichts bei Gott«.[423] Der Apostel, sagt Origenes, scheint »nicht seiend« nicht das zu nennen, was in keiner Weise Dasein hat, sondern vielmehr das Böse. Das heißt: Nichts Böses wird von Gott gekannt. Er kennt nicht das Böse, nicht sofern er mit seinem Wissen nicht alles umspannen und erfassen kann, sondern sofern es seiner Erkenntnis unwürdig ist. Origenes meint, daß in diesem Sinn Gott nicht alles weiß. Gott weiß die Sünde nicht und der Sünder

kennt Gott nicht. Christus sagt: »Weichet von mir alle, ihr, die ihr Böses getan, ich kenne euch nicht.«[424] Und Paulus: »Wer aber nicht erkennt (nämlich Gott), wird auch nicht erkannt« (nämlich von Gott).[425] Das Böse ist ohne Gottes Gegenwart. Gott erfüllt die Welt, er wohnt in seinem Werk, aber nicht im Bösen. Analog schreibt Pseudo-Dionysius Areopagita: Wie die Sonne das Licht ausstrahlt, so Gott das Gute. Er erleuchtet zuerst die Geister, dann alle Stufen der Geschöpfe bis zur Materie. Das Böse ist nur »Auslassung des Guten«, nur ein Nichtsein, kein Sein.[426]

(2) Der Sinn des Leidens und des Bösen: Wenn das Böse als nicht eigentlich seiend gilt, dann wird seine Wirkung in Anschauungen vorgestellt, die es zweideutig machen. Das Scheinsein des Bösen wird in seiner Auswirkung gezeigt. Unter der Lenkung einer höheren Macht erfüllt es gute Zwecke. Als Nichtsein dient es dem Sein. Was so bei Plato begann, bei den Stoikern ausführlich entwickelt, durch Plotin neu und reich vergegenwärtigt wurde, dann ins christliche Denken überging, das ist eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Übels und des Bösen. Wenn dann das Böse nicht als eigene Seinsmacht gilt, hört doch der Kampf nicht auf. Da in der Welt eine Fülle des Guten und des Bösen liegt, ist, wie Plato sagt, »die Folge ein unaufhörlicher Kampf, der einer fast übermenschlichen Wachsamkeit bedarf«.[427]

Wenn die Philosophen die gute Wirkung des Bösen zeigten, so geschah das grundsätzlich, nicht für den besonderen Fall im einzelnen. Der Grundgedanke ist der der Lenkung aller Dinge durch Gott. Zunächst ist (so bei Plato) alles Gute durch Gottes Schickung (ist theia moira): Das Erdenken des wahren Staats durch den Philosophen führt seine Wirklichkeit noch nicht herbei. Das geschieht nur, wenn in der unendlichen Zeit irgendwann die theia moira sie bringt.[428] »Die Tugend ist nur durch Fügung Gottes verliehen, wem sie zuteil wird.«[429] Der schöpferische Wahnsinn des Dichters ist Gabe der Gottheit.[430]

Die Lenkung aller Dinge wendet das Übel und das Böse zum Guten. Es ist nicht nur unheilvoll, sondern hat gute Folgen:

Das Leiden ist Erziehung, der Mensch wird vor Trägheit und Schlaffheit bewahrt (Plato).

371 | Das Leiden ist Prüfung und Bewährung. Der Gute wird sich – nach der Lehre der Stoiker – im Leiden bewußt, daß es ihn eigentlich gar nicht trifft.

Das Leiden ist Strafe. Strafe aber ist ein Gut, an sich und als abschreckendes Beispiel (Plato).[431] Wird jedoch geleugnet, daß das böse Tun Leiden zur Folge habe, da es doch den Gerechten und Ungerechten unterschiedslos zufalle, so gilt die Vorstellung (bei Stoikern, bei Spinoza): das böse Tun trägt die Strafe in sich selber. In der Ewigkeit getilgter Zeit gewinnt das Gute wie das Böse Lohn und Strafe nicht nachher, sondern durch das Tun selber.

Nun aber das Böse: wird es auch als Mittel zum Guten gedeutet? Das Böse wirkt in den Leidenschaften. Plato sagt: Großes, sei es böse oder gut, geschieht nur durch Kraft der Leidenschaft.[432] Jesus neigte sich zu den Sündern.[433] Thomas schrieb: Auch die Bösen können Wunder tun.[434] Hegel: Nichts Großes ist ohne Leidenschaft geschehen.[435] Pascal: Es gibt Böses, zu dem ebensoviel Seelengröße gehört wie zum Guten.[436] Die Leidenschaft ist zweideutig. In ihr kann die Helligkeit der Vernunft strahlen oder das Dun-

kel überwältigen. Es kann gefragt werden, ob die Tiefe des geistigen Schöpfertums verknüpft sei mit dem Bösen, ob das Absurde eine unumgängliche Wurzel des Glaubens, ob eine Blindheit Bedingung von Tat und Schöpfung sei.

Schließlich werden wir aufgefordert, zur Beurteilung des Übels und des Bösen den Blick auf »das Ganze« zu richten. »Der Erhalter des Weltalls berechnet alles so auf das Heil und die Vollkommenheit des Ganzen, daß auch jeder einzelne Teil nach Möglichkeit leidet und tut, was ihm zukommt.« Alles Werden hat nur jenes Ganze zum Ziel. »Das Ganze ist nicht um deinetwillen da, sondern du um des Ganzen willen.«[437] Der Mensch ist Eigentum der Götter, ihr Spielzeug, Gott verfährt wie ein Brettspieler mit den Seelen (Plato, Gesetze).[438]

(3) Die Wirklichkeit des Bösen: Wie auch immer das Böse als ein eigentlich Nichtseiendes gedacht wird, als Endlichkeit, als Materie, als Sinnlichkeit, als ein bloßer Schatten, als eine in der Harmonie sich auflösende Disharmonie, gegen alles dieses besteht der Ernst der Existenz auf der Behauptung: Das Böse ist wirklich. Es ist nicht nur Grenze, es ist Verneinung als Zerstörung. Was zerstört, muß etwas sein. Das Nichts, das nicht ist, kann auch nicht zerstören. Indem es zerstört, ist es. Das Böse ist nicht Mangel an Sein, sondern selber Sein.

Eine Grenze, ein Nichtsein ist keine Kraft der Wirklichkeit. Als Nichtsein gedacht ist das Böse von vornherein überwunden, ist in | allem Unfug eigentlich harmlos. Das *372*
Böse aber ist eine gewaltige, vielleicht übermächtige Kraft im zerstörenden Kampf. Dieses Böse ist Wille. Ein Wille, losgelöst, auf sich stehend und gegen die Vernunft der Dinge gerichtet, ist der machtvolle Widersacher an sich, ein Haß, der sich aus sich selbst nährt und nicht ein vorübergehender Schatten der Liebe ist.

Wenn in begrifflichen Chiffern aufgewiesen wird, daß das Übel und das Böse nicht eigentlich seien, sondern nur aus der Endlichkeit, aus der Gegensätzlichkeit, aus dem Nichtsein entstehen, hört die Frage nicht auf. Wenn jene Begrifflichkeiten das Wesen aussprechen, das im Seienden liegt, warum ist dann dieses Seiende überhaupt, das das Übel und das Böse mit sich bringt? Wenn die Schuldfrage aufhört im Jenseits von Gut und Böse, wo liegt dann die Schuld, daß das Seiende mit dem Guten und Bösen überhaupt da ist? Wenn das Böse nicht eigentlich ist, wo liegt der Grund dieses Scheinseins?

Jene begrifflichen Wesensdeutungen vermögen nicht die Grundverfassung der Existenz zu treffen: Es liegt etwas in mir, das entscheidet; ich weiß mich verantwortlich, darum muß ich in irgendeinem Sinne frei sein; ich werde schuldig. Was oder wer ist schuld daran, daß ich frei bin im Sinne des Schuldigwerdenkönnens, des Schuldigwerdenmüssens? Das ist nicht mehr eine Wesensfrage des Soseins, sondern eine Wirklichkeitsfrage nach dem Grund der Freiheit.

Im unabgeschirmten Blick auf die Wirklichkeit aber fordern wir von uns: Das Schaurige des realen Unheils, des Übels und des Bösen soll nicht verschleiert, die Herrlichkeit des Guten, des Glücklichen und des Großen soll nicht verleumdet werden. Beide aber stehen im Kampf, wie er uns Menschen bewußt wird.

Geschieht dieser Kampf – in Chiffern gesprochen – vom Unvordenklichen her in eine nicht absehbare Zukunft, hell in diesem Zwischenaugenblick des Menschseins? Oder hat er einst begonnen durch ein Ereignis des Seins mit der Weltentstehung und wird sein Ende haben mit dem Ende der Welt?

(4) Jenseits von Gut und Böse: Das Böse und das Gute würden verschwinden, wenn wir im Transzendieren das Sein im Grunde erreichen könnten. Nur weil wir dies nicht können, bleibt das Böse im Gegensatz zum Guten. Nur von einem »Jenseits von Gut und Böse« her könnte dem Bösen das Sein abgesprochen werden, damit aber auch dem Guten. Nur hier wäre auf die Frage nach dem Wesen des Bösen die Antwort: das Böse
373 ist gar nicht, aber auch nicht das Gute. | Denn hier gibt es keine Gegensätze. Hier sind alle Gegensätze überwunden in dem Undenkbaren, das, sobald wir davon sprechen, sogleich wieder in Gegensätzen sich zeigt.

Das Böse ist für uns in der Erscheinung der Zeit. Das Böse und das Gute sind gar nicht, wenn die Dinge von der überpersönlichen Transzendenz her gesehen werden könnten. Aber wir täuschen uns, wenn wir auch nur im Ansatz von dorther zu denken versuchen. Wir können im Äußersten nur dorthin denken.

C. Betrachtung und Praxis

Chiffern der Herkunft des Bösen gelten nicht allgemein als Sachverhalte, sind Gedanken, die eine innere Verfassung des Denkenden zur Klarheit bringen oder erzeugen. Diese Gedanken denken wir nicht neutral, wie sachliche Hypothesen.

Die Chiffern sprechen in urbildlichen Formen die je eigene Existenz an. Es zeigen sich Wege, an die als Möglichkeiten die Existenz gebunden ist. Wir sind mit verantwortlich für uns selbst durch die Weise, in der wir die Chiffern denken.

Die feinsten begrifflichen Entwicklungen können ihre Bedeutung haben, wenn im rationalen Gedanken keine intellektuelle Spielerei stattfindet, sondern die Praxis des Denkenden sich versteht. Diese Praxis ist:

(1) Die Erfahrung der »inneren Verfassung«, der »Grundstimmung«, des »Lebensgefühls«: Das mit solchen Worten Gemeinte ist nicht eindeutig ein und dasselbe. Es entzieht sich der treffenden Aussage. Es ist kein Gegenstand der Psychologie. Die innere Verfassung zeigt sich nicht als solche, sondern nur mit den von ihr vollzogenen Objektivierungen. Sie kann auf vielfache Weise genannt werden: das ursprünglich Erfahrene – das, was ich in allen Weisen des Umgreifenden bin – das Umgreifende, das ich selbst bin – die mögliche Existenz – die Mitwissenschaft mit der Schöpfung – das Pneuma – die Inspiration. Ist es gegenwärtig, so erscheint es in den Bewegungen meiner Seele, widerstrahlend aus den Chiffern.

(2) Das innere Handeln: Es erzeugt mit dem Denken oder erweckt mit ihm ein in mir sich Befestigendes, wenn auch immer Labiles, das trägt und führt.

| *(3) Das Handeln in existentiellen Beziehungen:* Es ist die Kommunikation von Exis- 374
tenz zu Existenz. Es ist in der Welt der alle Zwecke übergreifende Sinn. Es ist mein Gang des Schicksals als das Spiel von Frage und Antwort im Umgang mit den Ereignissen.

1. Ernst und Unernst

(1) Philosophische Darlegungen sind, wie wissenschaftliche Erkenntnisse, als Analyse von Sachverhalten und Beschreibung von Erscheinungen vielleicht brauchbar, aber selber noch nicht wesentlich. Sie sind es erst zusammen mit der Wirklichkeit der Existenz, der sie dienen.

So ist es mit den Chiffern. Lassen wir sie vorüberziehen in historischer Betrachtung und sachlicher Darlegung, so stellen wir Materialien bereit. Es ist eine Neutralität in der Ordnung alles Gewesenen möglich. Aber etwas ganz Anderes ist die Aneignung zu eigener Sprache durch Bezug auf gegenwärtige Existenz.

Derselbe Unterschied wie der zwischen ethischer Beurteilung (seitens des Zusehenden) und ethischer Entscheidung (in der eigenen Praxis) ist der zwischen den Chiffern (sofern sie objektiv erörtert werden) und der Wirklichkeit der Existenz, für die die Sprachkraft dieser Chiffern Wirkung hat. Die Betrachtung ist wichtig nur im Zusammenhang mit dem Erhellungswillen der wirklichen Existenz.

(2) Ein Einwand gegen die Chiffern sagt: Wir Menschen möchten das Absolute haben, möchten die Transzendenz in die Endlichkeit der Zeit einschließen, in bestimmter Gestalt ergreifen und besitzen. Was sollen uns Chiffern, wenn wir sie nicht als Halt für Denken und Handeln befestigen? Sie gewähren uns nicht, was wir suchen und wessen wir bedürfen. – So spricht, wer das dem Menschen Unmögliche begehrt und der entrinnen möchte in die Täuschung der Leibhaftigkeiten.

Ein anderer Einwand lautet: Sind die bestimmten Chiffern nicht als solche schon beschränkend, so etwa der Dualismus von Gott und Teufel oder der unter Anklage stehende Eine persönliche Gott? Sie beschränken nicht, wenn ihr Chiffercharakter bewußt bleibt. Sie sind durch die Formen der unserem Bewußtsein unumgänglichen Gegenständlichkeit angemessen der Existenz in der Zeit. Sie erhellen den übersinnlichen Raum seiner Umwelt. Sie erlauben nicht die Lässigkeit des Sichabfindens und Gehenlassens. Sie treiben hinaus aus jeder endgültigen Beruhigung in der Zeit. Sie verlangen einen Kampf des | Menschen in sich selber. Sie erlauben ihm nicht, sein Herz zu 375
befestigen, nicht, es im Panzer zu sichern. Sie bringen ihn in den Ernst des Kampfes mit dem Bösen in sich zugleich mit dem Ernst der Transzendenz, die keine Zuflucht erlaubt außer an der Grenze des Kämpfens in dem Bewußtsein der allumgreifenden Transzendenz selber. Die schwebenden Chiffern weisen den Weg, aber bringen nicht die Ruhe.

Das Bewußtsein des Chiffercharakters dieser Vorstellungen und Gedanken verwehrt die Erleichterungen und steigert den Ernst.

(3) Es geht ein Gegensatz durch die Geschichte des Denkens. Die einen scheinen das Böse wegzudenken: im Grunde ist alles, was ist, in Ordnung und gut. Die anderen behaupten die Ursprünglichkeit des Bösen: es hat seine eigene absolute Wirklichkeit, unbegreiflich woher. Die meisten denken unentschieden: das Böse ist zwar irgendwie, ist aber doch auch nicht eigentlich da.

Wenn das Böse in harmonisierenden Gedanken sein Gewicht verliert, dann wird die Unentschiedenheit im systematischen Denken durchgeführt. Es geschieht dann nur ein Wegdenken und Wegreden, sowohl der Tatsachen wie des existentiellen Ernstes.

Man sucht Auswege aus dem Ernst des Bösen und Guten. Der fraglos bleibende Leichtsinn des selbstverständlichen Lebens scheint so schön. Die Anstrengungen des Erkennens werden selber zu Mitteln der Flucht vor dem Ernst.

(4) Auf keinem Wege kommen wir zum endgültigen Wissen, was und woher das Böse, und wie es zu überwinden sei. Wir möchten eine endgültige Antwort und ihren Trost: für das Unheil, das uns und andere trifft und jeden Augenblick treffen kann; für das Böse, das wir selber tun, von dessen Schuld wir befreit werden möchten. Und wenn der Trost ausbleibt, möchten wir in die Verzweiflung stürzen, etwa in der Chiffer des Endgerichtes am Jüngsten Tage, oder in der Anschauung des totalen Untergangs der Menschheit, oder in Mephistos Triumph: alles, was ist, ist des Untergangs wert; es wäre besser, daß nichts wäre.

(5) In jenem »jenseits von Gut und Böse«, das nicht die Preisgabe des Menschen in der Welt an die wilden Mächte seines Naturseins bedeutet, sondern gleichsam jener Ort ist, von dem her der Ernst des Menschen jenseits aller Chiffern seinen letzten Ursprung hat. Dort hört das Denken auf. Von dort her ist keine Sprache hörbar.

376 Wird für die Freiheit der Weg zu einem Ziel erleuchtet, so fällt | zugleich auf den Weg der Schatten der Nichtigkeit. Dies zu erfahren, führt zum höchsten Ernst der Existenz, der die hochmütige Absolutheit nicht zuläßt, während er seine ganze Kraft in sein Tun legt.

Wer philosophierend diesen Weg betritt, setzt sich der Gefahr aus, das Schwergewicht in der Welt zu verlieren. Denn das den Ernst steigernde Bewußtsein der Transzendenz »jenseits von Gut und Böse« kann umschlagen in den totalen Leichtsinn, der gar nichts mehr ernst nimmt, zum Unsinn und zur Existenzlosigkeit wird. In der Täuschung, den Ausweg aus der Welt gefunden zu haben, verliert der Mensch sich in die Skurrilität, wird in der Welt zum Hanswurst, zum Verrückten, zum Verbrecher, und zwar im Glauben, bei jener letzten Wahrheit zu sein.

2. Die Bedeutung der rationalen Konsequenz und Inkonsequenz

Konsequenz und Inkonsequenz

Widerspruchsfreie Konsequenz eignet nur drei Deutungen des Bösen: der Karmanlehre Indiens, dem Dualismus Zarathustras, der Prädestinationslehre Calvins.[439] Die Konse-

quenz bezwingt durch die unerbittliche Härte. Wer so zu wissen glaubt, lebt ohne Weichheit, ohne Erleichterung der Lage, aber in den drei Fällen bei ganz verschiedener Grundverfassung.

Der Nachteil dieser konsequenten Bildungen ist, daß jede auf einer Voraussetzung beruht: der Seelenwanderung, den zwei Urmächten, dem schrecklichen Ratschluß (decretum horribile) Gottes. Jeder dieser drei Grundgedanken ist unbegreiflich. Klar ins Auge gefaßt, aus der Selbstverständlichkeit herausgehoben, bedacht wird er sehr fragwürdig. Nur als unbefragter Glaubensinhalt oder im trotzigen Glaubenwollen kann er sich behaupten.

Die Voraussetzung selber ist eine je verengte Unbegreiflichkeit, die als bestimmte scheinbar begriffen ist. In der Tat aber ist sie der Machtspruch, der allem Fragen ein Ende setzt, indem er Unterwerfung verlangt.

Bei der jeweils gegebenen Voraussetzung sind die Gedanken wegen ihrer logischen Konsequenz befriedigend. Weil dabei aber der Mensch wie in eine Zwangsjacke des dem Gehalt nach unfundierten Logischen gerät, ist das logisch Konsequente existentiell unerträglich. Die Absolutheit seines logisch verkleideten Machtspruchs wird existentiell unwahr.

| Die logische Konsequenz bei keineswegs evidenten Voraussetzungen hat zwei Folgen: erstens den Fanatismus der Glaubenserkenntnis und damit die Wunderlichkeit der höchst unbequemen Glaubenspraxis, zweitens das Bequemmachen der Existenz durch die Gedankenlosigkeit in der Endgültigkeit eines rational, mit großer intellektueller Anstrengung entfalteten Gedankengebildes. *377*

Gegen beide Folgen steht das eigentliche Menschsein, das sich als Weg und Möglichkeit versteht, in der Zeit unvollendbar. Auf ihm werden durch Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit die Zwangsjacken der Glaubenserkenntnis abgeworfen. Wenn die Voraussetzungen absurd sind, ist durch diese Methode die Befreiung vorläufig möglich, bis die Voraussetzungen selber als feststehende preisgegeben und in Chiffern verwandelt werden. Es zeigt sich die tiefere Wahrheit gegen die rationale Eindeutigkeit der Konsequenzen aus existentiell unhaltbaren Glaubensvoraussetzungen. Die im Nichtwissen gegenwärtige Wahrheit durchbricht die Glaubensdogmen. Vermöge der sie auflösenden Kraft der rationalen Konsequenzen gewinnen sie den Charakter der Chiffern in der ihnen eigenen Schwebe. In dieser Verwandlung werden sie für die Freiheit der Existenz der Reichtum der immer verschwindenden Sprache der Transzendenz.

Verzweiflung im rationalen Ausdruck: Iwan Karamasoffs »Empörung«

Dostojewskij hat in seinem Iwan Karamasoff den Menschen gedichtet, der, die Welt betrachtend, seine Empörung in rationaler Konsequenz bis zum Äußersten ausspricht, aber in der Praxis sich nicht in ihr halten, die praktischen Konsequenzen nicht zu verwirklichen vermag.[440]

In dem Gespräch mit seinem christusgläubigen Bruder Aljoscha sagt Iwan: Um einen Menschen lieben zu können, muß er sich verborgen halten, denn kaum zeigt er sein Gesicht, so ist die Liebe auch schon verschwunden.[441] Man kann seine Nächsten nicht lieben, höchstens noch die Fernsten.[442] – Was ich leide, kann ein anderer doch nie erfahren. Auch willigt ein Mensch nur selten ein, einen anderen als Leidenden anzuerkennen.[443] – Die Leiden der ganzen Menschheit sind unermeßlich. »Ich bin ein Liebhaber und Sammler gewisser Tatsachen und hebe aus Zeitungen und Büchern eine gewisse Art von Geschichten auf.[«][444] So diese: [»]Ein Säugling auf den Armen seiner zitternden Mutter, um sie herum die eingedrungenen Türken. Sie liebkosen das Kleine, lachen, um es zu erheitern; der Säugling lacht mit. Da hält ein Türke seine Pistole vor das Köpfchen des Kleinen. Der Knabe streckt die Ärmchen dem blanken Ding entgegen, und plötzlich drückt
378 der Künstler | den Hahn ab, ihm grade ins Gesicht und zerschmettert ihm das Köpfchen.«[445]

Iwan zieht die Summe seiner Beobachtungen: Auf Absurditäten steht die Welt, und ohne sie würde auf ihr vielleicht überhaupt nichts geschehen. Ich weiß, was ich weiß! Ich begreife nichts, und ich will jetzt auch nichts begreifen. Ich will bei der Tatsache bleiben.[446]

Nun aber das Entscheidende: Nach meinem armseligen, irdischen, euklidischen Verstande weiß ich nur das eine, daß es Leiden gibt, Schuldige aber nicht.[447] Schuldlos sind vor allem die Kinder.

Man spricht von der ewigen Harmonie.[448] Aber: Wenn alle leiden müssen, um damit die ewige Harmonie zu erkaufen, so sage mir doch, was das mit den kleinen Kindern zu tun hat.[449] Darum danke ich von vornherein für jede höhere Harmonie. Ist sie doch keine einzige Träne jenes gequälten kleinen Kindes wert. Und wenn die Leiden der Kinder zur Ergänzung jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erfordert ist, hinzugerechnet werden müssen, so behaupte ich im voraus, daß die Wahrheit diesen Preis nicht wert ist.[450] Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich keine.[451]

Iwan will Vergeltung und die Vergeltung nicht irgendwo und irgendwann in der Unendlichkeit, sondern noch hier auf Erden, so daß ich sie selbst sehen kann. Will ich doch nicht dazu gelitten haben, um mit meinen Verbrechen und meinen Leiden für irgendeinen anderen die zukünftige Harmonie zu düngen.[452]

Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte, das das Recht hätte, zu verzeihen, fragt Iwan. Aljoscha, der Gläubige, weist noch angesichts aller Greuel, wie der Kindermorde, auf Christus, der alles verzeihen kann, da er sein unschuldig Blut für alle hingegeben hat.[453]

Gott aber ist für Iwan weder eine beunruhigende Frage noch eine bergende Wirklichkeit. Ich habe schon vor langer Zeit beschlossen, sagt er, nicht mehr darüber nachzudenken, ob der Mensch Gott oder Gott den Menschen geschaffen hat.[454] Für Iwan ist nichts gewiß als Tatbestände, logische Schlüsse und eine Abschätzung der Dinge nach einsehbarer Gerechtigkeit.

Angesichts der wirklichen Welt ergibt sich für Iwan: er kann nicht einwilligen, an ihr teilzuhaben, in ihr zu leben. »Ich brauche Vergeltung oder ich vernichte mich.«[455] Aber Gott? »Ich erkläre, daß ich Gott einfach und einwandlos akzeptiere.[«][456] [»]Nicht Gott akzeptiere ich nicht, sondern die von ihm erschaffene Welt akzeptiere ich nicht. Ich werde mich deutlicher ausdrücken: Ich bin wie ein Säugling überzeugt, daß die ganze beleidigende Komik der menschlichen Widersprüche wie ein armseliges Trugbild verschwinden wird, und daß schließlich im Weltfinale im Moment der ewigen Harmonie etwas dermaßen Kostbares geschehen und erscheinen wird, daß es für alle Herzen ausreicht. Schön, mag das alles erscheinen und sein, ich aber akzeptiere das nicht und will es auch nicht akzeptieren![«][457] [»]Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich schicke ihm nur die Eintrittskarte zurück.« Das ist Empörung, antwortet Aljoscha.[458]

In der Tat nimmt sich Iwan nicht das Leben. Er zieht nicht die praktische Konsequenz seiner aus der Empörung geborenen Theorie. »Ich will | leben.«[459] Seine Wendung »darum beeile ich *379*
mich, solange es noch Zeit ist, Maßregeln zu ergreifen«,[460] scheint zwar die Alternative: Vergeltung oder Selbstvernichtung festzuhalten, verschiebt aber die Ausführung in die Zukunft.

Warum? »Bis zu meinem dreißigsten Jahre, das weiß ich unerschütterlich, wird meine Jugend alles besiegen, jede Enttäuschung, jede Verzweiflung, jeden Widerwillen vor dem Leben. Ich habe mich oftmals gefragt: Gibt es wohl in der Welt eine Verzweiflung, die diesen rasenden, wütenden und vielleicht unanständigen Lebensdurst in mir besiegen könnte?«[461] Grund sei »die Kraft, die alles aushält, die Kraft der Karamasoffschen Gemeinheit«.[462]

Aber dieser Lebensdurst Iwans hat einen anderen merkwürdigen Aspekt: »Ich lebe, wenn auch wider die Logik. Mag ich auch an die Ordnung der Dinge nicht glauben, so sind sie mir doch teuer, die klebrigen hellen Blättchen, die sich im Frühling an feuchten Ästen lösen, teuer ist mir der hohe blasse Himmel, teuer gar mancher Mensch.«[463] Es sind die Schönheiten, für die nach Beobachtungen der Psychiater auch Menschen Sinn haben, die mit der Diagnose moral insanity klassifiziert werden.

Iwans fragende Formel lautet: Das Leben mehr lieben als den Sinn des Lebens? Unbedingt – antwortet Aljoscha – vor der Logik muß man das Leben liebgewinnen ... unbedingt muß es vor der Logik geschehen, nur dann werde ich auch den Sinn des Lebens begreifen.[464] Aljoschas »vor der Logik« ist das Entscheidende. Beide Brüder sind darin einig. Aber was ist dieses »Vorlogische«? Wer das sagen könnte, hätte alle Wahrheit. Iwan sagt »Karamasoffsche Gemeinheit«, Aljoscha sagt: »Christus«.

Dostojewskij dichtet in Iwan die logische Konsequenz und ihr Scheitern am Vorlogischen in der Praxis. Iwans weltverneinende These erwächst aus Empörung in bloßer Betrachtung. Sie hält in der Praxis nicht stand. Denn Iwan beurteilt, aber er tut nichts. Als er dann durch Nichtstun – in der großartigen Dichtung Dostojewskijs – an der Ermordung seines Vaters mitschuldig wird, kann er es nicht ertragen. Er wird wahnsinnig. Die Karamasoffsche Gemeinheit und deren Maxime »alles ist erlaubt«[465] versagen am Gewissen, das wegen der Passivität schuldig spricht.

Wahrheit soll anerkannt werden, das ist das große Prinzip in Iwans Empörung. Aber dieses Prinzip muß den Sinn der Empörung selber auf ihre Wahrheit hin befragen.

Wir lassen uns ergreifen von den Argumenten Iwans und von der Rücksichtslosigkeit seiner Wahrheit. Wir kennen die Erfahrung, in der wir wohl fragen: Ist die Welt verrückt oder bin ich verrückt, oder beide? Wir kennen die Hoffnungslosigkeit von Situationen oder doch ihre überwältigende Drohung bis zu dem Augenblick scheinbar endgültiger Ausweglosigkeit. Wir kennen den Zwang zur Lüge, der das | ganze Dasein *380*
zu durchdringen scheint und unter dem wir mitlügen. Wir nehmen teil an der Rebellion gegen Lüge, es sei mit der Welt in Ordnung, gegen den nichteingestehenden »ruchlosen Optimismus«[466] (Schopenhauer), und an dem Hohn Voltaires (im Candide) auf »die beste aller möglichen Welten«.[467]

Kaum ein Mensch, der Wahrheit will, wird behütet sein vor diesem Gang nicht nur der Gedanken, sondern der in ihnen sich aussprechenden inneren Verfassung. Plötzlich

vielleicht geschieht in früher Jugend die Umwendung und bedarf der lebenwährenden Wiederholung. Glauben wir wirklich, was in der Empörung gesagt ist, auch wenn alle Tatsachen stimmen? Wir hören den falschen Ton im Rationalen; wir spüren Unwahrheit in der so leidenschaftlich die Wahrheit für sich beanspruchenden Empörung. Wir fühlen in der eigenen Gemütsverfassung, die sich an sie hingegeben hatte, etwas, das wir nicht eigentlich selbst sind. Die Prüfung vollzieht sich nicht durch Logik allein, sondern mit der eigenen Existenz, die aus unserem Grunde den Wahrheitsanspruch stellt.

Bei dieser Prüfung wird eine philosophische Einsicht vorausgesetzt: Alle Aussagen, ob Tatsachenberichte, logische Folgerungen, Glaubensbekenntnisse und alles Tun, stehen unter der Forderung der Wahrheit, die nie endgültig als Ganzes in Gestalt von Sätzen zum Besitz wird. Jedem Satz gegenüber ist eine Distanz notwendig, aus der die Prüfung stattfindet. Diese geschieht zwar unter Nutzung aller rationalen Mittel, aber entscheidend erst durch etwas, das, selber nicht rational, uns im Verhältnis zu uns selbst bestimmt. Es verwehrt, daß wir verfallen an das, was nicht wir selber sind. Kant nennt es die Aufrichtigkeit.

3. Aufrichtigkeit

(1) »Daß« – schreibt Kant –, »was jemand sagt, wahr ist, dafür kann er nicht jederzeit stehen, denn er kann sich irren, dafür aber, daß sein Bekenntnis wahrhaft sei, kann und muß er stehen – denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt.«[468] Der wesentliche Unterschied ist dieser: Vergleiche ich meine Aussage mit dem Objekt, so prüfe ich mit dem Verstande. Vergleiche ich dagegen meine Aussage mit mir als Subjekt, mit dem, was ich glaube oder eigentlich meine, so prüfe ich mit dem Gewissen. »Wer sagt, er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst getan zu haben, ob er sich in der Tat dieses
381 Fürwahrhal|tens bewußt sei, der lügt.« Denn er gibt etwas anderes vor, als wessen er sich bewußt ist. Diese Lüge ist »die ungereimteste, sofern sie vor Gott, der das Herz kennt, erfolgt«. Sie ist die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes sittlichen Vorsatzes, die *Aufrichtigkeit,* untergräbt.[469] Es ist die »tief im verborgenen liegende Unlauterkeit, mit der der Mensch sogar die inneren Aussagen vor seinem eigenen Herzen zu verfälschen weiß«.[470]

(2) Auf die Frage: kann das Gewissen irren? sind also zwei Antworten zu geben: irren kann ich mich in bezug auf den Inhalt, sofern es urteilt; daher kann ich mich irren mit dem Urteil, in der Sache recht zu haben. Dann aber: »in dem Bewußtsein, ob ich in der Tat glaube, recht zu haben, kann ich mich schlechterdings nicht irren«.[471] Hier ist »ein irrendes Gewissen ein Unding. Gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch immer irren könnte«.[472] Das ist einfach. Aber in dieser Einfachheit liegt die unermeßliche Schwierigkeit.

Da die Gewißheit des Gewissens den Irrtum in der gemeinten Sache nicht ausschließt, ist die sich fortsetzende Prüfung der Frage in der Zeit unabschließbar. Diese Prüfung heißt

Gewissenhaftigkeit. Sie ist in der Sache nie am Ende. Kant sagt: Die formale Gewissenhaftigkeit vollzieht sich in der Wahrhaftigkeit des Denkens, die materiale Gewissenhaftigkeit in der »Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr hin, daß es unrecht sei, zu wagen«.[473]

Aber diese schöne und einfache Lösung: erst in der Gewißheit meines nicht irrenden Gewissens, dann in der nicht abzuschließenden Gewissenhaftigkeit und Behutsamkeit, genügt nicht.

(3) Die erste an diese Lösung auf Grund der Kantischen Aufrichtigkeit zu richtende Frage ist diese: Existenz muß in der Zeit sich entscheiden. Sie kann nicht beliebig fortfahrend in Behutsamkeit prüfen. Die Zeit zwingt. Die Existenz kann nicht warten. Zwar ist ihr aufgegeben, das Wißbare zu wissen, Tatsachen und Gründe behutsam zu prüfen, die aus dem Umgreifenden sprechenden Chiffern zu hören. Ihre Gewissenhaftigkeit treibt sie, aus dem Endlosen das Wesentliche zu erfassen, das Prüfbare zu ergreifen, das Umgreifende zu spüren. Denn nur das hellste Bewußtsein kann den Raum bilden, in dem Existenz zum Entschluß gelangt, in dem sie, sich gewiß werdend, übernimmt und hervorbringt. Aber sie muß handeln, bevor die doch immer noch fortzusetzende Prüfung abgeschlossen ist. Steht Kants Forderung, aus materieller Gewißheit nichts auf die Gefahr hin, daß es | unrecht sei, zu wagen, nicht im Widerstreit zur Si- *382*
tuation der Existenz des Menschen in der Zeit?

In bezug auf die gegebenen Realitäten ist jede Kenntnis unzureichend. Im Allgemeinen gibt es Argumente und Gegenargumente ins Endlose. Die Existenz aber muß je im Augenblick entscheiden. Sie nimmt vorweg, was vielleicht erst einer unendlichen Erkenntnis am Ende der Zeiten einsichtig und offenbar sein könnte.

Die Existenz muß wagen. Sie bleibt noch in der Entscheidung, im Entschluß auf dem Wege des Hörens auf das, was geschieht.

Sie weiß sich trotzdem in ihrer Freiheit verantwortlich. Durch ihr Handeln als solches ist sie notwendig in Gefahr, Unrechtes, Heilloses zu tun. Ihr Nichthandeln im Geschehenlassen der Dinge aber macht sie mitverantwortlich für das, was geschieht. Sie muß in jedem Falle auf sich nehmen, daß sie schuldig wird.

Wie ist das merkwürdige Wort Goethes zu verstehen: der Handelnde ist immer gewissenlos, nur der Betrachtende hat Gewissen?[474] Wohl so, daß der Handelnde, der Existierende gleichsam den Knoten durchhaut, weil er zeitlich jetzt zu verwirklichen hat. Der Betrachtende aber unterschiebt ihm eine Situation, in der er zur Untersuchung eine endlose Zeit zur Verfügung hätte und grundsätzlich zur endgültigen wissenden Einsicht des Rechten kommen könnte. Das billige Gewissen eines beurteilenden Zuschauens (von dem Goethe spricht) ist etwas anderes als das unbedingte Gewissen (das in dem Satz Goethes nicht diesen Namen trägt) des Handelnden, das im Wissen und Tun aus einer unlösbaren Spannung wohl zur Gewißheit, nicht aber zur Sicherheit des Wissens vom Rechten kommen kann. Daher bleibt Existenz, je entschiedner ihr Gewissen ist, desto bescheidener in bezug auf Sicherheit. Denn in der Gewißheit, ohne die ich existentiell keinen Schritt tun kann, habe ich nicht die Sicherheit.

Der nur Betrachtende, der ins Endlose, als ob keine Zeit sei, Prüfende, ist existentiell ohne Ernst. Der Mensch als mögliche Existenz kennt den Entschluß, damit das Wagnis der Schuld. Er verwirklicht. Zu ihm gehört die Entschiedenheit der Praxis. Daher läßt Dante die Unentschiedenen, die Lauen, die weder gut noch böse waren, in der Vorhölle. Sie sind dem Paradies fern und nicht einmal der Hölle würdig. Sie sind nirgendwo. Selbst die Kraft im Bösen kann besser sein als die leidenschaftslose Zweideutigkeit endloser Reflexion. Der Böse kann noch gut werden; die Nivellierung des Unernstes ist fast hoffnungslos.[475]

383 | (4) Die zweite an jene Kantischen Sätze zu richtende Frage ergibt sich auf folgende Weise: Die Aufrichtigkeit ist die Wahrhaftigkeit mir selbst gegenüber. Kant findet ihren Halt in der letzten nicht täuschenden und nicht täuschbaren Instanz in mir. Aber ist diese Instanz ihrer selbst absolut gewiß? Ist auch für sie noch ständige Prüfung möglich und notwendig? Es wäre die Prüfung dieser letzten Instanz durch sich selbst. Keine andere Instanz in der Welt ist anzurufen.

Fragen wir von hierher nach der Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit in Glaubensbekenntnissen: Kant sieht die Möglichkeit der Aufrichtigkeit der Aussage als unbezweifelbar. Aber die Frage ist: Kann der wahrhaft Glaubende, in der Aufrichtigkeit sich prüfend, noch behaupten, er glaube dies oder jenes Sagbare. Gilt nicht vielmehr: Ich weiß nicht, ob ich glaube, wenn ich aufrichtig bin. Was ich glaube, wird in meinem wirklichen Leben vorweg getan, bestätigt, verstanden und bleibt auch hier noch der absoluten Feststellung in der Aussage entzogen.

Es ist im Glauben wie im Handeln: Die innere Prüfung, die letzte Instanz selber ist noch auf dem Wege, in der Zeit unvollendbar. Glaubend und handelnd muß ich mich in jedem wesentlichen Augenblick entscheiden, aber dennoch mich ins Unendliche in der Prüfung halten.

(5) Kehren wir noch einmal zurück zur Haltung angesichts des Unheils und des Bösen. Wir sahen die Empörung und sahen den Gedanken einer Harmonie des Ganzen. Aber ist Empörung nicht mit Unaufrichtigkeit verbunden, wenn sie sich selber absolut setzt? Und ist die Verwerfung der Empörung nicht unaufrichtig, wenn sie die in der Sprache der Empörung liegende Wahrheit überhört? Ist der Harmoniegedanke nicht unaufrichtig, wenn er verschleiert? Und ist die Verwerfung der Harmonie nicht unaufrichtig, wenn sie die Harmonie in der Welt als nichtig behandelt?

Eine logisch widerspruchslose und durch die gesamten Tatsachen bestätigte Lösung der Frage nach dem Unheil und dem Bösen hat sich als nicht möglich erwiesen. Jede Konstruktion des Seins in einer Chiffer des Ganzen scheitert, wenn sie beansprucht, dieses Ganze zu begreifen. Es bleibt nur das Begreifen der Unbegreiflichkeit.

In der Welt ist die geheimnisvolle Teleologie des Lebendigen, ist die Schönheit und Herrlichkeit der Dinge, und ist zugleich die Dysteleologie, ist das Häßliche, Widerwärtige, Entsetzliche.

In der Welt ist auch die Vernunft und die Möglichkeit der Exi|stenz des Menschen, *384*
und ist zugleich die Widervernunft und das Versinken der Existenz.

In der Welt ist die Größe des Menschen, wie sie gesehen wurde in der Größe der Helden, Denker, Dichter, Heiligen, und zugleich seine Kleinheit und Niedrigkeit.

Wir haben kein Recht, über die Welt zu richten, weil wir sie im ganzen nicht kennen. Wir sind darin, wir gehen in ihr unseren Weg mit dem Anderen, wir greifen über sie hinaus. Da wir die Welt im ganzen nicht überblicken können, urteilen wir über das Ganze immer zu Unrecht.

Unaufrichtig ist es, in der Welt einverstanden zu sein, unaufrichtig auch das Gegenteil.

(6) Große geschichtliche Grundhaltungen sind ausgezeichnet durch die unendliche Bewegung: die chinesische Klage ohne Anklage, die griechische Tragödie und die Shakespeares, Hiobs Scheitern im Ringen mit Gott. Es sind Gedankenbewegungen des Unvollendbaren. Diese Schritte auf dem Wege sind Momente der Vergewisserung, nicht die Wahrheit schlechthin in der abgeschlossenen Form eines Gedankengebäudes oder einer dichterischen Gestalt. Die chinesische Klage vollendet sich in keiner Erkenntnis. Shakespeares Tragödien weisen über alles von ihm Gestaltete hinaus. Das Buch Hiob hat kein Ergebnis.

Die Aufrichtigkeit in der Bewegung der Gewißheit bei objektiver Ungewißheit, dieser Grund der Wahrhaftigkeit ist gebunden an das Eine, ohne das sie ins Bodenlose fiele. Weil die Wahrhaftigkeit nur durch Bezug von allem auf alles, nichts auslassend, nichts vergessend sich verwirklichen kann, ist sie untrennbar von der Führung durch das Eine. Dieser unausdenkbare Gedanke des Einen ist der Ursprung des Hinausdrängens und Hinausgetriebenwerdens über jede vorzeitige Einheit. Wahrheit in ihrer Vollendung wäre unüberschreitbar. Wahrheit für uns ist in ihrer Unvollendbarkeit nicht zu binden an einen noch so großartigen gedachten Gegenstand, nicht an das Eine, das ich hätte, sondern ist angewiesen auf das Eine, das mich trägt, ergreift, zu sich zieht.

| Zweiter Abschnitt: Jenseits aller Chiffern *385*

Unter den Chiffern der Bibel findet sich Gottes Verbot: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen![476] Obgleich das Verbot nicht durchgeführt werden kann, bleibt die Einsicht in die Wahrheit der Forderung.

Das Ewige, das Unzerstörbare, das Unveränderliche, der Ursprung, das Umgreifende alles Umgreifenden ist weder in der Anschauung noch im Gedanken zu fassen.

Dieses aber, der Grund von allem, was ist und was wir sind, ist im Sinne unseres gegenständlichen Wissens Nichts. Wenn es mit Kategorien wie Sein, Grund, Ursprung, Ewigkeit, Unzerstörbarkeit, Nichts getroffen und mit diesen Worten benannt wird, so ist es, in diese kategorialen Chiffern gefaßt, doch schon verfehlt worden.

Das im Denken immer Verfehlte ist aber nicht die gleichgültige Grenze, das, wohin kein Auge und kein Gedanke reicht, was uns also nichts anginge, sondern es geht uns so sehr an, daß von dort her erst alles, was ist und was wir sind, transparent wird.

Das Transzendente, das selber keine Chiffer ist, auf das wir aber in der Sprache vieldeutiger Chiffern bezogen sind, das nicht denkbar ist und doch gedacht werden muß, ist ebenso Sein wie Nichts.

Wenn es im Nichtweiterdenkenkönnen, im Nichtwissen, in vollkommener Gestaltlosigkeit und Sprachlosigkeit für uns doch wirklich ist, so werden wir selber verwandelt. Diese Verwandlung aber geht zuletzt und vom Anfang her den einen oder anderen Weg: entweder um in der Welt durch Praxis, als Existenz im Raum der vieldeutigen Chiffern, den Sinn des Lebens als den Weg dorthin zu verwirklichen – oder um aus der Welt herauszutreten, unmittelbar in das Jenseits aller Chiffern zu gelangen. Jenes erste geschieht mit der Erhellung des das Eigentliche immer noch zugleich verdeckenden Bewußtseins, dieses zweite soll geschehen in der Verwandlung des Bewußtseins selber durch dorthin aufsteigende meditative Versenkung.

386 Von dem im Sprechen sogleich Verschwindenden doch zu sprechen, | ist paradox. Geschichtlich gelangt es zu uns in großartigen Erscheinungen des Denkens, auf die wirklich zu hören und in die selbst denkend hineinzugelangen, nicht nur unseren Verstand voraussetzt, sondern unsere Existenz selbst.

Von diesen existentiellen Denkerfahrungen im Undenkbaren möchten wir reden. Wir entwickeln sie aus der Natur dieses Denkens unter Bezug auf geschichtliche Beispiele. Was in ihnen begegnet, kann als wunderlich fremd und als selbstverständlich nah anmuten. Es kann als ein ironisches Spiel mit dem Leeren erscheinen und als Sprungbrett zur eigentlichen Erfüllung.

Wir reflektieren auf diese immer scheiternden Gedanken. Es ist mit ihnen wie ein Flattern um eine nicht erreichte Mitte des Lichts oder auf die unendliche Ferne der Transzendenz hin.

Der Gedanke soll sich in den leeren Raum wagen. Nirgends ist ein Halt. Kein Boden trägt ihn, und schließlich scheint auch die Luft zum Atmen zu schwinden. Aber dieses Flattern kann zum Fliegen werden, durch Methode und Disziplin, und durch Führung von dem nicht Erfaßten her.

Wenn diese Gedanken als Gedanken ein Ziel im Sinne eines Wissens in der Welt nicht erreichen, so lassen sie doch im Denken eine unersetzliche Erfahrung gewinnen. Wir erspüren, was durch sie mit uns vor sich geht oder gehen kann.

1. Die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, und die Unumgänglichkeit, ihn zu denken

Der Mönch Gaunilo sagte gegen Anselms Gottesbeweis: Die Vorstellung von dem Höchsten und Größten könne ein Mensch überhaupt nicht haben. Ich weiß nicht, was Gott ist, und kann ihn auch aus einem ihm etwa verwandten Begriff des Höchsten und Größten nicht erschließen, von dem ich ebensowenig eine Vorstellung habe, weder eine richtige noch eine falsche. Gegen Gaunilo weist Anselm hin auf die tatsächliche Gegenwärtigkeit Gottes im Gemüte der Menschen und auf die gesamte Schöpfung als eine Analogie für die Vorstellung des Schöpfers.[477]

Der Satz, von Gottes Wesen und Dasein gebe es keinerlei vernünftige Erkenntnis, verweist, wenn der Glaube an Gott vorausgesetzt wird, auf Offenbarung.

| Gegen den leer lassenden Denkverzicht Gaunilos und gegen die dazugehörende *387*
Methode (später etwa Occams), die Vernunft niederzuschlagen durch Autorität der Offenbarung, gehen wir auf dem Wege Anselms und anderer großer Philosophen, wenn wir Erörterungen unter folgender Voraussetzung anstellen:

Die Frage ist: Kann der Abgrund zwischen dem Menschen und der Transzendenz in Formen des Denkens übersprungen werden? Die Antwort ist: Obgleich die von jenen Denkern in der Chiffer Gott gemeinte absolute Transzendenz ihr gegenständliches Erkanntwerden zum Erlöschen bringt, gibt die Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Transzendenz das Recht zu den Versuchen, den Sinn der Chiffern von ihr zu rechtfertigen und damit die Gestalt dieser Chiffern den Kriterien der philosophischen Wahrheit zu unterwerfen.

(1) Der Abgrund zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit

Sage ich: Gott ist das Unendliche, so denke ich Gott in einem Begriff, der zugleich eine Vorstellung und Denkbarkeit Gottes ausschließt. Denn weil jede Vorstellung endlich ist, ist von dem, was über alles Endliche hinaus ist, keine Vorstellung möglich.

Der alte Satz lautet: Zwischen dem Unendlichen und Endlichen ist kein Verhältnis. Die Versuche, die Unendlichkeit Gottes als Unendlichkeit zugänglich zu machen, müssen vergeblich sein. Sie sind aber in dieser Vergeblichkeit nicht nichtig, etwa auf den Wegen der mathematischen Unendlichkeit (a), der unendlichen Möglichkeit (b), der Unendlichkeit der Welt (c).

(a) Die Unendlichkeit wird durch Begriffe des Unendlichen dem mathematischen Operieren zugänglich. Aber über jede Bestimmbarkeit des mathematischen Unendlichen hinaus liegt das unbestimmbare Unendliche. Dieses erst ist das Unendliche der Gottheit. Die Mathematik wird des Unendlichen, das man ihr Grundproblem genannt hat, bei aller Vertiefung des Gedankens, und trotz der Entdeckung der operativen Möglichkeiten durch sie, keineswegs im ganzen Herr.

Die Unendlichkeit als vollendete Unendlichkeit erweist sich stets wieder als Undenkbarkeit. Denn alle denkbare Unendlichkeit wird wieder überschritten durch die Bewegung ins Unendliche. Die Aufgabe des Fortgangs ins Unendliche schließt sich nicht ab in der endgültig erreichten absoluten Unendlichkeit selber.

(b) Wenn die Unendlichkeit nicht als vollendete, sondern als unendliche Möglichkeit gedacht wird, so scheint Gott in seiner Unendlichkeit das unendliche Vermögen, die Unerschöpfbarkeit des Werdens und Schaffenkönnens, zu sein.

388 Die Großartigkeit dieser Vorstellung täuscht, wenn mit ihr die Tran|szendenz getroffen werden soll. Die Vorstellung des Aristoteles, der die unendliche Möglichkeit in der der Materie dachte, ist umgekehrt zu der unendlichen Möglichkeit Gottes.[478]

Aber die Transzendenz soll als die vollendete Unendlichkeit gedacht werden, in deren Undenkbarkeit die unendliche Wirklichkeit und unendliche Möglichkeit koinzidieren. Die ewige Vollendung der absoluten Transzendenz umgreift das unendliche Werden der Bewegung dieser Welt, die Schöpfung und die unendliche Möglichkeit von Weltschöpfungen, und auch die wunderliche Chiffer eines werdenden Gottes.

(c) Die Unendlichkeit der Welt, als vollendete weder erfahrbar noch denkbar, scheint als unendliche Möglichkeit denkbar. Alles Reale ist endlich. Was immer wir als Gegenstand finden, ob die Zahl der Sandkörner am Strand (die Sandzahl), oder die Zahl der Sterne, oder die Zahl der Atome, mag die Zahl auch noch so groß, nur mit Hilfe mathematischer Zeichen aufschreibbar sein, mag sie praktisch unendlich groß sein, sofern kein Mensch sie in seinem Leben abzählen könnte, auch wenn er ständig zählen würde, sie ist doch endlich. Wird nun für die Erscheinungen der Welt in der unendlichen Zeit die unendliche Möglichkeit gedacht, so ist dieser unbestimmte Gedanke die Aussage des Offenseins in die Zukunft. Er ergreift keine Wirklichkeit. Die Möglichkeit des unendlichen Weltwerdens Gott zu nennen, läßt ihn in einen Weltgedanken zusammenschrumpfen, die Transzendenz verlieren.

Wird die Unendlichkeit der Welt aber als wirklich vollendete gedacht, so gerät man in Widersprüche (in die Kantischen Antinomien, die sich je nach Lage der wissenschaftlichen Erkenntnis in abgewandelten Formen wiederherstellen). Sie entspringen der Situation, daß wir die Welt als Ganzes nie zum Gegenstand haben, sondern nur in der Welt ins Unendliche forschen können.

Wird die Unendlichkeit der Transzendenz in bestimmten Kategorien ausgesagt, dann wird die Transzendenz verschleiert in mathematischer Spekulation, in unendlicher Möglichkeit eines werdenden Gottes, in dem widerspruchsvollen Gedanken einer vollendeten unendlichen Welt.

Das Scheitern jedes bestimmten Gedankens von Unendlichkeit zur Erfassung der Unendlichkeit der Transzendenz, ist aber ein Weg, dieser nur um so klarer gewiß zu werden. Das Denken selber verwehrt aus existentiellen Antrieben sein Sichverlaufen in Sackgassen, wenn es der Transzendenz sich vergewissern möchte. Die partikular richtigen, im ganzen falschen Gedanken sind nicht nichtig, weil in ihrer Überwindung erst hell wird, was sonst bewußtlos und hinfällig bleibt.

(2) Das Wiederaufheben der Chiffern (die negative Theologie)

389 Nicht nur als Unendlichkeit, vielmehr in keiner Kategorie ist die | Transzendenz angemessen zu denken. Nennen wir die Transzendenz Gott, so gilt, wie für die Beziehung von Endlichkeit zur Unendlichkeit, der Satz: zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Welt als Gegenständen und Denkbarkeiten gibt es kein Verhältnis, wenn wir auch sagen, der Mensch stehe als Existenz in bezug auf Transzendenz.

Wenn kein Verhältnis, so war die Meinung, bestehe doch eine Art von Verhältnis, die Analogie, zwischen Gott und Welt und die nächste zwischen Gott und Mensch, und zwar durch das Geschaffensein selber. Was ist, kann als Gleichnis, Abbild, Analogie zu deuten versucht werden, der Reichtum Gottes im Reichtum der Welt sich spiegeln. Wenn die mathematisch gedachten Unendlichkeiten, die unendlich gedachte Welt als Wirklichkeit oder Möglichkeit auch nicht die Unendlichkeit Gottes sind, so ist doch die Endlosigkeit der Welt Abbild der Unendlichkeit Gottes (Cusanus), die endlose Zeit Abbild der Ewigkeit (Plato).

Und doch bleiben Gott und Welt, Gott und Mensch einander ganz unähnlich. Jede Objektivierung Gottes in einem Gedachten läßt Gott selbst dem Denken entschwinden. Wie immer von Gott gesprochen wird, die frommen Denker überfällt das Unangemessene darin. Aber sie werfen nicht alle Gottesgedanken einfach fort. Sie bewahren sie im Wissen des Nichtwissenkönnens. Dieses wird selber eine Form des Gottesgedankens in der sogenannten negativen Theologie.

Augustin: Der große christliche Denker begreift es grundsätzlich. »Alles kann von Gott gesagt werden, und nichts wird angemessen von Gott gesagt.«[479] Daher ist noch am ehesten das Allgemeinste wahr im Sprechen von Gott: er ist das höchste Sein, das Sein, über dem, außer dem und ohne das nichts ist.[480] Daß Gott das Sein ist, besagt alles und besagt zugleich nichts, weil es völlig bestimmungslos bleibt. »Gott ist unaussagbar, leichter sagt man von ihm, was er nicht ist, als, was er ist.«[481] »Wenn du begreifst, so ist es nicht Gott.«[482]

Die Form des Sagens wird daher für Augustin das Sagen, das sich selber aufhebt. Wenn Gott gedacht werden soll, muß er in Kategorien gedacht werden, weil wir nur in Kategorien denken können. Wenn daher Gott, der in keiner Kategorie steht, in Kategorien gedacht wird, muß sogleich paradox das Kategoriale rückgängig gemacht werden. Daher sagt Augustin: »Wir erkennen Gott, wenn wir können, als gut ohne die Qualität der Güte, als groß ohne die Quantität, als Schöpfer ohne Bedürfnis nach einem Geschaffenen, als über allem | thronend ohne örtliche Lage, als überall ganz seiend 390
ohne örtliche Bestimmtheit, als ewig ohne Zeit, als Schöpfer der veränderlichen Dinge ohne Veränderung seiner selbst.«[483]

Thomas: Der große ordnende Denker, der möglichst alle Gedanken von Gott aufgenommen, sie in ganzer Fülle entwickelt hat, hat auch die negative Theologie sich zu eigen gemacht: Zwar läßt sich von Gott unendlich viel aussagen, sofern ihm von allem Geschaffenen etwas zukommt wegen der Herkunft vom Schöpfer, aber wieder nichts aussagen wegen der Unähnlichkeit des Geschaffenen mit dem Schöpfer. Daher muß, was von Gott positiv gesagt sein könnte, wieder negiert werden: Gott ist kein Körper, keine Materie, kein Lebewesen, aber auch: kein Geist, keine Person. Er hat ein Leben, das kein Leben ist, einen Zorn, der kein Zorn ist, Barmherzigkeit und Liebe, die nicht Barmherzigkeit und Liebe sind. Daher das Hin und Her der bejahenden und verneinenden Aussagen.

Insbesondere ist in Gott nicht zu unterscheiden das Allgemeine der Kategorie von der Wirklichkeit, die unter sie fällt. In ihm ist eins und untrennbar essentia (allgemeines We-

sen) und existentia (einmalige Wirklichkeit). Weder geht seinem Wesen seine Existenz vorher noch seine Existenz seinem Wesen. Gott ist keine Gattung und ist keine Art, kein Allgemeines und kein Individuum, sondern alles in einem, das Einzig-Allgemeine. Er ist deitas und deus. Er ist Individuum nicht im Unterschied von anderen, sondern das eine Individuum, das nichts außer sich hat, darum nicht mehr eigentlich Individuum. Er ist das Individuum als die konkreteste Fülle, aber diese als Wirklichkeit des Allgemeinen.

Man kann von Gott sprechen, wie man will, und muß doch immer verfehlen, was in keine Bestimmung eingeht und durch alle Bestimmungen erst mittelst ihrer Verneinung getroffen wird. Darum sagt Thomas: »Was Gott selbst sei, bleibt uns immer verborgen. Und dies ist die höchste Erkenntnis, die wir in diesem Leben von ihm haben können, daß wir erkennen, Gott sei über allem, was wir von ihm denken.«[484]

(3) Zusammenfall des Entgegengesetzten (coincidentia oppositorum): Cusanus

(a) Cusanus denkt zunächst wie die negative Theologie: Zum Unaussprechlichen der Gottheit verhält sich die Entfaltung in Bildern und Gedanken wie das Endliche zum Unendlichen. Wenn die Entfaltung nicht als Bild gemeint ist, sondern als Gott
391 selber, dann entsteht | der Götzendienst. Denn Götzendienst ist es, wenn man dem Bilde erweist, was nur der Wahrheit zukommt. Daher sind die negativen Aussagen unerläßlich. Während alle affirmativen Aussagen von Gott unangemessen sind, sind erst die negativen wahr. Ohne sie würde Gott als Geschöpf verehrt.

Damit aber ist Cusanus nicht zufrieden. Er findet in unserem Denken selber eine Form des Transzendierens. Unser endliches Denken ist gebunden an Gegensätze. Wenn es denken soll, was über allen Gegensätzen ist, dann scheitert es an den Gegensätzen. Aber durch dieses methodisch vollzogene Scheitern wird die Transzendenz getroffen. Eine logische Sprache dringt, sich selbst preisgebend, über das Logische hinaus. Unermüdlich durchdenkt er den Grundsatz: weil Gott jenseits aller Gegensätze steht, koinzidieren die Gegensätze in Gott. Die bloße Verneinung des Endlichen und aller endlichen Aussagen von Gott, die negative Theologie, läßt das Gedachte nur fallen. Die Einsicht in das Wesen des menschlichen Denkens und der Gegenstände menschlicher Denkbarkeit als gespalten in Gegensätze erlaubt den denkenden Aufschwung zu Gott in den Gestalten der Undenkbarkeit, der coincidentia oppositorum.

Der Grundsatz ist einfach: Gott ist, was er ist, ohne allen Gegensatz. Weil er unendlich, ohne Schranken ist, ist er die Einheit der Gegensätze. Von ihm muß alles bejaht und alles verneint werden. Er ist alles und zugleich nichts von allem. Keine Bestimmung kommt ihm zu, die ihn zu einem Etwas machte, dadurch zu einem Besonderen und Beschränkten. Dieser Grundsatz wird durchgespielt durch die Kategorien, vermittelst derer von Gott gesprochen wird.

(b) Zum Beispiel: Wird Gott gesucht mit der Frage, ob er sei oder nicht sei, dann wird er nicht gefunden. »Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher, daß er weder ist noch nicht ist, und daß er nicht-ist und nicht ist. Doch ist auch sie noch Mutmaßung, da die aller-präziseste Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist.«[485]

Die Einheit ist der Vielheit entgegengesetzt. Diese Einheit kommt Gott nicht zu. Gottes Einheit müßte eine solche sein, der keine Vielheit entgegengesetzt werden kann. Mag auch die Einheit ein mehr entsprechender Name des Größten sein als die Vielheit, sie steht dennoch von dem wahren Namen des Größten unendlich weit ab.

Gott ist alles ohne Anderssein (alteritas), ist das »non aliud«.[486] In den Dingen der Welt ist Einheit mit Andersheit verbunden, daher die Endlichkeit. Gott ist jene absolute Einheit ohne Andersheit. Gott ist | das Nichtanderssein, dem weder das Andere *392*
noch das Nichts entgegensteht, da er auch dem Nichts vorhergeht, und es definiert. Er, der dem Werdenkönnen vorhergeht, kann nicht anders werden. Was immer man an Gott ausweisen möchte, Gott ist nicht Dieses, denn Dieses kann ein Anderes werden, Gott aber nicht.

In Gott ist auch kein Gegensatz von Können und Sein (Möglichkeit und Wirklichkeit). Beide sind in ihm eins, das possest (das Könnensein).[487] Er ist, was er sein kann. Er ist das unendliche Seinkönnen, aber so, daß Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe sind. Er ist frei von der Möglichkeit, anders zu werden, als er ist. Alles kann anders werden, nur Gott nicht. Er ist das »Könnensein«, weil er alles wirklich ist, was er sein kann.

Gott ist das Größte und das Kleinste. Er muß das Größte sein, denn er umfaßt alles, und das Kleinste, denn er ist in allem.[488]

Die Unendlichkeit Gottes: Sie steht nicht dem Endlichen als das Andere gegenüber, dann wäre sie selber endlich. »Du bist, o Gott, das Ende deiner selbst, weil du bist, was du hast. Du bist somit das unendliche Ende, weil das Ende deiner selbst. Du wirst nicht durch ein anderes Ende begrenzt, sondern durch dich selbst.«[489] Er ist also nicht die bloße Abwesenheit des Endes in der Endlosigkeit, sondern vollendet. Aber er ist vollendet als Unendlichkeit, die alle Endlichkeit in sich schließt, statt sich gegenüber zu haben.

(c) Wenn die Wahrheit der Aussagen von Gott in der Aussage von Koinzidenzen der Gegensätze liegt, dann geht das Sprechen von Gott vor sich um den Preis, selber stets eine Undenkbarkeit (im Sinne des Verstandesdenkens) zu enthalten.

Cusanus aber sagt, daß trotz Verneinung aller Bestimmungen (in der negativen Theologie) und trotz Scheiterns der Bestimmtheit in der coincidentia oppositorum der menschliche Geist von der absoluten Einheit des unendlichen Gottes gerade dadurch »die präziseste Gewißheit hat, so daß er ganz in ihr und durch sie tätig ist.«[490]

(d) Im Denken auf Gott hin gewinnen die Kategorien für die menschliche Vernunft eine eigentümliche Qualität: Keine Frage nach Gott kann der Geist aufwerfen, ohne das schon vorauszusetzen, was er fragt: Die Frage, ob die Einheit sei, setzt ihr Sein voraus – was sie sei, ihr Wesen – warum sie sei, den Grund – zu welchem Ziele, das Ziel von allem. Was also bei allem zweifelnden Fragen immer schon vorausgesetzt wird, muß das Gewisseste sein.[491]

Daher muß auf jede mögliche Frage über Gott allererst geantwor|tet werden: Die *393*
Frage ist ungemäß, denn die Frage setzt voraus, daß in bezug auf das Gefragte sich nur der eine der Gegensätze bewahrheiten lasse. Das aber ist bei Gott nicht der Fall.

(e) Des Cusanus Denken bescheidet sich, indem er den einen Grundgedanken in großartiger Einfachheit in der reichen Entfaltung vollzieht. Er ergrübelt nicht die Gottheit in jener absoluten Transzendenz, verzichtet auf den Bilderreichtum der spekulativen Mystik, die sich dort ansiedeln möchte. Seine Bilder stehen unter der Bedingung, daß keine Verletzung des Abstands von Mensch und Gott erfolgt, daß keine Zwischenglieder und Vermittlungen sich einschleichen, daß ein Erkennen der Gottheit selbst außer in dem einen präzisierten Denken des Undenkbaren nicht versucht wird.

Die Reinheit, Nüchternheit und Einfachheit des Cusanischen Denkens geht den Weg durch die Welt unter spekulativ erhellendem Himmel. Es vollzieht keine polemische Abwehr der mystischen unio, die ihn der Welt entziehen würde, aber es ist faktisch unbereit für sie. Auch ist es nicht bereit zum Eindenken in die Natur Gottes, als ob dort Fuß zu fassen wäre, zur direkten Überspringung des Abstandes zwischen Endlichem und Unendlichem. Nur eines ermöglicht den indirekten Sprung dorthin: das formale Transzendieren in der Reinheit der Begriffe, die in der coincidentia oppositorum ihre Bestimmungen aufheben.

Cusanus denkt dorthin, wo alle Denkbarkeit, Bestimmbarkeit, Vorstellbarkeit aufhört, wo das ist, was eigentlich ist und zugleich nichts ist.

(4) Die überschreitenden Gedanken und die Existenz

Im historischen Rückblick das kurze Schema: Wir sehen den Glauben an viele Götter in der Welt. Wir sehen den Glauben an einen Gott, der als Schöpfer der Welt gegenübertritt. Wir sehen den Blick auf einen unpersönlichen Grund, der über aller Welt und über allen Göttern und über dem einen Gott steht: es ist das Sein, das Nichts ist, das beides und keines von beiden ist.

Die Stufenfolge oder Rangordnung, in der das Übersteigen des Gottesgedankens und dann wieder die Identifizierung dessen, wohin überstiegen wurde, mit Gott hat überall ähnliche Formen (bei sehr verschiedenem Gehalt). Die Struktur der Überordnung über Götter und Gott läßt sich wiedererkennen.

Bei den Babyloniern gab es eine Sternordnung über den Göttern. In China übergriff alles, was ist,
394 das tao. Tschuang-tse sagt: »Die Menschen sehen | im Himmel ihren Vater und lieben ihn persönlich; wie viel mehr müssen wir das lieben, was höher ist als der Himmel«[492] (nämlich das tao)!

In Indien zeigt die Bhagavadgita das vor allen Göttern und vor dem Gottsein unpersönliche Eine und dessen Offenbarung in persönlichen Aspekten.

Bei Shankara ist der Punkt außerhalb, die absolute Transzendenz gedacht als das Brahman, dem die Maya, der Zauberschein des Daseins, entspringt. Dieses Dasein hat zum Herrn den einen Gott, Ishvara, der seinerseits durch Schöpfung die Welt hervorbringt. Die Maya schließt in sich Gott, Götter und Welt.[493]

Der Form der Überordnung nach läßt sich das Brahman und das Nirwana Indiens, das Agathon, das Jenseits des Seins Platos, das Eine Plotins vergleichen.

Solche Vergleiche aber (wenn unser barbarisches Nebeneinanderstellen der Formen ohne Rücksicht auf deren Gehalt einen Augenblick erlaubt ist) zeigen, daß die bloße

Form des Überschreitens, Vorordnens, Überordnens an sich noch fast nichts besagt. Denn wenn man Begriffsformen in ihrer Ähnlichkeit für das Wesentliche hält, gerät man in ein leeres Spiel. Dabei ergeben sich Unterscheidungen und Kombinationen in endlosen Abwandlungen. Aber es kommt auf die Unterscheidungen an, in denen ursprüngliche Entscheidungen sich verstehen, die diese Gedanken durch existentiellen Vollzug erst den Gehalt einer Sprache gewinnen lassen.

Fragt man etwa: Kann die Transzendenz in eines fallen zugleich mit Gott und mit dem Sein-Nichts des unpersönlichen, überpersönlichen Grundes? so ist zu antworten: Solche Kombination von Denkweisen besagt nur dann etwas, wenn ein ursprüngliches Existieren in dieser Kombination seine Sprache findet, die dann gerade nicht mehr als Kombination recht verstanden wird. Nur existentiell und damit geschichtlich wird die Transzendenz erfahren, und dies der Möglichkeit nach in allem Geschehenden und Gedachten. Nur im geschichtlichen Augenblick ist, was als Ausgesagtsein nicht mehr ist.

Das Gemeinsame des Gottesgedankens und der Seinsspekulation, die in Gedanken der negativen Theologie, der coincidentia oppositorum, überhaupt in allen Weisen des formalen Transzendierens[i494] sich treffen, ist immer nur dieses: Es kann keine Kategorien der Transzendenz geben. Kategorien sind Denkbestimmungen in der Welt. Im Durchbrechen der Kategorie durch das Denken der Kategorien in Formen der Undenkbarkeit (coincidentia oppositorum, Widersprüch|lichkeit, Zirkel, Tautologie) kann *395*
ein Transzendieren vollzogen werden, dessen Sinn nicht im Gedachten, das vielmehr scheitert, sondern in dem liegt, was dadurch erweckt wird. Alle diese Gedanken erstreben ein Wissen im Nichtwissen und darin eigentliche Einsicht. Sie verwerfen alle Bestimmungen der Transzendenz, von allgemeinsten Kategorien wie Identität, Gleichheit, Sein, Etwas bis zu Vorstellungen von Persönlichkeit und Leben. Transzendenz, die über alle Erscheinung des Endlichen hinaus liegt, kann nichts von all dem zukommen, auch nicht die Freiheit, die selber zum Existieren in der Welt gehört und darüber hinaus ihren Sinn verliert. Daher muß das Denken der Transzendenz ganz und gar scheitern. Immer spricht dieses Denken wieder etwas aus. Es sagt: das Eine, oder es sagt: das ganz Andere; jedesmal gebraucht es dann schon wieder eine Kategorie, macht die Transzendenz rational und endlich.

(5) Gleiches wird nur von Gleichem erkannt.

Nach diesem alten Satz (dem Homoion-Satz)[495] muß das, was wir erkennen, zugleich in uns sein. Wir sind schon das Erkannte oder wir werden ähnlich dem Erkannten. Wir erkennen nur, was wir sind oder sein können.

(a) Dieser Satz ist in seiner Wörtlichkeit absurd. Wir erkennen ja grade das, was nicht wir sind, sondern was ohne uns ist. Das gilt aber nur soweit wir das Subjekt und das Objekt als zwei Getrennte gegenüberstellen. Doch der Sinn jenes Satzes könnte ein anderer sein: Subjekt und Objekt sind in allen Weisen des Umgreifenden, in denen sie durch

---

i Vgl. meine »Philosophie« Band III.

Spaltung einander gegenübertreten, zugleich aneinander gebunden. Es sind nicht zwei, die sich treffen, sondern Pole einer Spaltung dessen, was als Umgreifendes das erste ist. Dann ist Subjekt Bedingung des Objekts und Objekt Bedingung des Subjekts, keines ohne das andere. Aber beide sind nicht gleich, wie zwei von uns verglichene, uns gegenständliche Dinge. Gleichheit kann hier nur bedeuten die Weise wie sie verbunden sind aus dem Ursprung ihres Einsseins her. Die Einheit bedeutet, daß der Wahrheitssinn verlorengeht, wenn eine Seite, das Subjekt oder das Objekt, von der anderen sich trennt. Das heißt: der Erkenntnisgegenstand ist untrennbar von dem, der ihn erkennt.

In jeder Weise des Umgreifenden ist Bedingung für die Wahrheit der in ihr auftretenden Objektivität, daß die zugehörende Subjektivität da ist, so daß das Ganze des Umgreifenden sich erst in der Spaltung versteht durch die zur Erscheinung kommenden Gegenstände. Daher wandelt der Homoion-Satz seinen Sinn je nach der Weise des
396 | Umgreifenden: Subjekt und Objekt im Bewußtsein überhaupt; Leben und Umwelt im Dasein; Existenz und Transzendenz in der Wirklichkeit meiner selbst.

Der alte Homoion-Satz hat diesen Sinn: Wie immer wir denken, wir denken in der Spaltung, in der ein denkendes, daseiendes, existierendes Subjekt auf ein gedachtes Objekt gerichtet, von ihm getroffen, auf es bezogen ist. Was dadurch gegenwärtig wird, ist das umgreifende Ganze, das nie selber, sondern nur indirekt hell wird durch die Weise, wie denkende Menschen auf Gedachtes gerichtet sind.

(b) Im Umgreifenden des wissenschaftlichen Wissens liegt der Grenzfall vor, daß das Subjekt das bloße Bewußtsein überhaupt ist, das Gegenstände richtig und allgemeingültig erkennt. Dieser Punkt des überall identischen denkenden Subjekts überhaupt ist in den realen Subjekten unermeßlich verschieden durch Fülle der Inhalte, durch Klarheit des Wissens, durch Reinheit. Dieser Punkt des Bewußtseins ist immer da, wo überhaupt gedacht wird. Er durchdringt die gesamte Subjektivität mit seinem Licht, so daß durch ihn jede Weise des Umgreifenden erst hell wird. Was wir sind als Dasein unseres Lebens in einer Umwelt, als schaffender Geist, als Entschluß unserer Existenz, das wird durch dieses die Wissenschaft überschreitende Denken offenbar, indem mit dem Denken des Gedachten der Denkende selber, mit dem Denkenden das Gedachte anders wird. Das Gewußte wirkt auf die Seinsverfassung des Denkenden zurück. Diese bestimmt den Gehalt und die Wahrheit des sonst nur »richtigen« Gedachten. Das Umgreifende selbst aber wird nicht Gegenstand, weder als Objekt noch als Subjekt.

Auch im Erkennen durch das Bewußtsein überhaupt ist dies andere Umgreifende gegenwärtig. Es bestimmt zwar nicht die Richtigkeit, wohl aber das Interesse am Erkennen, etwa die Auswahl der Gegenstände. Das Erkennenwollen um seiner selbst willen, das ursprüngliche Wissenwollen ist selber eine Verfassung der Existenz, die, unter der Voraussetzung, daß es Erkennbarkeit gibt, die Befriedigung am Gewinn zwingender Wißbarkeit hat.

Der Sinn von Chiffern und Seinsspekulation liegt allein in ihrer existentiellen Bedeutung. Sie können wahr nur sein im Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Den-

kenden. Wie dieser liebt, betroffen ist, wählt, handelt, sich verhält, darin zeigt sich ihre Wahrheit.

Wie ich ohne Sinneswahrnehmung keine empirische Feststellung machen kann, so kann ich ohne mögliche Existenz keine Seinswahr|nehmung gewinnen. Was in *397*
Chiffern und jenseits der Chiffern in Seinsspekulationen gedacht wird, das wird zwar in seiner Unabhängigkeit vom Subjekt gemeint, aber nicht im Raum der empirischen Dinge, sondern in einem ganz anderen umgreifenden Raum. Was so als seiend gemeint wird, das wird nur durch meine ganze existentielle Subjektivität wahr gedacht.

(c) Daraus folgt eine andere Kritik als wie an wissenschaftlichen Ergebnissen. Im spekulativen und im Chifferndenken ist es eine Verkehrung, wenn hier als Sachverhalt zur Entscheidung gebracht werden soll, was allein in der Wirklichkeit der Existenz entschieden wird und von dorther in jenen Objektivitäten seine Mitteilbarkeit und sein Selbstverständnis findet.

Daher verbindet sich mit dem Interesse an Chiffern das Interesse an der Existenz, die sie denkt, an der einmaligen geschichtlichen Form, in der sie auftreten und aus der sie immer nur unter Verlust in allgemein denkbare Lehrstücke heraustreten. Wir suchen nach Wahrheitskriterien, die nicht nur logisch sind. Wie wir empirische Behauptungen durch Aufweis in der Wahrnehmung und durch logische Gedanken prüfen, so möchten wir die Wahrheit der philosophischen Sätze in der Existenz erfahren, aus der sie gesprochen werden. Wir erblicken etwa den Abstand von geistiger Virtuosität und dem Ernst des Dabeiseins, oder den Abstand des äußerlichen Wissens der Lehren von der Aneignung, oder des nicht eigentlich selbst Gedachten von dem Denken, das immer zugleich ein inneres Handeln ist, oder die Gewandtheit des anfühlenden Reproduzierens im Sprechen von der Echtheit des ursprünglich, mit dem eigenen Wesen Angeeigneten.

Diese Kritik ist vor allem Selbstkritik, weil nur im eigenen Selbst die Erfahrung da ist dessen, was mit den Gedanken in mir wird. Reflektierend beurteile ich ihre Wirkung, anerkenne oder verwerfe die Gemütsverfassungen und Gefühle, die mit ihnen in mir auftreten. Ich durchleuchte sie, mache sie mir zu eigen, oder lasse sie zu, oder kämpfe gegen sie.

(d) Der Homoion-Satz besagt eine Grundwahrheit. In der Subjekt-Objekt-Spaltung sind Subjekt und Objekt aufeinander bezogen derart, daß das eine gleichsam Spiegel des anderen ist. Es läßt sich daher kantisch fragen nach der »Identität« der subjektiven Denkformen und der objektiven Gegenstandsformen (der Kategorien und der ontischen Strukturen), oder nach der »Identität« biologischer Daseinsgestalten und Umweltsgestalten, oder nach der »Identität« von Exi|stenz und Transzendenz. In keinem *398*
Falle liegt eine reale Identität vor, wohl aber eine bis in den Grund des Umgreifenden gehende unlösbare Bezogenheit.

Für uns in der Zeit bleibt in der Spiegelung die Trennung. Insbesondere ist die Beziehung von Existenz auf Transzendenz als Glaube, nicht als Gleichheit da. Die Chiffern sind das Reich der gegenständlich werdenden Sprache in der Beziehung von Existenz

zur Transzendenz. Nun ist aber die Frage: Ist ein Unterschied im Sinne des Homoion-Satzes, im Sinne der »Gleichheit«, wenn es sich um Chiffern oder um das Jenseits aller Chiffern handelt?

Mystiker haben den Gedanken in einer völligen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ausgesprochen und eine entsprechende Erfahrung mitgeteilt. Gegenstand und Ich sind gleicherweise aufgehoben im Umgreifenden, das die Fülle der Gottheit ist ohne Ich und ohne Gegenstand. Existenz und Transzendenz, Ich und Gott werden eines. Gotteserkenntnis bedeutet, selber Gott zu werden.

Angelus Silesius (1624–1677) sagt: »Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein; er kann nicht ohne mich, ich ohne ihn nicht sein.«[496] Und: »So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen. Und werden das was er … ein Gott in Gotte sein.«[497]

Ein denkendes Bewußtsein des Selbstseins in der Zeit kann hier nicht folgen. Der Abgrund zwischen Existenz und Transzendenz, zwischen Mensch und Gott ist für es unüberschreitbar, während doch alles philosophische Denken zur Transzendenz hin denkt und von ihr geführt wird. In den erstaunlichen Sätzen, die der Mystiker (übereinstimmend in allen Kulturen) spricht, ist gemeint das Einssein von Ich und Gott, in dem sowohl Ich wie Gott verschwunden sind. Der Mensch, der als er selbst in einer Welt lebt, ist nicht mehr da. In der mystischen unio, der Einheit von Gott und Mensch, in der weder von Gott noch vom Menschen die Rede sein kann, sind Gott und Mensch im Unzugänglichen verweht. Sobald wir aber als Menschen wieder da sind und miteinander reden, ist die Transzendenz das schlechthin Andere, das aber auch in der Kategorie des »Anderen« nicht getroffen wird, sondern allein durch Chiffern eine Sprache gewinnt.

Das Denken des Jenseits aller Chiffern, von Mystikern vollzogen, die aus ihren meditativen, inkommunikablen Erfahrungen doch in der Welt sprechen, ist aber für uns von größtem Gewicht. Wir eignen uns einige historische Gestalten zwar nicht in der Praxis dieser Menschen, aber nach der Seite ihrer in der Welt verstehbaren Gedanken an.

399 | *2. Historische Beispiele für das radikalste Überschreiten aller Chiffern*

Die negative Theologie wirkt wie ein milder Schatten, der im Abendlande das Licht der herrlichen Chiffernwelt eigentlich nur steigert. In Asien aber ist das Überschreiten nicht nur durch die Energie des Gedankens erfolgt, sondern durch die mit ihm verwirklichte Lebensverfassung und Lebenspraxis. Es geschah so konsequent in eine Tiefe hinein wie vielleicht nirgends sonst unter Menschen. Zweifelhaft ist es, wie viel wir davon verstehen. Aber gewiß ist, daß wir von dort auf eine einzige Weise getroffen werden können und dann auch die Ansätze dazu im Abendlande stärker spüren. Wir sollen die erstaunliche Paradoxie der das Sprechen aufhebenden Sprache verstehen.[i]

---

i Vgl. in meinem Buch »Die großen Philosophen« Band I die Kapitel über Nagarjuna und Buddha.

Die Versuche des Hinausschreitens nicht nur über alle Realität, sondern auch über die Chiffern zum Undenkbaren und darum Unsagbaren dessen, was uns doch trägt und das Umgreifende alles Umgreifenden ist, sind, wo immer sie geschehen sind, von einer wundersamen Kraft. Der Versuch muß zwar jedesmal eine Gestalt annehmen, durch die er in unser Denken treten kann. Aber das geschieht wider seinen Sinn und gegen den Willen dieses Denkens. Es ist darum so sonderbar zweideutig: entweder ist es für einen bloßen Verstand, der gegenständlich etwas erkennen will, ein unverständliches, nichtiges Stammeln, oder es läßt das Nichtgesagte und nie Sagbare offenbarwerden durch die Transparenz dieser rational sinnlosen Gedanken.

Sie machen betroffen in dem Maße, als aus ihnen zugleich eine geschichtliche Person in der Wirklichkeit ihrer Lebensführung und Meditation zu hören ist. Da wir aber in der Überlieferung eine solche Persönlichkeit nur schwach, ja manchmal gar nicht wahrnehmen, können diese Gedanken, die ihrem Sinn nach äußerst abstrakt sein müssen, dünn wirken. Sie können jedoch grade in dieser Abstraktheit ergreifen, wie keine anderen. In unserer Aneignung sind sie wahrscheinlich nicht mehr das, was in ihrer Herkunft lag.

Borobodur:

Das alle Chiffern überschreitende buddhistische Denken hat in Borobodur (auf Java) durch ein gewaltiges Bauwerk am Leitfaden | von Bildern, Raumordnungen, Gleich- *400*
nissen und der Bewegungen des Pilgers in diesem Raum eine ergreifende Veranschaulichung erhalten.[i498]

In weiter Landschaft unter freiem Himmel erhebt sich eine Terrassenpyramide. In Umgängen und über Treppen steigt der Pilger hinan. Unten sind in unerschöpflichen Reihen von Relief-Plastiken die weltlichen Lebensformen vor Augen. Es erscheinen auf dem Wege die sichtbaren Buddhastatuen in vielen Abwandlungen ihrer bedeutungsvollen Haltungen. Auf dem Gipfel hören alle Bilder auf. Es bleiben Kuppeln und geometrische Formen, bis die letzte Kuppel in den leeren Himmel ragt, der für den Wanderer allein übrigbleibt.

Alles ist Zeichen. Die beglückenden Bilder der reichen Welt unten sieht der Pilger in der Enge der Korridore, deren Außenbalustrade zu Wänden, ihrerseits bildergeschmückt, den Blick in die Weite der Landschaft nicht freigeben. Aber von oben zeigt sich schon die Leere des blauen Himmels.

Erst auf der höchsten der gewinkelten Terrassen vermindert sich die Menge des Bildlichen und weitet sich der Raum. Die bis dahin engen Korridore verlieren die äußere Wand. Diese senkt sich zum kuppelgekrönten Zaun, der bildlos zur einen Seite des Pilgers die formlose Himmelswölbung wachsen läßt.

---

i Nach: Heinrich *Zimmer*, Kunstform und Yoga, Berlin 1926, S. 94 ff. – O. Fischer, Kunstwanderungen auf Java und Bali, Stuttgart 1941, S. 47 ff. – Abbildungen: Karl With, Java, Hagen i. W. 1920 Tafel 1–33.

Denn die oberen quadratischen Umgänge gehören schon nicht mehr der formerfüllten Welt der Sinne an, sondern den Ebenen formerfüllten Schauens. Der Inhalt ihrer Reliefchronik bezieht sich auf den kommenden Buddha Maitrenja, dessen Glanz noch kein sinnliches Auge, nur inneres Gesicht erblickt hat.

Im Bereiche der oberen Kreisterrassen schließlich sind alle Formen bildlicher Darstellung und fortlaufender Ornamente geschwunden. 72 kleinere Kuppeln mit netzartig durchbrochenem Steinmantel liegen um eine große geschlossene Kuppel, die als Gipfel des Bauwerks auf erhöhter Mitte steht. Sie alle ragen als ein Wald von Symbolen des Nirwana in die reine Leere des Himmels. Ihre Spitzen sind nur noch stereometrische reine Formen mathematischen Charakters.

Die durchbrochenen Kuppeln sind noch nicht Zeichen des höchsten Standes jenseits aller Bilder. Denn sie bergen in ihrem Inneren eine Buddha-Gestalt, deren Form
401 dem Auge nur durch ein steinernes Netz|werk fast entrückt, aber noch sichtbar ist. Sie sind Zeichen einer höheren formlosen Schau, des Vorhofs des Nirwana. Zuletzt überragt alle der einzige massive Kuppelbau, der die Buddha-Gestalt in sich birgt, aber mit rings geschlossener Wölbung dem Auge entzieht.

Zimmer begreift den Sinn des Aufstiegs: Im Pilger wird die innere Bildentwicklung zunächst im Wege der Entfaltung und dann der Einschmelzung des Entfalteten vollzogen. Der Entwicklung der Chiffern folgt die Überschreitung aller Chiffern.

Buddha selber muß, als Chiffer, entschwinden. Auf den unteren Balustraden war er in Nischen dem Auge sichtbar. In den aus Netzwerk gebildeten Kuppeln beginnt er sich zu entziehen. In der massiven Zentralkuppel ist er unsichtbar. Das heißt: Den Symbolen erschauter Formen innerer Gesichte folgen die Abbilder des formlos werdenden Übergangsstadiums (vergitterte Kuppeln) und schließlich die Zeichen entrückten Seins. Oder: aus den Bezirken formerfüllter innerer Schau geht es zum ewigen Nirwana.

Der Sinn der plastisch-architektonischen Darstellung ist es, Gleichnis des Weges zum Undarstellbaren zu sein. Die reine Leere der Ewigkeit, die im menschlichen Bewußtsein in das Ich und die Gegenstände der Formenwelt auseinandergetreten ist, ist das Ziel. Der Weg steigt durch die Gestaltenwelt der Sinne und Gesichte, der freud- und leidvollen Mannigfaltigkeit des reichen Lebens, über das Reich formloser Schau zu dem anfangslosen Nirwana auf. Der Pilger sieht die Fesseln der Unwissenheit, die ihm das eigene Wesen verhüllt, in Ringen abfallen, die als die durchwandelten Terrassen zurückbleiben.

Das Symbol des Buddha-Bildes tritt in dem Bauwerk von den untersten bis zu den obersten Stufen auf: In den dargestellten Buddha-Legenden, die ihn eingesponnen zeigen in Menschenleben und Naturzusammenhang, in den Nischen, in seiner ins Dasein nicht mehr verstrickten Einsamkeit, aber noch deutlich sichtbar, in den vergitterten Kuppeln an der Grenze des Entrücktseins, bis der Buddha im Gipfel dem Auge ganz unfaßbar wird.

Keine Überlieferung zeugt von den Auftraggebern und den Baumeistern dieses wundersamen gewaltigen Werks, kein Dokument von ihren Absichten. Nur dank der

Haltbarkeit des Steins sind, beschädigt und verwittert, diese mächtigen Reste erhalten, dem Willen der Erbauer weder entsprechend noch widersprechend. Sie dachten nicht an Zukunft, Dauer und Denkmal, sondern an die Ewigkeit des Nirwana. Sie dachten nicht geschichtlich an Nachkommen, sondern ungeschicht|lich an die Weltlosigkeit. 402
Zimmers Deutung ist ihm nur auf Grund von buddhistischen Texten Indiens möglich. Aber diese vermögen uns weder in den unendlichen Besonderheiten der Bilder noch in dem Sinn der einzelnen Terrassen und Treppen und Tore zu informieren. Nur das Ganze scheint klar.

Zur Auffassung dieses buddhistischen Überschreitens aller Chiffern ist folgendes zu bedenken:

Der buddhistische Aufstieg ist keineswegs schon als spekulatives Transzendieren mit dem reinen Gedanken zu gewinnen. Er geschieht durch die Meditation der spezifischen Versenkungsübungen, durch eine Verwandlung des Bewußtseinszustandes. Der Meditierende sondert sich in der Welt ab. Er versteht sich, zurückgekehrt in weltliche Mitteilbarkeit, als das im Nirwana alle täuschende Individualität und alle täuschende Gegenständlichkeit des weltlichen Unwissens verlierende Wesen des unsagbaren, ewigen Sein-Nichts.

Indem alle Chiffern (Bedeutungen) ergriffen und dann abgestreift werden, gelangt der Meditierende nicht an einen Ort, von dem her er noch in der Welt wirken will. Er hat die Welt verlassen. Als was er, von dorther in die Welt zurückfallend, die Welt noch erfährt, das ist ein gleichgültiges Abrollen des Daseins. Dieses hat keine Bedeutung mehr, außer der, in den verhüllenden Zeichen Hinweis werden zu können auf das, wodurch Welt und Bedeutung verschwinden.

Das hier Gemeinte rein spekulativ im allgemeinen Bewußtsein erreichen zu können, ist ein Irrtum. Das Wesentliche ist die wirkliche Erfahrung. Sie ist nur durch die Meditationsübungen als jahrelange Lebenspraxis abseits von der Welt zu gewinnen. Man übersieht zu leicht die Unumgänglichkeit dieser Erfahrungsgrundlage (wie auf andere Weise die Jesuiten nicht zu verstehen sind ohne die prägende Macht der exercitia spiritualia).[499]

Aber es ist die Frage, ob die spekulativen Gedanken der Buddhisten doch auch für uns von Bedeutung sind. Wir nehmen sie als mitteilbare Gedanken in der Welt des allgemeinen Bewußtseins, lösen sie von ihren Wurzeln, die sie in der den Bewußtseinszustand verwandelnden Meditation haben. Wir entbehren der spezifischen, uns unzugänglichen Erfüllungen, die jene Menschen erfahren. Aber wir vollziehen die durch ihre befreiende Operation transzendierenden Gedanken. Als solche werden sie uns unersetzlich. Wir machen die Erfahrung, angesprochen zu werden nicht wie von einer Kuriosität, sondern als von etwas, das uns selbst angeht. Der große Abstand von der | originalen Welt der Buddhisten ist dieser: wir benutzen die Gedanken operativ, um 403
zu uns selbst mit der Transzendenz zu kommen; die Buddhisten jedoch suchen ihr Selbst in jedem Sinne ganz zu verlieren.

Den Zustand des vollendeten Buddhisten suchen wir zu veranschaulichen: Die einst erschienenen und die kommenden Buddhas heißen die »allseitig Gütigen«. Sie sind das Allerbarmen in gegenstandloser Liebe, die Erscheinung dessen, der schon im Nirwana zu Hause ist. Sie ist in der Geste darzustellen und im übrigens gleichgültig gewordenen Leben zu verwirklichen, bleibt dem erreichten Wissen von der unterschiedslosen Leere übrig, solange sein Träger noch in der Welt ist. Der Buddhist zwingt sein Wissen und seine Praxis niemandem auf (nur die Buddhisten haben niemals einen Religionskrieg geführt). Er verachtet niemanden, wird nicht zornig, hat erbarmendes Mitleid, ohne selber am Mitleid zu leiden. Er vermag aus der Ruhe der vollkommenen Leere das ganze Weltsein zu »lassen«, dessen Glück und dessen Unheil, all die Wege der Welt in den Wiedergeburten bis zu den Herrlichkeiten des Paradieses, die doch alle noch in Fesseln schlagen, nicht das Nirwana erreichen. Er hilft, indem er den Weg zum Nirwana zeigt, durch Lehre und faktisches Vorbild, nicht durch Forderung. Wer nicht will: alles wird ihm gegönnt. Der Buddhist greift nicht ein, weder durch Gewalt noch durch Widerstand. Frei von der Welt geworden, kennt er weder Gemütsbewegung noch zweckhaften Willen, keinen Stolz und kein Ressentiment, keine Sehnsucht und kein Entbehren, schon gar nicht den alltäglichen Ärger und Zorn der Menschen. Gleichgültig ist er gegenüber dem Tod. Er fürchtet ihn nicht und ersehnt ihn nicht.

Daß dieser menschlich-übermenschliche Zustand hier und da erreicht worden ist, das ist kaum zu bezweifeln. Ohne ihn als Grundlage wären die Texte, die wir lesen, nicht entstanden. Aber diese vollkommene Befreiung von der Welt geschieht um den Preis, allen Sinn, jede Weise möglicher Erfüllung in ihr aufzugeben, das Chiffernsein der eigenen Lebenspraxis und Lebenserfahrung, alle Chiffern überhaupt nicht nur zu übersteigen, sondern vollständig zu verlieren.

Meister Eckhart:

Meister Eckhart deutet in den Vorstellungen der christlichen Theologie. Bei ihm atmen wir in der abendländischen Luft. Seine Ausgangspunkte und seine Formeln sind nicht die buddhistischen. Trotzdem bewegt er sich an der gleichen Grenze, sucht er
404 nach dem, wohin nur | zu gelangen ist, wenn alle Chiffern und auch Gott, schlechthin alles überschritten werden.[500]

(1) Eckhart unterscheidet zwischen Deus und Deitas, Gott und Gottheit. Er sagt: »Gottheit und Gott sind so verschieden von einander wie der Himmel von der Erde, auch Gott wird und vergeht.«[501]

(2) Das Sein Gottes erfolgt durch Ausgang (Ausfließen) aus der Gottheit in einem Akt, in dem zugleich Gott (Vater, Sohn und Geist), die Welt und die Zeit da sind. Dieses Ausgehen ist das, wodurch in dem »einfachen Nun der Ewigkeit« geschah, was doch nicht geschah, »nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit«.[502] Gleich ewig sind Gott, Trinität und Welt. »Zugleich und auf einmal hat Gott, indem er ward, indem er den Sohn als ihm gleich ewigen und ihm in allem gleichen Gotte zeugte, auch die Welt geschaf-

fen.«[503] Jenes Ausgehen Gottes aus der Gottheit ist etwas ganz Anderes als die Zeugung des Sohnes, die Hauchung des Heiligen Geistes, die Schöpfung der Welt. Vor diesem allen ist es das Ursprüngliche.

(3) Für Eckhart sind zwar Gottheit und Gott auch identisch. Dann wird die Unterscheidung innergöttlich: Gott hat in Ewigkeit nur ein Werk verrichtet, dadurch wurde er Gott.[504] Vorher (das heißt nicht zeitlich, sondern vor der Zeit) ist er Gottheit ohne Werk und Wirken, ohne Persönlichkeit und ohne Welt. Mit der Unterscheidung von Gottheit und Gott dringt Eckhart über Gott hinaus. Die Unterschiede von Gottheit und Gott sind in seinen Formeln vielfach ausgesprochen.

Die Gottheit ist Sein, nicht Wirken. Nicht die Gottheit, sondern Gott wirkt.[505] Erst Gott hat alle Dinge geschaffen, ist aller Welt Vater. Gott gibt es erst, seitdem es Kreatur gibt. Nicht nur hat er sie geschaffen, sondern auch sie ihn. Darum kann es heißen: Daß Gott ist, dessen bin ich eine Ursache; daß Gottheit ist, hat sie von sich selber.[506] Der Gottheit gegenüber liegen Schöpfer und Geschöpf in derselben Sphäre.

(4) Wie vergewissert sich das Denken der Gottheit? Durch Aufheben jeder Denkbarkeit, jeder Unterscheidung, jeder Bestimmtheit.

Zum Beispiel: »Gleichheit« ist von der Gottheit nicht auszusagen: »Wo Gleichheit ist, da ist nicht Einheit, denn gleich ist privativ der Einheit, und wo Einheit ist, da ist nicht Gleichheit, denn Gleichheit verbleibt im Unterschied und Vielheit. Wo es ein Gleichsein gibt, da kann es kein Einssein geben.«[507]

»In der Einheit hat nie der Vater von einem Sohne, noch der Sohn von einem Vater gewußt: denn da gibt es weder Sohn noch Vater, noch heiligen Geist.«[508] Gleichheit ist erst, wo Unterschiedenheit ist. Und wo | Unterschiedenheit ist, da ist nicht jene *405*
Einheit, die über alle Bestimmbarkeit hinaus nicht mehr die Kategorie Einheit ist.

Die Gottheit ist dem Denken entschwunden, weil das Denken verlangt in Bestimmungen zu denken, was bestimmungslos ist. Schon Sein, Gott, Schöpfer sind in Kategorien gedacht, die nicht der Gottheit zugehören. Wir müssen alle Bestimmungen überschreiten, auch den Gottesgedanken.

Im Denken denken wir die Seinsheit (essentia) und das Sein (esse, existentia). Wir setzen sie nebeneinander: es sind zwei; und wir denken sie ineinander: sie sind eins. Die Gottheit aber ist weder in ihrer Unterscheidung noch in ihrer Einheit zu fassen.

(5) Mit Gott sind wir nur als sein Geschöpf im Raum unseres Daseins verbunden. Dem Menschen aber steht es offen, hindurch zu dringen dorthin, wo er einst war und wieder sein wird oder vielmehr immer ist, nicht bei Gott, sondern bei der Gottheit. Durch Gott hindurch kann der Mensch hinfinden zu dem, was Gott selber war, bevor er wurde dadurch, daß er ans Werk der Schöpfung ging.

Uns Menschen eignet beides: das Innerste, das eins ist mit der Gottheit, und die Kreatürlichkeit, welche Gott, indem er selber wurde, schuf (ins Dasein brachte). Daher gewinnen wir die Ruhe erst in der Gottheit, nicht in Gott. Ruhe gewinnen wir, wenn wir dem Gewirktsein und damit dem Wirken und Werden absterben, wenn wir

nicht mehr auf dem Wege sind, wenn wir zu nichts werden, wenn wir »entwerden«. Dann brauchen wir von Gott und den drei göttlichen Personen nicht mehr zu wissen (denn sie sind immer noch in der Sphäre des Etwas, in der Andersheit und Vielheit). Selig sind wir erst, wo Gott nicht mehr Schöpfer, sondern wo die Gottheit (Einheit und Nichts) ist, dort, wo wir durch alles Sein hindurch auf das treffen, in dem Gott mit der Gottheit und gleicherweise ich in dem Seelenfünklein mit der Gottheit identisch war und wieder sein kann, dort wo Gott noch nicht Person, wie ich noch nicht dieses Ich war.

»Gott entsteht erst da, wo alle Kreaturen ihn ansprechen. Als ich noch in dem Quell der Gottheit weilte, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte ... Als ich aber ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: Gott ... Alle Kreaturen also reden von Gott. Und warum reden sie nicht von der Gottheit? – Alles, was in der Gottheit ist, das ist Eines, und davon kann man nicht reden.«[509]

»Wenn ich komme in den Quell der Gottheit, so fragt mich niemand, von wannen
406 ich komme oder wo ich gewesen sei. Da vermißt | mich niemand – denn dort entwird ja sogar Gott.«[510] Aus »erschaffenem Lichte« werden wir verwandelt werden in den »unerschaffenen Glanz« des göttlichen Wesens und »werden sein, was er ist«.[511] »Edler« ist das »Durchbrechen« zur Gottheit hin als das »Ausfließen« von ihr her.[512] Aber dies Durchbrechen heißt das zu erfahren, was ich selber ungeschaffen, von Ewigkeit her als dieser »Seelenfunke«[513] bin.

Eckharts Denken will die Seele nicht der Gottheit gleich werden lassen. Denn »Gott« und »gleich« und »werden« erlöschen, wo die Einheit von Seelenfünklein und Gottheit ist. Der Schnitt zwischen Welt und Transzendenz ist jetzt nicht mehr der zwischen Welt und Gott; sie beide gehören dem Sein an, das entspringt, indem Gott und Welt zugleich da sind, ein einziges Reich, dem die Dinge, die Menschen und Gott, von einander untrennbar, zugehören. Der Schnitt ist zwischen diesem ganzen Seinsbereich und der Gottheit.

Dies ist der Sprung zwischen dem Kreatürlichen, dem was wir sind als Geschöpfe Gottes, und dem, was wir, ohne Gott, vor Gott, im Grunde der Gottheit sind, der Seelenfunke, das Ungeschaffene, dem wir angehören.

3. Die in den Grund dringende Frage: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?

(1) Als Kant unter den vergeblichen Gottesbeweisen auch den von der Notwendigkeit des Seins des Urwesens erörtert, zeigt er, daß unser Verstand unfähig ist, »zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit zu finden«.[514] Der Verstand erfährt aber nicht nur sein Unvermögen, sondern kann auch über die für unsere Vernunft so wesentliche Sache nicht beruhigt werden. Darum fährt Kant fort: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Ab-

grund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt, denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne | das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt *407*
alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.« (Kr. d. r. V., 2. Auflage, Seite 641).[515]

Kant gibt keine Antwort. Er sieht im Zusammenhang seiner Philosophie ihre Unmöglichkeit. Er verweigert die Antwort, weil er erkennt, daß sie nur durch ein täuschendes Denken möglich ist.

Aber dieses Denken, das spekulative Denken, ist nicht ein zufälliger, aufzulösender Irrtum. Vielmehr gehört es mitsamt der Täuschung zu unserer Vernunftbeschaffenheit. Wir durchschauen es, aber vollziehen es weiter. Wir machen seine Erfahrungen, lassen uns aber nicht mehr betrügen.

Wenn wir mit der Frage den Weg der Spekulation betreten, so erfahren wir das »Schaudern«. Wir können uns des Gedankens nicht erwehren, aber ihn auch nicht ertragen. Wir werden schwindlig.

Dieses Denken aber ist nur Denken, dem »es nichts kostet«, alles durch einen bloßen Gedanken verschwinden zu lassen. Es ist darum ein so billiges, weil es kein Erkennen ist. Das spekulative Denken operiert mit Gegenständen, die keine sind.

Das Denken, das Erkennen ist, erfüllt sich entweder durch empirische Realität, oder es stößt an jene Wirklichkeit, die uns allein in unserer Freiheit aufgeht.

Die biblische Antwort auf die Frage: warum ist nicht nichts, würde sein: weil Gott die Welt geschaffen hat. Darum legt Kant den Gedanken in das höchste Wesen, das diese Schöpfung vollzieht. Das ist die anschauliche Form dafür, daß die Frage, wenn sie anderswohin fortgeschoben wird, immer wieder auftaucht. Das Denken kann dieser Frage nicht entrinnen.

(2) Leibniz (Principes de la nature et de la grâce, 1714) hat aus seinem Prinzip, daß nichts ohne zureichenden Grund geschieht, die Frage schon gestellt: Warum gibt es eher etwas als nichts? denn das Nichts ist doch einfacher und leichter als das Etwas. Seine Antwort lautet: In der Reihe der zufälligen Dinge, der Körper und der Vorstellungen in den Seelen mag man soweit zurückgehen wie man will, man ist um nichts weiter, denn es erhebt sich stets dieselbe Frage: Woher, warum? Der zureichende Grund, der keines anderen Grundes mehr bedarf, muß daher außerhalb der Reihe der zufälligen Dinge | liegen. Er muß der Grund der ganzen Reihe und ein notwendiges Wesen *408*
sein, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt.[516]

Leibniz diente also seine Formulierung der Frage nur zur Wiederholung eines der alten Gottesbeweise. Er denkt nicht daran, die Frage vom Schöpfergott selber noch einmal an dessen eigenes Dasein stellen zu lassen.

Da die Beantwortung der Frage zum Gottesbeweis führt, kann Leibniz auch sofort die zweite Frage stellen und beantworten: Warum sind die Dinge so und nicht anders?[517] Weil aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, daß er bei Schöpfung der Welt den bestmöglichen Plan gewählt hat, um in der Einheit die größte Mannigfaltigkeit mit größter Ordnung, das heißt, um die wirkliche Welt als die vollkommenste aller möglichen Welten hervorzubringen.[518]

(3) Was Kant sagte, griff Schelling auf (13, 163): »Kants tiefes Gefühl des allem Denken zuvorkommenden Seins«[519] hat ihn, nach Schelling, von dem Sein sprechen lassen, welches vor allem Denken ist: »Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seiendes, so müssen wir von einem Sein ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken ist, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen ist, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Sein.«[520] Das ist der große Unterschied: Allem endlichen Sein ist in der Tat mit dem Denken zuvorzukommen, weil es apriori in den Kategorien vorweggenommen werden kann. Ihm ist ferner mit dem Denken zuvorzukommen, weil es als möglich gedacht wird. Denn durch das Auffangen in Möglichkeit wird es denkbar, daß es auch nicht sein könne. Dagegen ist dem unendlichen wirklichen Sein selber nicht zuvorzukommen. Es ist nicht als möglich zu denken. Es ist auch nicht möglich zu denken, daß es nicht sein könne.[i]

(4) Die Frage wurde von Leibniz beiläufig mit der Absicht der Wiederholung eines alten Gottesbeweises in neuer Form gestellt und beantwortet. Sie wurde von Kant in ihrem schwindelerregenden Charakter gelegentlich fingiert als Frage, die der Weltschöpfer an sich selber stellt. Kant aber beantwortet sie nicht, weil das Betreten dieser Fragenebene eine Selbsttäuschung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten ist, wenn
409 auch eine aus der metaphysischen Anlage des Men|schen immer wiederkehrende, eine zwar wohl durchschaubare, aber nicht aufhebbare Täuschung ist. Die Frage wurde von Schelling unter Verleugnung der Kantischen Denkungsart mit beschwörender Kraft zu einem Angelpunkt des Philosophierens gesteigert. Schelling bleibt nicht wie Kant an der Grenze stehen, sondern gibt Antworten auf die Frage, warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? Zum Beispiel:[521] Nicht das Etwas, sondern das All oder Gott ist die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu sein. Dem Nichts ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt, keineswegs aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise, denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich, nicht zu

---

i Vgl. zur Frage meine Schrift über Schelling, Seite 124–130, Verlag Piper 1955. Dort auf Seite 130 ist zu lesen statt »Kants Grundbegriffe« vielmehr »Kants Grenzbegriffe«.

sein, sondern nur sofern es mit anderen Dingen und im Verhältnis zu ihnen ist. Es ist daher nur Realität mit Nichtrealität gemischt und bloßes Mittelwesen (7, 174).[i522]

Frage und Antwort sind bei Leibniz, Kant, Schelling trotz ähnlicher Begrifflichkeiten dem philosophischen Sinn nach ganz verschieden. Eine einfache gedankliche Operationstechnik bei Leibniz, die Erzeugung eines Schwindels am Abgrund durch den klaren und tiefen Gedanken bei Kant, Vergewisserung des ewigen Ja bei Schelling.

Doch der Frage gemeinsam ist bei allen, daß es ihnen um einen philosophischen Gedanken zu tun ist. In der Frage, obgleich sie sprachlich in Begriffen gestellt ist, wird doch einen Augenblick – dem Augenblick des plötzlichen Verstehens – nicht mit Begriffen operiert, sondern durch die Weise, als ob das geschehe, die äußerste Grenze des Erkennens betreten. Was dann an dieser Grenze vollzogen wird, ist eine Grundgewißheit, aber deren Art ist nicht die gleiche: bei Leibniz im Gedanken der Notwendigkeit die Gottesgewißheit, bei Kant im Schwindelzustand die Wegweisung zur eigentlichen Grundgewißheit der Freiheit und des in ihr Gegründeten, bei Schelling aus ursprünglicher Betroffenheit die Toröffnung zum Eindringen in die Gottheit, deren Wesen und Leben erkannt werden soll.

(5) Auf die Frage: warum ist überhaupt etwas? wird mit Recht gefragt: was ist das Sein, das hier gemeint ist? Eine *Schematik* der Seinsgedanken kann etwa in folgenden *historischen* Hinweisen entworfen werden:

| Was ist das Sein? Es ist und kann nicht nicht sein. Das Nichts ist nicht und kann *410*
auf keine Weise sein (Parmenides).[523]

Aber das Nichtsein ist doch auf gewisse Weise, weil alles, was im Werden ist, zugleich ist und nicht ist. Das Sein ist entweder das reine Sein, ewig, unbefleckt, oder das Seiende des Werdens, das Sein und Nichtsein zugleich ist, nicht eigentlich Sein ist, aber am Sein teilhat. Das Verhältnis des eigentlichen Seins zum Seienden (des on zu den onta) wird weiter gedacht als das Verhältnis vom Einen zum Vielen, oder als das Verhältnis von Sein und Erscheinung (Plato).[524]

Das Sein ist keineswegs eindeutig. Was ist, ist nicht das Sein schlechtweg. In vielfachem Sinne wird das Sein ausgesagt. Aber das Sein ist nicht der Gattungsbegriff, unter den die verschiedenen Seinsbegriffe als Arten fallen, sondern es ist das, was durch »Analogie« in allem Seienden ist, weil es Sein ist (Aristoteles).[525]

In den Grund des Seins dringend ist schließlich, was getroffen wird, nicht als Sein auszusagen. Es heißt bei Plato »jenseits des Seins« (epekeina tes usias).[526] Es zeigt sich bei Plotin als das, was nicht zu fassen ist, ohne daß über das Sein hinausgeschritten wird. Jenseits noch der intelligiblen Welt aller Denkbarkeiten liegt das Überseiende, das Eine.[527] Jenseits der körperlichen Dinge liegt das Nichtseiende, die Materie. Das

---

i Martin Heidegger hat Schellings Frage aufgegriffen, in einer neuen Weise erörtert und zur »Grundfrage der Metaphysik« gesteigert. Darauf hoffe ich vielleicht bei anderer Gelegenheit eingehen zu können.

über alles Denkbare Hinausliegende, das Eine und die Materie sind beide gänzlich unfaßlich. Aber sie sind Prinzipien allen Seins. Das Sein ist nicht das Erste. Es wird begriffen aus Überseiendem und Nichtseiendem. Dem Einen und der Materie kommen bei Plotin keine Kategorien zu, da beide jenseits des Denkbaren und damit Aussagbaren liegen. Das Eine wird berührt in der Dialektik des transzendierenden Denkens und erfahren in selten vielleicht einmal vergönnten Zuständen der Ekstase. Die Materie wird berührt im Nichtdenken und Nichtsehen, so wie wir in die Finsternis der Nacht blicken, und wird erfahren in allem Verwirrenden, Fesselnden, Schlechten und Bösen.

Bei Plotin stehen das Überseiende und das Nichtseiende an den entgegengesetzten Polen, zwischen denen alles Seiende liegt.[528] Beide Pole können »Nichts« heißen, aber das eine, weil es über, das andere, weil es unter allem Denkbaren liegt. Wir lassen diese Unterscheidung fallen, wenn wir zur einfachen Entgegensetzung von Sein und Nichts zurückkehren. Dieser Gegensatz wird durch die mystische Erfahrung aufgehoben, deren Denken in Paradoxien scheitert, die auf die Grunderfahrung weisen, welche sich
411 allem Denken entzieht. Angelus Silesius | sagt: »Gott ist ein lauter Nichts / Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir / Er ist ein Nichts und Übernichts, wer nichts in allem sieht, der sieht's.«[529] Von Gott, der über allem ist, kann man nicht sprechen, nur schweigen: »Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen, so mußt du dich zuvor des Redens ganz entbrechen.«[530]

(6) Die Frage: warum ist nicht nichts? beruht auf einer Alternative: entweder es ist Sein oder es ist Nichts. Das Sein ist. Warum? Die Alternative verschwindet in der Sein-Nichts-Spekulation: Das reine Sein ist Nichts (Hegel).[531] Hier handelt es sich nicht mehr um Alternative, sondern um *Dialektik*.

Im reinen Sein ist von allen Endlichkeiten, die bestimmt sind, abgesehen. Wo keine Endlichkeit mehr ist, keine Bestimmtheit, da aber ist Nichts.

Wenn Sein als unterschieden vom Nichts gedacht wird, so wäre die Frage: warum ist etwas, warum ist nicht nichts? der Zeiger auf das Sein und zugleich auf das Nichts. Weil beide sich dem Gedanken als untrennbar erweisen, scheitern die Versuche, das eine gegen das andere zu behaupten oder zu verwerfen.

Die Dialektik der spekulativen Bewegung vereint: Im Nichts verbirgt sich das wesentliche Sein – das Nichts selber wird erfüllt als das eigentlich Sein, oder die Dialektik läßt abstoßen: im Ergreifen des Seins wird die entschiedenste Erfahrung, daß nicht nichts ist.

Auf den Wegen dieses Denkens befestigen sich Ontologie und Nihilismus, Seins- und Nichtslehren. Aber diese sind Abstürze, die die lebendige Erfahrung des Seinsdenkens als bloßes Verstandesdenken in Strohhülsen liegen lassen.

Mit der Dialektik treten bei jedem Schritt zugleich die Zweideutigkeiten auf. Der Gedanke zeigt im Umschlag seine Verkehrung. Denn Dialektik ist einerseits die fruchtbare und erleuchtende Bewegung, andrerseits Trug einer spezifischen Sophistik:

Die wahre Dialektik von Sein und Nichts führt in die unumgängliche Bodenlosigkeit als das Geheimnis des unfesten Seins. Sie läßt sich hineinschwingen in die Schwebe, sich hineinwerfen in den Strom, ermutigt das Wagnis. Aber dieselben Gedanken verführen zur absoluten Bodenlosigkeit im Nichts der Unverantwortlichkeit.

Die Leerheit hat ihre Kraft als Erwecken aller Möglichkeiten durch Erregung des Umgreifenden, das allen Gehalt bringt. Aber ihr Gedanke verführt, in der Leere bloßer Möglichkeiten zu verharren, die Leerheit zu genießen, als ob sie schon Wirklichkeit wäre.

| Die Sein-Nichts-Spekulation, die das Entgegengesetzte in sich schließt, kann der *412*
Aufschwung zum eigentlichen Selbstsein im Spiegel des Denkens werden. Umschlossen von dem Sein, das Nichts ist, und dem Nichts, das Sein ist, befreit von dem bloßen Dingsein, das als solches ohne Grund und Tiefe ist, verwirklichen sich entgegengesetzte Denkbewegungen. Beide sind wahr, wenn sie gegenseitig einander hervortreiben. Beide sind falsch im Verlust ihres Gegenpols. Dann lassen sie versinken entweder in die Verantwortungslosigkeit außer der Welt oder in die blinde Verwirklichung des Daseins in der Welt.

Die magische Anziehungskraft der Dialektik von Sein und Nichts birgt in ihrer Zweideutigkeit Wahrheit und Trug, Wirklichkeit und Zauber.

(7) *Sprachlich* kann man die Worte aufzählen, die auf Sein sich beziehen. Griechisch: on, onta, einai, usia, lateinisch: ens, entia, esse, existentia, deutsch: Sein, Seiendes, Dasein, Wesen. Sie erlauben im Gebrauch Unterscheidungen zu machen. Das Wort Sein als Substantivierung des Infinitivs hat einen merkwürdigen Charakter: Es scheint etwas Einziges zu bedeuten, hat daher ein außerordentliches Gewicht. Aber es ist so unbestimmt, daß es alles bedeuten kann. Es bezeichnet den abstraktesten Begriff, der als der allgemeinste auch der leerste ist, als der umfassendste Gattungsbegriff schlechthin alles Herankommende unter sich fassen läßt. Oder er ist im Sinne Hegelscher Logik der abstrakteste Begriff, der alles in sich birgt, aus dem sich konkret entfaltet, was ist. Er ist dann nicht Gattungsbegriff, sondern Begriff des Ganzen, die allgemeinste Kategorie, aus der als der umfassenden alle bestimmten Kategorien hervorgehen.

Dem Sein entspricht im Satz die Copula »ist«. Sie hat als allgemeine die völlig unbestimmte Bedeutung, die jeweils durch das, was sie im Satze verbindet, erst bestimmte Bedeutung gewinnt.

Sprachlich weist das »ist« in eine weitere Dimension: es heißt »es ist« und »er, sie ist«, und zu diesen letzten gehört: »du bist«, »ich bin«. Wieder ein anderes Wort, das das Sein in der Person betrifft.

Die sprachlichen Erörterungen sind, wenn sie in der Sprachwissenschaft zu sprachgeschichtlichen Erkenntnissen führen, ungemein interessant. Für den philosophischen Gedanken können sie Anlaß zur Aufmerksamkeit werden. Was heißt in der Frage: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? das »ist«?

Entweder bedeutet es das Sein von »Etwas«, von irgendeinem Seienden überhaupt.
413 Dann ist die Frage eingeschränkt und des philo|sophischen Schlages beraubt, den sie versetzen kann. Indem von »Etwas« die Rede ist, ist nicht vom Sein, nicht von der Welt, nicht von Gott, nicht von mir selbst die Rede, es sei denn, daß man nivellierend und allen Sinns entleerend dies alles ein »Etwas« nennt. Dann ist die Frage nicht in ihrer Größe formuliert, es sei denn, daß mit dem »überhaupt« sie wieder erreicht würde.

Ob in der Kantischen Fiktion Gott sich fragt: woher bin denn ich?, oder ob von der Welt gefragt wird, woher sie sei, oder ob ich mich frage: woher bin ich, ich könnte auch nicht sein?, so handelt es sich jedesmal um eine andere Seinsfrage: die Frage in der Chiffernwelt, erdacht als Frage eines persönlichen Urwesens (Gottes) an sich selber – die Frage eines denkenden, sich selber wissenden Wesens (des Menschen) in bezug auf das Sein der Welt, das sich selbst nicht weiß – die Frage der denkenden Existenz, dessen, was ich selber bin, an mich als mögliches Selbst.

(8) Frage und Antwort sind Leitfaden, an denen eine innere Verfassung sich klar wird oder erzeugt.

Die Frage findet keine Beantwortung durch Forschung oder zwingende Gedankengänge. Sie ist samt den Antworten leer im Raum der Wißbarkeiten. Sie ist für den Verstand vielleicht ein Spaß, geeignet zum Lachen. Wenn Antworten gegeben werden, so sind diese keine Einsichten, sondern Chiffern. Die Vielfachheit der Chiffern steigert die Frage.

Eigentliche Antwort aber ist erst dort, wo die Frage im Ernst, das heißt mit Betroffenheit gestellt wird, durch die Erfahrung, die ich durch mich selbst in diesem Denken mache: der Zustand des Schwindels, die Erfahrung des Abgrunds der Vernunft, wie bei Kant; – »der Geist, der stets verneint« (Mephisto): »alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht; drum besser wär's, daß nichts entstünde«;[532] – die Verfassung des Ja zum Dasein, zum Sein der besten der möglichen Welten (Leibniz), das »ewige Ja«[533] (Schelling).

Immer scheint es irgendeine Weise der Seinsgewißheit, die sich in dem Gedanken ausspricht. Aber diese Seinsgewißheit ist kein logischer Grund, hat vielmehr selber einen vorlogischen, vitalen oder existentiellen Charakter. Sie muß nicht so sein.

Erfahrungen Geisteskranker pflegt man nicht für wesentlich zu halten. Sie können jedoch etwas mitteilen, was philosophisch Gewicht hat und für den Arzt, dem der Kranke anvertraut ist, erschütternd sein kann (auf die Frage nach der möglichen Seins-
414 bedeutung von Gei|steskrankheiten gehe ich hier nicht ein). In Zuständen, die wir nach gewissen Kriterien als pathologisch ansprechen und als solche kennen und wiedererkennen, sagt der erkrankte Mensch etwa: Ich bin nicht, es ist nichts, ich lebe nur als Figurant und muß als solches Nichtleben ewig leben.

Es gibt Zustände des Geistes, die nicht als pathologisch erkennbar sind, in denen eine Gegenwärtigkeit des Seins ausbleibt, zwar nicht, wie eben geschildert, vital, sinnlich, leiblich, materiell, aber im Sinne von Wesentlichkeit: ich bin und alles ist eigentlich nichts,

weil nichtig und ganz gleichgültig. Die Frage kann ihre Antwort finden in der Stimmung der Zufälligkeit, die das Nichts selber bedeutet: es ist, was eigentlich nichts ist.

Solchen anderen nicht Seinsgewißheiten, sondern Seinsungewißheiten ist mit Argumenten allein nicht beizukommen. Das Leben der Glaubenslosigkeit und damit der Sinnlosigkeit bedarf der Erweckung durch philosophische Gedanken und die ihnen verbundene Lebenspraxis, bedarf des Schicksals. Vergeblich ist der Versuch, die Grundgewißheit erzwingen, die widersprechenden Zustände des Menschen bezwingen zu wollen durch rationale oder durch philosophisch-spekulative Gedanken als solche.

Hier an der Grenze, wo hell wird, daß wir da sind, daß die Welt ist, daß wir mögliche Existenz sind, da ist mit einem Schlage dieses Bewußtsein selber ein Offenbarwerden des Grundes des Seins. Die beschwörende Frage: warum ist nicht nichts? erzeugt im Schwindligwerden das entschiedenste Seinsbewußtsein und in ihm die geschichtliche Gewißheit des Sichübernehmens der Existenz. Der Mensch sagt zu sich: Es ist nicht Nichts. Es soll sich zeigen, was ist. Es soll offenbar werden. Dazu sagt der in der Reflexion erwachende Mensch zu sich: Ich kann nicht umsonst, nicht für Nichts in dieses Dasein gelangt sein.

Daß das, was hier offenbar wird, nicht identisch ist bei allen Menschen und nicht in allen Situationen und Zuständen des einzelnen Menschen, ist von so großer Bedeutung, daß Philosophie, die das vergißt, an einem wesentlichen Punkte ihres Wahrheitssinnes versagen muß. Es handelt sich hier nicht um ein psychologisches Problem der Beschreibung und verstehenden Deutung, sondern um das Existenzproblem der Kommunikation.

Wie jene Frage: warum ist nicht Nichts? erfahren wird und ob sie überhaupt erfahren wird, ist ein Moment der existentiellen Grundverfassung.

| Die Antworten auf die Frage, was das Sein sei und was die Frage bedeute, würden *415*
sich wandeln, wenn sie überall in der Form dieses Fragens zur Erscheinung kämen. Das Sein wäre etwa der eine Gott, Atman-Brahman, Nirwana, Tao, das Eine Plotins, die Substanz Spinozas, das Nichts, die Wüste, die Leere, das Chaos. Geschichtlich sind die Erscheinungen, in deren Gedanken das Sein je eigentümlich spricht. Aber immer ist der Mensch die Stätte, an der als jeweiliger Gegenwärtigkeit in allen Weisen des Umgreifenden, das er ist, dies vielfache Offenbarwerden vor sich geht: im Dasein, im Bewußtsein überhaupt, in der möglichen Existenz, im Geist, in der Vernunft.

»Sein« aber ist noch gleichsam eine Chiffer, die, wegen ihrer völligen Leerheit für jede Möglichkeit offen, alle Chiffern überschreitend, berührt, doch nicht erreicht das, was schlechthin transzendent und zugleich ganz gegenwärtig ist. Sein bedeutet etwas, das über alles Bedeuten hinausliegt: die Wirklichkeit selber, das, was mich hält im Ursprung, der ich bin.

(9) Wird in den Grund gefragt (warum ist etwas, warum nicht nichts?), so geschieht das ohne Ausnahme in Kategorien, die allein in den Formen gegenständlichen Wissens für uns sind. Mit ihnen soll denkend getroffen werden, was in ihnen doch nicht

aussagbar ist. So ist »Sein« nicht mehr Sein, sondern Übersein, Jenseits allen Seins – so »Grund« nicht mehr Grund, sondern (bei Böhme) Ungrund – »Ursprung« nicht mehr Ursprung, sondern Sprung aus dem Nichts (wie noch in der modernen »Urexplosion«, aus der die Welt entstanden sein soll).

Oder der Gedanke bleibt innerhalb des Bereichs des Seienden, in dem alle unsere Wege endlos weitergehen. Dann sucht er den Abschluß im ersten Sein, im Ursein, im Urgrund, im Ursprung. Dieser Abschluß aber ist auf diesem Wege nicht erreichbar. Daher springt der Gedanke aus der Reihe, indem er nach dem Ursprung nicht des Anfangs der Reihe, sondern der ganzen Reihe fragt. Damit aber ist das Denken des gegenständlich Denkbaren verlassen. Der Umschlag erfolgt in eine andere Dimension, in das Raumlose, Zeitlose, Gegenstandslose.

Dort sind real-empirische Feststellungen oder logische Argumentationen nur Elemente der Mitteilung, nicht als sie selber von Gewicht. Was aber ist dann noch? Die existentielle Erhellung durch Denken in Chiffern und im Überschreiten der Chiffern.

416 Das spekulative Denken ist gar nicht selbstverständlich. Wer von | ihm hört, ist zunächst befremdet. Er bleibt es, solange er nicht den Augenblick erfährt, in dem ihm plötzlich aufgeht, was für das menschliche Denken in der Tat etwas Einziges, Unersetzliches ist.

Die Befremdung führt wohl zur Verwerfung dieser sinnlosen, weil gegenstandslosen Spielerei. Dem plötzlichen Ruck aber wird dieses Denken zu einem Ansatz tiefsten Bewußtwerdens und mit Leidenschaft ergriffen.

4. Das andere Denken

(1) Vergegenwärtigen wir noch einmal den Zustand der Welt und unseres Wissens in einer Chiffer, die nirgends so entschieden wie in Indien ein erfahrener Gedanke war: Alles, was ist, ist Verschleierung. Das Wissen in der Welt, von Gegenständen in der Welt, im zweckhaften Handeln, ist gerade Unwissen, ist der Schleier der Maya. Was von unserem Dasein in der Maya her gesehen Nichts ist, das ist selber die Wahrheit und die Fülle.

Alles Erkennen, zumal auch das wissenschaftliche Erkennen unserer Zeiten, ist ein Erkennen des Scheins, selber zum Schein gehörend, im Kreise des Scheins gefangen. Durch gegenständliche Helligkeit und rationale Klarheit verstärkt sich nur die Verschleierung. Sie ist ein ungeheures Wissen, das gemessen an der Wahrheit eigentlichen Seinswissens vielmehr ein einziges Scheinwissen, ein Unwissen (avidya) ist.

Woher dieser Schleier, diese unsere Daseinsrealität, die doch nicht aus sich, nicht eigentlich Sein ist? War es eine ursprüngliche erste Täuschung? ein geschichtlicher Vorgang, in dem sich verdunkelt hat, was einst hell war? ein Akt des Zaubers täuschender Weltschöpfung? Die Antwort bleibt aus. Oder sie wird in Chiffern gegeben, die gerade das verlorengehen lassen, worum es sich hier handelt, das Überschreiten aller Chiffern.

Die Einsicht in den Zustand unserer Welt und unseres Wissens verlangt ein anderes Denken, das die Verschleierung durchbricht. Es ist, wenn der Ursprung des Scheins sich herleitete aus einer Umwendung, die Umwendung der Umwendung, die Umkehr aus der ersten in die Verdunkelung geratenen Umkehr.

Aber die Vorstellung, daß dies Ganze eine Geschichte des Seins der Welt, unserer selbst sei, die durch einen unbegreiflichen Abfall | entstand als Schein, und die sich *417*
hält durch den Schein des Unwissens, wird selber vielmehr ungeschichtlich gemeint: die Umwendung und die Umwendung der Umwendung ist das, was zu jeder Zeit, nicht zu irgendeiner Zeit geschieht. Von dort her, wo Wahrheit ist, wird jeden Augenblick der Abfall, dorthin jeden Augenblick die Rückkehr vollzogen.

Die Rückkehr geschieht durch ein anderes Denken, sei es die meditative Bewußtseinsverwandlung, sei es durch spekulatives, zwar mit dem Verstand vollzogenes, aber dem Verstand als solchem unzugängliches Denken.

(2) Jenseits aller Chiffern – wer es gespürt hat, erfährt von dorther eine mächtige, lautlose Anziehungskraft. Er schweigt zunächst, aber er kann nicht schweigen. Denn er will sich klar werden und noch das Schweigen klären, auch wenn dieses sich nach jeder Klärung neu wiederherstellt.

Ich denke das Jenseits aller Chiffern. Aber im Augenblick, wo ich es denke, ist es in der Tat nicht mehr. Es kann nur gedacht werden um den Preis, es dadurch im Denken zugleich zu verlieren.

Das Denken, das es verliert, ist das gegenständliche Denken, ist das Denken am Leitfaden von Vorstellungen und Bildern, das Denken in Bestimmbarkeiten, das heißt in Begriffen, das Denken in Chiffern.

Gibt es ein anderes Denken, das dorthin gelangt? Das wäre ein Denken, das sich selbst aufhebt. Ihm brechen Gedanken und Gegenstände zusammen. Sie werden ihm zu nichts, aber so, daß dadurch in dem Denkenden gegenwärtig wird, was eigentlich und wesentlich und durch sich selbst ist, was nicht für anderes und nicht für uns als ein Gedachtes ist. Aber schon die Worte »eigentlich«, »wesentlich«, »durch sich selbst«, »jenseits des Seins« sind zu viel.

Denn sie und alle überlieferten metaphysischen Bestimmungen sind, indem sie aussagen und nennen, selber schon wieder sogleich Verschleierung. Was das Schweigen aufhebt, klärt es zwar, aber stört es auch. Die Stille, Wort geworden, verliert ihre Tiefe. Asiatische Philosophie hat daher dies gesamte Denken am Ende nur benutzt, um sich selber zu vernichten, und es unermüdlich in diesem Selbstvernichtungsdenkprozeß wiederholt.

Was aber dadurch im Denkenden entsteht, ihm zugänglich wird, im wiederhergestellten Schweigen der Stille sich offenbart, das erwächst nicht schon mit dem sich aufhebenden Denken. Dieses macht | nur den Raum frei. Es verfolgt das gegenständliche *418*
Denken bis in die letzte Ecke, in die es sich retten und aus der es von neuem hervortreten will. Denn wir möchten wohl in diesem anderen Denken am Ende doch durch Er-

greifen des Eigentlichen triumphieren. Dann aber verraten wir es. Was wir wissen wollten, verbirgt sich erst recht. Immer wieder möchten wir es haben, und sei es durch bloßes Nennen, aber indem wir es wieder hineingezogen haben in das Denkbare, verlieren wir es im gleichen Augenblick.

Daher dient dieses mit sublimen dialektischen Mitteln zum totalen Scheitern getriebene Denken im asiatischen Philosophieren nur zur Abwehr und Vorbereitung, ist nicht selber eine Weise der Erfüllung. Diese wird dort auf dem Wege des Meditierens als Bewußtseinsverwandlung gewonnen. Von ihr her und auf sie hin zu sprechen, ist dort der Sinn der begrifflichen Spekulation, des gegenüber dem Verstandesdenken neuen Denkens. Lebenwährende Meditationsübungen sind der Weg und bringen zur Erfüllung jener Wahrheit, vor der alles gegenständlich denkende Wissen nur Unwissen ist.

Asiatische Philosophie nennt sie Leerheit. Auch für unser Denken wird – ohne jene Bewußtseinswandlung – im Transzendieren über alle Chiffern das, was gesucht ist, in der Tat vollkommen leer, weil unser immer gegenständliches Denken es nicht zu erreichen vermag. In seiner Reinheit vom Gegenständlichen ist es für dieses Denken Nichts. Ist es möglich, dort den Anker zu werfen, wo kein Boden, kein Halt, sondern Nichts ist? Für unser denkendes Bewußtsein, das Etwas erkennen will, offenbar nicht. Ein anderes Bewußtsein ist uns unbekannt, weil wir jene Bewußtseinsverwandlungen der Meditation weder vollziehen noch ihnen Glauben schenken.

Aber ist es in unserem hellen Bewußtsein auf dem Wege über das Denken möglich, daß von dorther, wo »Nichts« ist, das Sein ist, unser Dasein in ein anderes Licht gerückt und daß unsere Freiheit, im Raum der Welt und der Sprache der Chiffern, über sie hinaus erfüllt wird ohne Meditationspraxis? Die Frage wird beantwortet durch existentielle Erfahrung, aktiv und passiv zugleich. Die Antwort zeigt sich in der Weise, wie wir mit unserer realen Erkenntnis umgehen, wie wir in der Chiffernsprache uns bewegen, wie unser Bewußtsein, in der Welt zu sein, seinen Zustand erfährt, wie wir überall Maßstäbe auftreten sehen, ohne zu erkennen woher, und eine Führung erfahren, ohne zu erkennen wie.

419 Dieser Wirklichkeit dient das andere Denken, das Denken der | philosophischen Spekulation, in dem wir mit den Asiaten uns treffen. Es ist das Denken, das sich selbst aufhebt. Dieses, das, von unserer verständigen Auffassung der Dinge her gesehen, eigentlich kein Denken mehr zu sein scheint, da es nichts erkennt, ist selber eine andere Meditation ohne Verwandlung des Bewußtseinszustandes. Es ist in Jahrtausenden so reich entwickelt, wie die Musik. Aber es ist schwerer zugänglich. Wer hineingelangt, macht die einzigen Erfahrungen des spekulativen Denkens. Sie sind dem Anschein nach ohnmächtiger, schwächer, blasser als die massiven Erfahrungen der Versenkungstechnik und der Exerzitien. Aber der Anschein trügt. Die Erfahrung der Spekulation hat gerade wegen ihrer technisch-psychologischen Wirkungslosigkeit ein um so reineres existentielles Gewicht.

Solches Denken kann unwillig machen. Es wird dann – oft zu Unrecht – als ergebnislose Quälerei, oder – manchmal zu Recht – als täuschende Begriffsschieberei des Unernstes erfahren. Aber dieses Denken kann, wo es zündet, hinreißen, weil es im Mitdenken hineinnimmt auf den Gang dorthin, wo das Denken durch das Denken selber aufhört und woher die Führung für den im Denken Befreiten kommt. Es ist das Denken, das in höchster Abstraktion aufhört, abstrakt zu sein, weil es, das Gegenständliche abschüttelnd, existentiell wird.

(3) Ich wiederhole noch einmal: Jede Chiffer begrenzt, macht faßlich, bringt zur Gestalt in Vorstellung und Gedanke. Was immer gedacht wird, steht dem Denkenden gegenüber und dem anderen Gedachten.

Gedachte Chiffern stehen in Kategorien. Mögen diese so übergreifend sein wie etwa Sein, Nichts, Substanz, Sinn usw., sie bleiben Kategorien. Jede Faßlichkeit verengt das Gedachte. Bestimmtheit ist Begrenztheit.

Jenseits aller Chiffern und Kategorien steht die Transzendenz – und dieses Wort Transzendenz ist als Bezeichnung schon wieder unangemessen. Es besagt das Hinausgehen über alle Gegenstände und alle Chiffern, das Überschreiten, das Übersteigen, meint aber nicht den Überschritt, den Überstieg, sondern das, wohin er gelangt und was gerade nicht mehr in der Aussage zu treffen ist. Daher sind hier Aussagen weder treffend noch nichttreffend, sondern Übergang im spekulativen Denken, wie »Gott ist das Sein«, »Gott ist das Nichts«.

Transzendieren bedeutet für uns, sofern wir Menschen sinnliche Vernunftwesen sind, nicht, daß wir auf Chiffern und Kategorien ver|zichten, sondern daß wir uns von *420*
ihnen nicht fangen lassen, indem wir mit ihnen über sie hinausgelangen, aber auch sogleich in sie zurückgleiten.

Ein großer moderner Humanist schrieb: »Ich weiß nicht von Gott, ja, ich kann nicht einmal von ihm aussagen, daß er ist, und dennoch fühle ich mich unaufhörlich in ihm geborgen.« (Ludwig Curtius, Torso, Stuttgart 1957 S. 287).[534]

(4) Man kann von einer *Selbstaufhebung der Metaphysik* sprechen.

Der erste Schritt ist, nachdem sie als objektive Sachmetaphysik entfaltet wurde, ihre Aufhebung, die Kant, der »Alleszermalmer«,[535] vollzog, aber zur Bewahrung ihres Chiffterncharakters.

Der zweite Schritt ist, nachdem der Sinn der Chiffern und ihres Kampfes verwirklicht wurde, ihr Überschreiten in das Jenseits aller Chiffern, wie er seit Jahrtausenden getan worden ist.

Die Aufhebung der objektiven Sachmetaphysik geschieht durch den Aufweis der unvermeidlich entstehenden ungewollten und unerkannten Widersprüche, der endlosen Argumentationen ohne Resultat, der typischen logischen Bahnen dieses Irrens und der existentiellen Unverbindlichkeit solchen Wissens.

Das Überschreiten der Chiffernwelt verliert diese Welt nicht, verbietet aber, sich in ihr als der absoluten anzusiedeln.

Das Denken dieses Überschreitens vermag Chiffern aufzulösen, aber nicht hervorzubringen. Oder es bringt sie nur hervor, um sie aufzulösen. Das Spiel der Auflösung scheint dann die Wahrheit selber zu sein.

Die Selbstaufhebung der Metaphysik ist von Buddha und den Buddhisten zum erstenmal in ganzer Radikalität ausdrücklich gedacht. Wir erfahren sogleich die Zweideutigkeit. Dieses Denken findet keine Heimat in der realen Welt und keine Heimat in einer gedachten Welt. Sie findet »Heimat« im Verschwinden und Verschwindenlassen. Diese Selbstauflösung der Metaphysik der Chiffern führt im zeitlichen Dasein zum Nichts.

(5) Aber das zeitliche Dasein ist da. Die vollkommene Selbstauflösung vermag in der Welt nichts mehr zu wollen, zu tun, nichts mehr aufzubauen. Sie kennt nur noch die Gleichgültigkeit und Beliebigkeit und Widersinnigkeit des Nichtigen. Das aber ist für uns so wenig das letzte Wort, daß es vielmehr der Ausdruck einer Möglichkeit ist, der wir mit unserer existentiellen Energie widerstehen.

421 | Denn wir sind nicht nur dem Zufall überlassene, nur der Natur anheimgegebene Wesen, sind nicht umsonst in der Welt. Ein zeitloses »ewiges Reich« ist eine Chiffer, die aber nur in der Welt spricht. Dieses Reich ist nicht eine andere Welt, in die ich flüchten könnte, sondern in dieser Welt selber gegenwärtig. Gründe ich mein Leben auf ein zukünftiges Reich, auf das ganz Andere, anderswo, das mich erwartet, und gründe ich es auf die leibliche Auferstehung, um dort dann dauernd zu leben – lasse ich diese Chiffern also zu Leibhaftigkeiten einer Realität werden –, dann schwindet der Ernst in der Welt für die Welt und damit die Ewigkeit selber. Ich bin nichts, wenn ich nicht in der Welt verwirkliche, was mir hier die Ewigkeit offenbar werden läßt. Denn versäume ich die Welt, so verliere ich auch die Ewigkeit. Maß für unser Weltsein ist zwar das Ewige. Aber was gemessen wird, darf ich nicht preisgeben. Es soll – so ist der paradoxe Ausdruck – im Weltlichen zeitlich entschieden werden, was ich ewig bin, was ewig ist.

Noch im Jenseits aller Chiffern spüren wir Abendländer, uns erziehend durch die Überlieferung von Antike und Bibel, den Anspruch in unserem Dasein, wie es uns gegeben: uns als Existenz zu verwirklichen, erfüllt vom Blick auf Transzendenz.

5. Über die Seinsspekulation

(1) Die gegenstandslose, insofern auch inhaltslose Seinsspekulation wird formal in verschwindenden Abstraktionen gedacht. Da diese jedoch nur für Augenblicke vollziehbar sind, schlagen sie um entweder in die Fülle von Bildern und Gleichnissen, in denen alle begriffliche Bestimmung aufhört, oder in Begrifflichkeiten, die als vermeintliche Sachverhalte dem gegenständlichen Bedürfnis Genüge tun. Solches Denken geht zwischen Leerheit und Gegenständlichkeit hin und her. Statt der unmöglichen Erkenntnis des Seins ist im Denken gleichsam ein Ansprechen des Seins oder ein Angesprochenwerden vom Sein gewonnen. Das Scheitern wird zum Anstoß: Die Stille spricht.

Es gibt auch keinen geschichtlichen Fortschritt solchen Denkens, wohl aber seine Erweiterung und Bereicherung durch Denkmöglichkeiten, in denen immer derselbe Wirbel im Gedachten, der Schwindel im Denkenden und gleichsam die Ordnung von Wirbel und Schwindel jeweils neue Formen gewinnt.

Das spekulative Denken entwirft keine Theorie im Sinne einer | wissenschaftlichen 422
Forschung, die dann bestätigt, verbessert oder durch eine neue richtigere ersetzt würde. Aber es gibt den gewaltigen Bestand spekulativen Kreisens in der Geschichte der Philosophie.

(2) Unter *Mystik* versteht man zunächst zwei einander entgegengesetzte Erfahrungen. *Erstens:* Visionen, die aus übersinnlicher Herkunft verstanden werden, *zweitens* die unio mystica der Einung in Ichlosigkeit und Gegenstandlosigkeit, diesen inkommunikablen Zustand, in dem weder Ich und Gegenstand noch Gegenstände untereinander unterschieden, alles eines ist. Mystik nennt man aber *drittens* auch die Seinsspekulation, die mit ihren dialektischen Bewegungen in hellstem Bewußtsein unter Verschwinden alles Gegenständlichen durch das Denken selbst des Seins innewerden läßt.

Die drei Weisen der Mystik stehen im Kampf. Das reine Denken des Seins verwirft die Schwärmerei in Visionen und Ekstasen. Die »heilige« Nüchternheit des Denkens verwirft das Erleben der unio als bloßes Erleben. Die Disziplin methodischer Gedankenvollzüge trennt sich von den Exerzitien einer Bewußtseinsverwandlung in Meditationsstufen.

Jedoch bleibt auch die Beziehung der drei. Die dialektische Spekulation wird zur Interpretation der unio, bedient sich der visionären Inhalte als Gleichnissen. Die Visionen und die unio drängen ihrerseits zum spekulativen Denken, in dem sie sich verstehen.

(3) Die Seinsspekulation spricht sich in rationalen Sätzen aus. Sie ist zu ihrem methodologischen Selbstbewußtsein zu bringen. Aber in der rationalen Reinheit ist sie für sich allein leer. Wenn sie betroffen macht, entbehrt sie doch als solche der gegenwärtigen Erfüllung. In ihrer immer gleichen Rationalität wird sie einförmig.

Daher bedarf die Seinsspekulation der Ergänzung, durch die sie erst ihren Wahrheitscharakter bewährt. Oder sie bedarf eines vorhergehenden Erfülltseins, in dem sie selber nur eine Funktion ist.

Ist diese Ergänzung in Erlebnissen, Bewußtseinszuständen, Visionen gegeben, dann handelt es sich, vom Ernst der Philosophie her gesehen, nicht selten um Zauberei und Wahn, um Selbstgenuß und Selbstvernichtung.

Ist diese Ergänzung die Existenz, so gewinnt diese durch jene Spekulation die Weite des Seinsraumes, in dem sie ihre geschichtliche Einsenkung geborgen sieht dadurch, daß sie sie um so unbedingter und treuer vollzieht.

Während die rationalen Bewegungen als nur solche wie eine ratio|nale Spielerei 423
des Verstandes anmuten und ohne Folgen in das bloße Nichtsein führen, können sie existentiell durch Scheitern des Denkens in eine andere Grundverfassung bringen:

durch sie wird der Sinn aller kritisch vollzogenen Erkenntnis und allen Tuns und Handelns in der Welt an die Grenzen seiner Bedeutung gebunden.

(4) Die Seinsspekulation ist wesentlich unterschieden durch die Weise, wie sie ein Faktor der Existenz im Dasein wird. Sie kann sich selbst absolut setzen und als Erfüllung in diesem Leben gewählt werden (um den Preis des Versäumens der existentiellen Wirklichkeit und damit am Ende des Verlustes der Wahrheit dieser Spekulation selber). Sie kann als Zwischenaugenblick erlaubt und zu einer unter anderen merkwürdigen Denkerfahrungen werden. Sie kann, einmal vollzogen, als bleibender Hintergrund des existentiellen Bewußtseins in allen Dingen Maß und Grenze zur Geltung bringen, die Rangordnungen wesentlich werden lassen.

(5) Die Seinsspekulation ist die Erhellung des Nichtwissens an der Grenze und die Aufhebung des verschleiernden die Grenze nicht kennenden Unwissens dadurch, daß sie die Unsichtbarkeit, Undenkbarkeit, Unsagbarkeit des Seins zur Geltung bringt.

Logisch ist dieses Nichtwissen die Überwindung der Zweiheit von Subjekt und Objekt im Denken, von Einem und Anderen im Gedachten auf dem Wege entfalteter Begrifflichkeit hin zum Begriffslosen, Bildlosen, Raumlosen, Zeitlosen, wo alles, Ich und Gegenstand verschwinden.

Dies erfüllte Nichtwissen ist in der abendländischen Welt in großer Dichtung und Philosophie als der Seinsgrund wirksam, der die dichterischen Gestalten und die gedachten Gebilde umfängt. Er macht sie sinnvoll in ihrer Begrenzung. Es geschieht einzig still und indirekt bei Shakespeare und bei Kant. Wird jene Grenze ungefühlt und ungedacht, und erlischt das Licht von ihr her, dann fällt Dichtung in Realismus oder Phantasterei, fällt Denken (auch in so genialen Figuren wie etwa Fichte und Hegel) als Gesamtverfassung zurück in die Enge eines, sei es auch noch so großartigen, bedeutende Inhalte und echtes Wissen und wirksame Spekulation in sich hineinnehmenden Scheinwissens.

424 | *6. Verkehrungen der Seinsspekulation*

(1) Die Selbstaufhebung der Chiffernwelt vermöge des Durchbruchs der Existenz zur Transzendenz verwirklicht sich nur als ein Grenzprozeß. Im zeitlichen Dasein läßt sie die Grenze nicht überschreiten. Der Denkende bleibt als Dasein und Existenz faktisch im Kampf der Mächte.

In unserem an Leibhaftigkeit und Gegenständlichkeit gebundenen Denken ist der Drang untilgbar, was immer wir an der Grenze spüren, sogleich in die uns faßlichen Formen innerhalb der Grenze einzufangen. Dadurch wird der Sinn des Durchbruchs verkehrt.

Etwas anderes ist es, daß wir nach der Selbstauflösung der Chiffernwelt immer wieder den Schritt in die Chiffern zurück tun müssen. Dieser im Dasein notwendige Schritt ist nur dann nicht Verkehrung, wenn mit ihm der Denkende weiß, was er tut, und an dem unverkehrten Durchbruch einen erleuchtenden Rückhalt hat.

(2) Macht sich das Transzendieren in den letzten Grund der Grundlosigkeit selbständig und zum Endziel, so geht es sich selbst verloren: *Erstens* wird das endlose »weiter«, das notwendig ist gegenüber jeder Fixierung, sinnlos in dem geheimnisvoll sich gebenden Immer noch einmal, als ob bisher der letzte Schritt, die letzte und eigentliche Frage versäumt sei. *Zweitens* geschieht dann die falsche Erfüllung durch Chiffern, die hier grade nicht mehr ihren Ort haben, etwa durch Chiffern irgendeines Handelns oder Lassens, eines Sichzurückziehens und Sichverbergens der Transzendenz oder ihres Öffnens eines Weges zu sich. Dafür gibt es mannigfache Beispiele in dem gnostischen (sowohl europäischen wie asiatischen) Denken. Dann hat das ewige Sein-Nichts etwa wieder seine Geschichte, es läßt Abfall und Unheil zu, es sendet Befreier und Erlöser. Es ist gar von einem Gott die Rede, dessen eigenes geschichtliches Werden sich spiegelt in den großen Epochen der menschlichen Geschichte. Götter werden geboren und sterben. Die Macht des »Seins« ist, dies zu bewirken. Sie sendet das Schicksal des unheimlichen Weltgeschehens. Solches Denken gibt sich kund einmal in formalen Verdünnungen, dann in phantastischen Gebilden, in Sichten der in ihrer Konkretheit gedeuteten faktischen Menschheitsgeschichte (meistens als ein einziger ungeheurer Abfallsprozeß vorgestellt). Es verführt, sei es durch das Geheimnis, sei es im Widerspruch dazu durch die märchenhafte Offenbarkeit, durch dies faszinierende Hin und Her. Nach der jahrtausendealten Überlieferung, die ihre | Erscheinung je nach den 425
Anschauungen, Kenntnissen, Begrifflichkeiten der Zeitalter abwandelt, war Schelling ein neuer Höhepunkt innerhalb des philosophischen Idealismus. Klages scheint mir die letzte aus ursprünglicher historischer Anschauung gewonnene, mit Modernität erfüllte philosophische Gnostik hervorgebracht zu haben.[536]

(3) In der Seinsspekulation sind »Sachverhalte« vielleicht Leitfäden, aber nicht der Gehalt. Die Wahrheit liegt in dem, was den Bezug des Gedachten zum Denkenden umgreift, nicht in der Belanglosigkeit eines flachen Sachverhalts. Der wirkliche spekulative Gedanke ist ein inneres Handeln. Das Sein wird hell, indem ich selbst mich verwandle. Darin, wie das geschieht, wird das Sein sprechend. Diesen Sinn hat das Denken nur in der Bewegung, nicht im Lehrstück. Was der Existenz in diesem Spiel des Gedankens gewiß wird, ist ihr längst aus anderer Quelle gekommen, nicht aus der Einsicht allein, wird aber nur in ihr, nicht ohne sie hell.

7. Der Wille zum Lesen der Chiffern ist der Wille zur Existenz in der Welt

Existenz, in der Welt sich findend, will durch sich in der Welt erfahren, was ist.

Das Undenkbare des Seins vor den Chiffern, dieses Seins, das, da ihm alles mangelt, was in der Welt Realität und Gegenständlichkeit verleiht, von der Welt her gesehen Nichts ist, verwehrt jede Chiffer, wenn diese als solche absolut werden möchte. Es verwehrt in diesem Sinne auch die Absolutheit der Chiffer des persönlichen Gottes. Aber es vernichtet nicht die Chiffern, auch nicht die Chiffer des einen persönlichen Gottes.

(1) Im Transzendieren über alle Chiffern, hinaus nicht nur über die Welt, sondern über die Wirklichkeit unserer Existenz im Dasein, gelangen wir in die große Leere, in das All, das Nichts ist, in die Fülle, die ohne Offenbarung bleibt.

Scheint das einen Augenblick zu gelingen, so verschwinden Ich und Gegenstand, Raum und Zeit. Der für unser Denken und Vorstellen unerfüllbare Raum reinen Lichtes ist erreicht, ohne daß etwas vom Licht getroffen würde. Unserer Zeitlichkeit und Endlichkeit geht der Atem aus. Aus der übermenschlichen Bewußtlosigkeit oder Überbewußtheit kehren wir zurück zu den Chiffern.

426 | (2) Für den Menschen, der jenen überweltlichen Ort einen Augenblick erreicht hat, geht doch sein Dasein in der Welt weiter. Wie ist dieses Dasein dann noch möglich? Es gab die Menschen, die sich abkehrten von der Welt, in Wälder und Wüsten gingen, wo sie starben, wenn nicht Menschen, die sie als Heilige verehrten, ihnen Nahrung gaben und sie sich das gefallen ließen.

Bleibt der Mensch, dem jene weltlose Erfahrung zuteil wurde, in der Welt, so wird seine Erscheinung zweideutig. Wie ist zu unterscheiden das Übermenschliche und der Schwindel? Der Verzicht auf Alles des Einen wegen erzeugt in dem, der so lebt, durch seine Daseinsrealität eine für Andere geheimnisvolle, geglaubte Gestalt oder er wird eine als Zauberer durchschaubare Figur. Aus dem Weg zum höchsten Ziel wird ein Geschäft in der Welt.

Der Gang in das Nichts, in dem das Eigentliche beschlossen liegt, führt aus der Welt hinaus, ohne noch den Rest eines Interesses an der Welt zu bewahren. Aber dieser Gang erfordert, da das faktische Dasein mit Sinnen und Anschauen und Denken weiterläuft, die höchste Anspannung, die erst durch diese selber in das wahre und wirkliche Sichloslassen führt. Oder dieser Gang in das Nichts führt zur Verkehrung: In der Passivität des Sichgehenlassens verliert der Mensch den Ursprung. Statt die absolute Leere des ewigen Nichts als Chiffer zu erfahren, gerät das Denken in einen dieser Erfahrung fernen Zustand einer Betrachtung mit Begriffen, in der eine zur Spielerei gewordene Spekulation als philosophisch gilt.

Es ist wunderlich, wie unerreichbare Wahrheit gleichsam berührt wird, und diese Berührung sich so ganz in Betrug und Selbstbetrug verkehren kann.

(3) Die Wahrheit des endlichen Menschen kehrt aus der Verführung durch das Übermenschliche zurück in die Welt, die ihm nun durchstrahlt ist von dorther, aber in Chiffern spricht. Der Wille zur Verwirklichung in der Welt ist der Wille zum Hören der Chiffern. In Freiheit zu wirken und zu bauen, das erfährt seinen Sinn durch das Strahlen der Chiffern. Das Leben in der Welt wird an jenen letzten Ursprung geknüpft nur durch die Bereitschaft, im weltlichen Tun selber existentiell zu werden durch Empfangen und Hervorbringen der Chiffern. Chiffern werden Realitäten als Sprache, und Realitäten werden Chiffern.

Existenz verweigert die Flucht aus der Welt, aber ihr Dasein in der Welt wird zu dem
427 Lesen der Chiffern in der je eigenen geschichtlichen | Existenz. Daher kehrt sie zurück

in die Welt, mit dem Wissen, daß das, was sie sucht, in ihrem zeitlichen Dasein nicht zu erreichen ist außer durch ihre Existenz selber, die in Welt und Zeit, die Chiffern hörend, wirklich wird.

Gegen die Verflüchtigung in die Abstraktion des Einen als Negativen, gegen die Weltleere der mystischen unio stellt sich wieder her die erfüllte Gegenwart der Transzendenz, hörbar in den Chiffern für Existenz. Diese ist frei in der Welt, weil sie gebunden ist im Unbegriffenen, aus dem heraus sie begreift, das sie aber nie hat und nie ist.

(4) In der Situation unseres endlichen Menschseins suchen wir beides: Das frei machende, unangetastete, transzendente Eine und die unendliche Sprache der Endlichkeit.

Das Eine ist uns gegenwärtig in dem unübertragbaren, nicht allgemeinheitlich werdenden Einen der existentiellen Wirklichkeit, die sich als Spiegel erfährt des einzig Einen, das niemand weiß oder besitzt. Wir verlieren diese Möglichkeit, wenn wir uns fesseln lassen durch ein vermeintliches Eines in der Welt als einem absoluten.

Die unendliche Sprache der Endlichkeit kommt zu uns aus der unabsehbaren Welt der Realitäten und der Denkbarkeiten. Wir bewegen uns in der Welt der Endlichkeiten, umgriffen vom unendlichen Sein-Nichts des Überseins, das wir nicht geradezu treffen. Wir verlieren, wenn dies Umgreifende uns stumm wird, die Transparenz der Dinge und geraten in die Endlosigkeit des Gleichgültigen.

Nur der Schein einer rationalen Alternative zwingt zur Wahl zwischen der Verflüchtigung in der abstrakten Spekulation und der Verleiblichung im Aberglauben. Beides wehrt unser Philosophieren ab, um die eigentliche Wirklichkeit nicht zu verlieren auf dem Weg der Existenz in ihrem zeitlichen Dasein. Dieser Weg ist substantiell erleuchtet durch die Chiffern, formal vergewissert und denkend gerechtfertigt durch das Grundwissen.

8. Die Befreiung des Menschen

(1) Die Befreiung geht von den dumpfen wilden Mächten zu den persönlichen Göttern, von den Göttern, die jenseits von Gut und Böse stehen, zu den sittlichen Göttern, von den Göttern zum Einen Gott – und zur letzten Freiheit dorthin, wo der eine und der persönliche Gott als Chiffer erkannt wird. Nenne man diese letzte Befreiung den Auf|stieg von Gott zur Gottheit, von den Chiffern zu dem, woraus alle Chiffern *428*
Sprache werden, es ist die Befreiung aus allen Fesseln der eigenen Vorstellungen und Gedanken hin zur Wahrheit selbst, vor der das Denken still steht.

(2) Diese letzte Befreiung hat wesentliche Folgen:

Ich höre auf, die Chiffer des Gottes, dem ich als dem meinen folge, als den Gott für alle zu beanspruchen.

Ich höre auf, Gott für mein Dasein und meine Interessen, für die Lebensform und für den Glaubensinhalt gleichsam in Besitz zu nehmen und meine Kämpfe in der Welt

in das Kleid eines Kampfes Gottes gegen das Gottlose und Widergöttliche zu kleiden, als ob Gott mit mir gegen die Anderen, ich für Gott kämpfe.

Ich höre auf, Gott für die Vernunft zu halten, die meine Vernunft, die menschliche Vernunft ist. Ich höre auf, mich zu verlassen auf etwas, was meinem menschlichen Begehren als das Höchste, Beste und Reinste erscheint.

(3) Die Wege zur Befreiung standen und stehen immer schon offen. Aber der Weg ist an keinem Orte vollendet. Nirgends gibt es den Ort des ständigen Haltes. Einkehr und Besinnung ist uns vergönnt, vor allem und entscheidend: die Erfüllung eines Augenblicks, die Tat – und dann geht es weiter – und: »der Rest ist Schweigen.«[537]

Entgegen dem Augenblick als bloßem Moment, der nur verschwindet, kann der Augenblick, der, Vergangenheit und Zukunft in sich bergend, Vergangenheit und Zukunft überschreitet, in seiner Gegenwärtigkeit zu einem Widerschein der Vollendung werden. Solcher Augenblick ist das Höchste, was beschieden ist, dem je Einzelnen, zu zweien, im Aufschwung einer Gemeinschaft.

Aber er verwandelt sich aus der Freiheit zur Fessel, wenn er objektiv fixiert, als Gewußtsein seiner allgemeinen absoluten Geltung der feste Halt und zum Anspruch an Andere wird. Er muß die Tiefe der geschichtlichen Erinnerung bleiben. Seine Vergewisserung wird zur Ermutigung für immer. Er spricht aus dem je eigenen Leben. Jederzeit gilt: Gegenwärtig leben, weder an Vergangenheit noch an Zukunft sich verlieren. Wenn beide die Gegenwart nicht steigern, verderben sie sie.

| Sechster Teil 429

Befreiung und Freiheit des Menschen heute

Die Geschichte des Menschen ist die Geschichte seiner Freiheit. Wo immer Freiheit erwachsen ist und schon aus ferner Vergangenheit zu uns spricht, da erkennen wir uns wieder in den Schicksalsgefährten des Menschseins, in den Wesen, die uns selbst innerlich verwandt und in der gleichen Grundsituation sind. Wir wissen uns in einer einzigen großen Gemeinschaft, die die Gemeinschaft der Freiheit ist.

Nur soweit wir, innerlich frei, unsere Freiheit aus der Gemeinschaft erfüllen, werden wir in der Bindung erst wirklich frei. Je mehr Freiheit um uns ist, desto mehr sind wir selber frei. Je mehr wir uns preisgegeben fühlen an dunkle Mächte in den Menschen und in jedem von uns in uns selber, desto schwächer wird unser Freiheitsbewußtsein. Dann verwechseln wir Freiheit und Willkür. Wir neigen zur Gewalt, haben Drang zur inneren und äußeren Sicherung mit der Folge, zu gehorchen und zu befehlen, beherrscht zu werden und zu herrschen. Statt als Selbst mit anderem Selbst in Kommunikation frei zu werden, suchen wir, hilflos eingesponnen im Gewebe des Daseins, die Vereinigung nur in Gestalten der Unfreiheit.

Befreiung ist auf dem Wege aus dem Dunkel freiheitswidriger Gebundenheiten, die, wenn wir sie erkennen, wir doch nicht abwerfen können, in das Licht heller Bindungen des Freiseins. Freiheit ist dieser Weg der Befreiung selber. Absolute Freiheit ist ein sich selbst widersprechender Begriff.

Der Weg der Befreiung ist für die Freiheit selber gefährlich. Denn er ist zweideutig, entweder nur Befreiung von etwas (negative Freiheit) oder Freiheit aus einem Ursprung (positive Freiheit). Bloße Befreiung läßt ratlos zurückfallen in Unfreiheit. Befreiung gelingt nur, wenn die Freiheit aus dem Ursprung sich erfüllt und verwirklicht.

| *1. Auf dem Wege zur inneren Freiheit* 430

Seit dem Anfang der Philosophie und in den neueren Zeiten sind zwei Momente der Befreiung durch helles Bewußtsein zur Wirkung gekommen:

Der Wandel von der Leibhaftigkeit zur Chiffer, schließlich bis zur Grenze des Verzichts sogar auf Chiffern im erfüllten Schweigen; von der Leibhaftigkeit bis zur Sprachlosigkeit führt der ständig zu wiederholende Weg, auf dem die Wahrheit der Wirklichkeit gegenwärtig wird (a).

Der Wandel von der Unmittelbarkeit der naiven Selbstverständlichkeiten durch Reflektion zum universalen methodologischen Bewußtsein (dem Bewußtsein unserer Wege), ist die Weise, wie alles, was wir denken und tun, in die Schwebe gelangt und aufgefangen wird von dem umgreifenden Nichtgewußten (b).

a. Von der Leibhaftigkeit zur Chiffer

Ich fasse noch einmal zusammen:

Chiffern sind Sprache der Wirklichkeit der Transzendenz, nicht die Transzendenz selber. Sie sind vieldeutig, nicht allgemeingültig. Ihre Sprache ist nicht hörbar für unseren Verstand, sondern nur für uns als mögliche Existenz.

Im *historischen Bericht* werden sie zu einem nach verschiedenen Gesichtspunkten äußerlich geordneten Haufen von Phantasien. In der *philosophischen Besinnung* aber, der die Berichte dienen, können wir durch ein mit ihrem Denken sich vollziehendes inneres Handeln uns selbst vorbereiten oder erinnern. Nur in den je geschichtlich *einmaligen Augenblicken* ursprünglichen Vergewisserns und Entscheidens der Existenz können die Chiffern ihre wirklich erhellende Kraft haben.

Das moderne wissenschaftliche Erkennen bringt uns in den ständig wachsenden Besitz von Wissen und Können. Unter dem suggestiven Eindruck dieser Erfolge sieht der unkritische Verstand in dem, was er erkennen und machen kann, alles, was ist. Existenz und Transzendenz sind ihm inexistent, ein Nichts – von dem trunkene Philosophen in Begriffskonstruktionen unverständlich reden.[538]

Überträgt der unkritische Verstand seine Weise des Wissens und Könnens in der Welt auf das Ganze der Welt, dann macht er sich ein vermeintlich wissenschaftliches Weltbild. Die Folge ist die Entzauberung der Welt durch den Wissenschaftsaberglauben.

431 | Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum erstenmal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selber völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffern, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffer für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand.

Die Welt, in der wir wissenschaftlich erkennen, und die als Ganzes uns nie zum wissenschaftlichen Gegenstand werden kann, ist für das Erkennen zerrissen, wie sie auch immer unter Ideen von Einheiten, in unendlichem Fortschreiten in sie eindringend, erforscht werde. In kritischer Wissenschaftlichkeit leben wir ohne Weltbild. Existentiell haben wir alle möglichen Weltbilder innerhalb der vieldeutigen Chiffernsprache zur Verfügung.

Wenn ein Theologe (Bultmann)[i539] ein modernes Weltbild anerkennt, das nicht rückgängig zu machen sei (da er Wissenschaft und wissenschaftsabergläubische Denkungsart nicht unterscheidet), dann kann er auf den Gedanken kommen, den

---

i Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München, Piper, 1954.

biblischen Glauben zu entmythologisieren, um Schwierigkeiten für den modernen Menschen aus dem Weg zu schaffen. Seine Meinung ist, das ihm bei seiner Entmythologisierung Übrigbleibende des Glaubens, nämlich des Glaubens an das im Neuen Testament »bezeugte« Heilsgeschehen, sei so zu retten. Seine Entmythologisierung wird nicht zu Ende geführt, weil durch einen Willkürakt seines Glaubens das Heilsgeschehen kein Mythos sein soll. Im ganzen aber raubt uns diese Entmythologisierung alle Mythenwelt, das heißt das Reich der Chiffern überhaupt, nimmt unserer Existenz die Sprache der Transzendenz in ihrem ganzen Reichtum und ihrer Vieldeutigkeit.

Die Aufgabe in der Situation des wissenschaftlich kritischen Denkens einerseits und des Wissenschaftsaberglaubens andererseits ist vielmehr die Verwandlung aller leibhaftigen Mythen in Chiffern als Sprache der Transzendenz. Die Reinheit der Transzendenz, unbefleckt von ihrer falschen Realisierung in der Endlichkeit von Raum und Zeit, wird zum stillen, übermächtigen Umgreifenden, durch das | wir zu uns selbst 432
kommen. Dann ist das Hören der Sprache der Chiffern nicht Illusion, sondern das Hören transzendenter Wirklichkeit in vielen Sprachen, die einander bedrängen. Die Chiffernwelt ist ein Raum des geistigen Kampfes. In ihr begegnen sich Menschen, die sie selbst werden. Ihre Kommunikation bleibt in Bewegungen, die in Chiffern sich kundgeben – dieses selber wieder in der Chiffer von Mächten gesprochen.

Was der Mensch in den Chiffern hört, das führt ihn zu seinem Adel oder seiner Niedrigkeit. So tief sein Blick in den Grund dringt, so tief wird der Ursprung aus ihm selbst heraus wirksam.

Je klarer wir in der Welt uns orientieren, die Dinge in ihren Bereichen allgemeingültig erkennen und planend machen, um so mehr wird uns das andere heller, wahrer, wirksamer, das Andere, das ohne allgemeingültige Wißbarkeit unser Leben zum Aufschwung im Ernstwerden bringt.

Wir sind endliche, an Sinne gebundene Vernunftwesen. Aus Wahrhaftigkeit müssen wir auf den Besitz der leibhaftigen Realität der transzendenten Wirklichkeit verzichten zugunsten ihrer vieldeutigen Sprache in den Chiffern. Doch müssen wir das Schwergewicht der Wirklichkeit in den Chiffern bewahren. Denn in deren Erfahrung geht es um alles, um die Erhellung von Sinn und Ziel unseres Lebens. Der Ernst wird verläßlicher, wenn er nicht mehr in der Bindung an Leibhaftigkeit sich verkehren kann zu der täuschenden Sicherheit des Sinnlichen. Der Verzicht, der durch des Menschen Wahrhaftigkeit erzwungen wird, öffnet ihm seine höchste Möglichkeit.

b. Von der Unmittelbarkeit zum Bewußtsein methodischen Denkens und zum universalen methodologischen Bewußtsein

(1) Mit unserem Vorstellen, Denken, Machen, Handeln, Schauen, im Ergreifen, im Lassen und in der Hingabe wollen wir zugleich wissen, was wir damit tun oder erfahren.

In den Wissenschaften nennen wir die kritische Vergewisserung methodologisch. In der Philosophie, die alles, was wir sind und sein können und tun, denkend durch-

dringt, sprechen wir in einem umfassenden Sinn von unserer methodologischen Vergewisserung.

Sie bringt uns in Distanz zu allem, was wir denken, tun, sind. Aber nur wenn wir zugleich ganz dabei bleiben, werden wir in der Distanzierung nicht nur befreit, sondern frei, weil erfüllt aus dem Grunde jener Erscheinungen. Dann senken wir uns reiner und
433 entschiedener ein in das, von dem wir uns distanzieren. Wir werden erst | recht mit uns identisch, wenn wir so zur Wahrhaftigkeit über uns und das, was wir tun, gelangen.

Was nur gedacht wird, ohne sich auszuweisen in der Weise seines Gedachtseins, das konnte als Erfindung des Geistes blühen, mußte aber unbemerkt vieldeutig wirken, existentiell gewichtig oder gewichtslos, wahr oder wahrheitswidrig. Was getan wurde, ohne sich seiner bewußt zu sein, das konnte in seiner Unmittelbarkeit groß und bewunderungswürdig sein, führte aber durch seinen Ruhm auf gute wie schlimme Bahnen.

Erst in der Reflexion auf das, was gedacht, denkend getan, gehandelt wurde, erst durch die Klärung des Sinns der Geltung dessen, was wir sagen und hören, werden wir philosophisch wahrhaftig. Wir werden frei von den unbefragten Selbstverständlichkeiten, frei von dem »festen Behaupten«,[540] von dem diktatorischen Denken in Machtsprüchen, frei von dem Zwang der logischen Konstruktion, deren Voraussetzungen nicht bewußt geworden sind. Wir werden befreit aus allen bestimmten Kategorien, aus den Fesseln der Sprache und der eigenen Gedanken. Wir unterwerfen uns keinem Gedanken außer in den stets auffindbaren Grenzen seines Geltungssinnes.

(2) Plato ist der früheste Philosoph, bei dessen Studium wir das methodologische Bewußtsein des Philosophierens gewinnen. Daher die wunderbare Befreiung, die durch ihn bis heute geschehen kann. Plato erwachte aus dem Schlummer der voreiligen Selbstverständlichkeiten, in dem bei der Großartigkeit ihrer spekulativen Visionen die Vorsokratiker blieben – wie Kant aus dem Schlummer erwachte, in dem seit Descartes die Metaphysik und die moderne Naturwissenschaft verhängnisvoll als eines genommen, dogmatisch gedacht wurden.

Wenn Plato im Timäus die Welt in den Gestalten der Dinge und in ihrem Gewordensein konstruiert, so weiß er, daß er keine wissenschaftliche Erkenntnis vollzieht, sondern plausible Geschichten (eikotes mythoi) erzählt.[541]

Wenn er im Staat seinen Staatsentwurf entwickelt, so weiß er, daß er kein Programm aufstellt, wie der Staat richtig zu machen sei. Vielmehr entwirft er das Abbild der ewigen Idee des Staats, das für den Philosophen vor Augen steht, aber nicht absolut verbindlich als diese Staatsgestalt ist. Verbindlich ist vielmehr der Grundgedanke, der in der Mitte der Schrift vom Staate steht: nur wenn Philosophen Könige oder Könige Philosophen werden, kann es einen wahren Staat geben.[542] Daher kann ein wahrer Staat
434 auch nicht durch ein Programm oder | die Verwirklichung dieser, wie man es später nannte, Utopie entstehen. Die Methode ist nicht das Machen eines Staats, sondern die Erziehung der Philosophen: die dann, an kein Gesetz und kein Abbild und keinen Entwurf gebunden, aus der Anschauung der Idee selber jeweils das Rechte finden. Daher

beginnt Plato in Syrakus nicht mit einem Staatsprogramm, um zu wahrer Gestalt des Staats zu gelangen, sondern mit der Erziehung des Herrschers Dionysios, der zunächst Mathematik lernt, um auf den Weg bis zur schließlichen Anschauung der Idee zu gelangen und dadurch erst fähig zu werden, den Staat zu lenken.[543]

Das gegenwärtige, für uns mögliche methodologische Bewußtsein steht unter weiteren Bedingungen, die Plato nicht kannte:

Erstens: Die moderne universale Wissenschaftlichkeit, in der sich das bei den Griechen Zerstreute in der Idee eines offenen Kosmos der Wissenschaften zusammenfand. Es ist die Aufgabe entstanden, Sinn und Grenzen der eigentlichen Wissenschaftlichkeit klar zu fassen und im Erkennen zu verwirklichen.

Zweitens: Die seit dem 17. Jahrhundert in ununterbrochenem Fortschritt befindliche Natur- und Geschichtsforschung. Die Frage, was eigentlich Realität sei, ist zu einer Grundfrage geworden.

Drittens: Die planmäßige Indienststellung des Forschens für das technische Machen, die die kritische methodologische Frage aufwirft, was zu »machen« ist und was nicht.

(3) Die Frage nach der Methode spielt seit dem 17. Jahrhundert, seit Bacon und Descartes und Leibniz eine beherrschende Rolle. Es war das Suchen nach der Methode, mit der man alles erkennen und alles machen kann, was man will, der universalen und absoluten Methode. Man wollte die schöpferische Methode statt des bis dahin geltenden nachhinkenden logischen Denkens.

Dies aber war keineswegs der Ursprung des heute möglichen methodologischen Bewußtseins. Es befreite nicht durch Offenheit für Möglichkeiten, sondern zwang hinein in die für absolut gehaltene Methode. Außer Sicht blieb die Methodenmannigfaltigkeit, und die Bedeutung jeder Methode als einer besonderen für das immer partikulare Erkennen, mit ihren jeweils bestimmten Voraussetzungen und mit der Grenze ihrer Anwendbarkeit und Geltung.

Erst Kant vollzog die Befreiung, durch die wir in jedem geistigen Akt wissen können, was wir tun. Seine Fragen: was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen? was ist der Mensch?[544] werden | keineswegs auf derselben Ebene einer einzigen Methode *435*
beantwortet, nicht aus dem gleichen Motiv gestellt. Wohl aber gehören alle diese Fragen der einen umfassenden Vernunft im Kantischen Sinne an. Diese Vernunft hat ihre bestimmten Gestalten bis hin zum »Geschmacksurteil«. Wenn wir erkennen, handeln, fühlen, ist uns für unsere Freiheit nicht genug, daß wir es tun. Wir wollen in jedem geistigen Akt zugleich wissen, was darin geschieht, was es bedeutet. Der Philosoph im Künstler bringt das von ihm Geschaffene denkend zur Wahrheit. Nicht eine rationale Reflexion, eine Rechthaberei des Verstandes ist die Instanz, sondern die Vernunft, die in ständiger Selbstkritik das Hervorgebrachte prüft und wandelt an Maßstäben, die ihren Ursprung in der Transzendenz haben, aus der der schaffende Geist geführt wird.

(4) Unser gegenwärtiges methodologisches Bewußtsein sei durch folgende Hinweise charakterisiert:

(a) Wir klären die verschiedenen Wahrheitsbegriffe in ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Beziehung auf einander in den Weisen des Umgreifenden. Davon war im Kapitel über das Grundwissen die Rede.

Was auch immer gesprochen, getan, erfahren wird, unterliegt der Sinnerhellung durch dieses Grundwissen. Dieses befreit, läßt den Sachen in ihrer mannigfachen Objektivität ihren dort angemessenen Raum. Es begrenzt sie und hebt sie schließlich in dem Umgreifenden aller Umgreifenden auf. Es stärkt die Verantwortung der Wahrhaftigkeit vor der Wahrheit.

(b) In der philosophischen Möglichkeit des Transzendierens zeigt das methodologische Bewußtsein drei Wege:[i] das formale Transzendieren der Spekulation, die Erhellung der existentiellen Bezüge zur Transzendenz, das Lesen der Chiffernschrift.

Die drei Wege sind verschlungen in der Wirklichkeit der Existenz. Getrennt voneinander werden sie in den methodologischen Interpretationsweisen. Sie sind Angaben der Wege des Denkens und Anschauens, auf denen im Mitgehen die Vorbereitung des Sprunges erfahren werden kann, der selber nur in der Existenz erfolgt. Aus dem Sprung her und zu ihm hin wird gedacht. Der Sprung ist allein in dem Denkakt, der selber Lebenspraxis, und in der Lebenspraxis, die selber Denken ist. Was in keinem philosophi-
436 schen Wort, keinem losgelösten | Satz, keinem literarischen Gebilde getan werden kann, das geschieht in der unwiederholbaren Geschichtlichkeit der Existenz. Der andere Flügel muß schlagen, damit der einseitige, lahme Flügelschlag des bloßen Philosophierens Kraft gewinnt.

(c) Das methodologische Denken geht mit dem Verstande vor, der rational analysiert. Ist etwa das Verstandesdenken als methodologisches Denken dem ursprünglichen Denken als kritische Instanz übergeordnet? Hier liegt eine Frage an den Sinn der Reflexion des philosophischen Denkens auf sich selbst.

Durch reflexionslose Identifikation mit sich selbst wird das Denken gefesselt, durch Distanzierung zu sich selber wird es befreit. Aber der Verstand, der die Methoden (außer den eigentlich wissenschaftlichen) allgemeingültig klären will, versteht selber nicht, was eigentlich in dem Denken getan wird, das zwar den Verstand benutzt, aber mehr ist als er, wenn es als Spekulation, als Existenzerhellung, als Lesen der Chifferschrift sich vollzieht. Die Instanz stände unter dem, was sie nicht versteht und doch beurteilt. Aber so ist es in der Tat nicht. Die Distanz wird nicht schon durch den Verstand geschaffen, sondern bedient sich seiner, nicht anders wie das spekulative Denken selber sich des Verstandes bedient. Die methodologische Distanzierung ist ein Akt des Philosophierens selber, nicht einer bloßen ratio, die sich überlegen dünkt.

Die Grenze des methodologischen Bewußtseins liegt dort, wo das Wesentliche nicht mehr objektivierend unter Kriterien dieses Bewußtseins bestimmbar wird. Die-

---

i Vgl. meine »Philosophie« Band III.

ses Wesentliche ist die Transzendenz als solche, ist die Existenz in ihrer jeweiligen Einzigkeit, ist die Einheit von Einzelnem und Allgemeinem des Selbstseins.

(d) Läßt sich das, was nicht objektiv bestimmbar ist, trotzdem erhellen, der Kritik unterwerfen, angreifen, rechtfertigen? Das ist die Frage nach der Möglichkeit der philosophischen Diskussion und Kommunikation und Polemik. Diese Polemik ist ursprungsverschieden von der wissenschaftlichen Polemik, die in der Diskussion schließlich zur Einigung durch das allgemein Bezwingende der Sache führt.

Voraussetzung einer philosophischen Polemik ist der Wille zur Kommunikation, auch dann, wenn er nicht mehr Einmütigkeit, sondern nur wachsende gegenseitige Erhellung anstreben kann. Die Idee einer im Raum der gegenwärtigen Erörterungen nicht erreichbaren Verbundenheit hat die Folge: Nur im ständig besseren Einanderverstehen die Abstoßung zu erfahren, mehr noch: eine über all das, was | die gegen- *437*
wärtige Vereinigung im Kampf der Mächte ausschließt, hinausreichende, fühlbar bleibende und im rechten Kampf fühlbarer werdende Solidarität durch gemeinsame Bürgerschaft in dieser Welt kämpfender geistiger Mächte.

Was bedeutet das unwillige Verweigern des Miteinanderredens? Entweder die Begrenztheit und Ohnmacht des endlichen Wesens oder den grundsätzlichen Kommunikationsabbruch aus dem Bewußtsein einer Wahrheit, die grundsätzlich andere Wahrheit ausschließt. Daß dieser Kommunikationsabbruch selber Unwahrheit sei, ist die Voraussetzung sinnvollen Philosophierens, des philosophischen Glaubens.

(e) Dieser Abbruch verweigert die grenzenlose Erweiterung des methodologischen Bewußtseins. Denn dieses kann immer noch bei schärfsten Gegensätzen den Raum der Mitteilbarkeit wieder gewinnen.

Die Diffamierung des methodologischen Bewußtseins ist eine Form des Abbruchs der letzten Möglichkeit des Miteinander. Es ist falsch, das »Darüberreden« zu verwerfen, weil man mit ihm nicht in dem sich bewege, worauf es doch allein ankäme. In der Tat hat das »darüber« im methodologischen Nachdenken nur Sinn für den, der »darin« ist oder war oder hineingelangen möchte. Anderenfalls ist es allerdings ein beliebiges Darüberreden über etwas, das man nicht durch Dabeisein kennt, außer in sprachlichen Objektivierungen, die man dann als solche, nicht nach dem darin Gemeinten, dem es Gründenden, erfaßt. Das ist ein methodologisches Nichterkennen.

Auch die Diffamierung des methodologischen Eindringens als eines Verfahrens, sogar das Denken zu technisieren und damit die sachliche Einsicht zu lähmen, kann richtig sein, wenn die Methodologie als Apparat zu künstlichem Machen von Erkenntnissen aufgefaßt oder gebraucht wird. Aber die Abschüttlung des zur Wahrheit ständig notwendigen methodologischen Bewußtseins führt zu der immer nur in methodologischer Distanzierung aufzulösenden Unwahrhaftigkeit.

(5) Durch die modernen Erweiterungen des Wissens von Methoden ist der bei Plato lebendige Grundsatz der Befreiung durch methodologisches Bewußtsein nicht verändert worden. Er kann nur noch reiner, noch unerbittlicher vollzogen werden.

Was Jahrtausende lang geschehen ist im Denken, was an Chiffern aufgetreten ist, das können wir aneignen. Der Kampf der in der geschichtlichen Menschheit wirksamen Mächte setzt sich fort. Die Toten sind gegenwärtig.

438 | Wenn bei dieser Aneignung die Wahrhaftigkeit fordert, in der Wiederholung die Verwandlung zu vollziehen, in der Aneignung wir selbst zu werden, dann ist die Voraussetzung das methodologische Bewußtsein.

2. Die Befreiung als ein Faktor im Unheil unserer Zeit

Sind der Verzicht auf die Leibhaftigkeit der Transzendenz und die methodisch reflektierende Distanzierung von der Folge, daß wir nicht mehr glaubend existieren können? Sind wir verloren, weil wir nicht mehr leibhaftig realisierend »glauben«? Führt diese Befreiung nicht, statt zur Freiheit, vielmehr in das Nichts? Ist Ratlosigkeit die Folge und mit ihr der Drang zur blinden Unterwerfung, worunter auch immer?

(a) Der Verzicht auf die Leibhaftigkeit der Transzendenz kann zur Folge haben: auch die Chiffern werden nicht mehr im Ernst als Sprache der Transzendenz gehört. Sie erleuchten nicht mehr den Raum der Existenz. Die Befreiung von der sinnlich beängstigenden oder sinnlich sichernden Leibhaftigkeit läßt die Freiheit nicht mehr den Bezug auf Transzendenz bewahren. Mit der Leibhaftigkeit geht auch die Wirklichkeit der Transzendenz verloren. Die Entzauberung der erkennbaren Welt hat die Tendenz, die Welt überhaupt in Wißbarkeit und Machbarkeit zu verwandeln.

(b) Die Forderung der universalen methodologischen Klarheit kann zur Folge haben: Das uns vom eigenen, damit durchsichtig werdenden Denken distanzierende methodologische Bewußtsein hebt auch die Selbstverständlichkeit gehaltvollen Denkens auf. Es löst uns aus dem Dabeisein heraus und läßt ein Leben im Reden über die Dinge und über das Denken und über die Verfahren, im ständigen Beurteilen übrig. Die reflektierende Distanz mit ihrer Wahrhaftigkeit bringt uns in einen unüberwindbaren Schwindelzustand. Durch die Reflexion wird unsere Substanz verzehrt. Die Befreiung von den Fesseln der Gedanken hebt die Freiheit gehaltvollen Denkens überhaupt auf. Das methodologische Bewußtsein entfremdet alles Denken und Handeln sich selber.

(c) Die geistige Situation und die Daseinssituation scheinen beide heute eine Befreiung zu bedeuten, die zugleich unumgänglich geworden ist. Die durch Wissenschaften entstandene Wissenssituation ist | unentrinnbar. Die durch Wissenschaft und 439 Technik sich heute mit unheimlich wachsender Schnelligkeit weiter verwandelnde Daseinssituation ist ebenso unentrinnbar. Die geistigen Folgen unserer modernen Befreiung und die Daseinsfolgen des technischen Zeitalters treffen zusammen.

Aber die Folge ist einerseits ein Machtgefühl bisher nicht gekannten Ausmaßes, andrerseits das Gefühl einer so noch nie bedrückenden Ohnmacht.

Zunächst das moderne Machtgefühl: Mancher denkt: wir sind auf dem Wege, der Natur Herr zu werden. Was wir noch nicht wissen, bald werden wir es wissen. Was wir

noch nicht machen können, bald werden wir es können. Schon bemächtigen wir uns des Weltalls; schließlich werden wir vielleicht den Tod abschaffen. Am Ende wird der Mensch den Menschen herstellen, wie er will, damit der vollendete Mensch entstehe.

Politisch scheinen Herrscher totalitärer Staaten keine Grenze ihrer möglichen Macht anzuerkennen. Noch ist das Ziel nicht erreicht. Heute geschehen die unerhörten Machtumwälzungen. Das Drängen der blinden Massen und aller irgendwie Revoltierenden wird in den Bereich der modernen totalen Herrschaft gelenkt, die sie alle versklavt. Die Herrscher, selber Sklaven geworden, verwirklichen eine Macht der Gewaltherrschaft, so groß, wie sie noch nie in der Geschichte war, und gelangen zur Möglichkeit eines Machtanspruches, dem es um die Erdherrschaft geht. Einer wird der Herr der Erde sein. Er wird den Planeten gestalten nach seinem Willen.

Schließlich ist auch geistig ein Herrschaftsgefühl ohne Vorbild erwachsen. Wir kennen das Faktische aller Geschichte wie kein Zeitalter vor uns. Wir verstehen Sinnwirklichkeiten in einem noch nie so weiten geschichtlichen Horizont. Was je groß war, wir sehen es in einem Hochgefühl universalen Verstehens. Alles kann neu gegenwärtig werden.

Damit verbindet sich in totalitären Herrschaftsformen ein anderes Machtgefühl: Was je war, es liegt an uns, ob es weiter wirken wird oder ob es zu Nichts werden wird. Das Ungeheure wird möglich: die geschichtliche Erinnerung zu manipulieren. Der Geist als Werkzeug nimmt auch seine Vergangenheit in die Hand. Er kann sie vernichten, d.h. zum Vergessen bringen. Er kann das Bild der Vergangenheit nach Belieben prägen und umprägen und aufzwingen.

All diesem unerhörten Machtgefühl entspricht heute ein ebenso | gesteigertes Ge- *440*
fühl der Ohnmacht: Der Natur, die wir zu bezwingen scheinen, sind wir wie von jeher am Ende völlig preisgegeben. Alle Sicherungen bezeugen und bestätigen die Unsicherheit. Die täglichen Unfälle in der technischen Welt, an Toten mehr fordernd als alle bisherigen Kriege, sind wie die Hekatomben von Menschenopfern, die einst von einigen Religionen, heute in weit größerem Umfang von der Technik verlangt werden. Die Menschen können von Menschen zerstört und verderbt, aber keineswegs zu einer höheren Gestalt gezüchtet werden. Der Tod ist nicht abzuschaffen.

Auch der politischen Macht in ihrer maßlosen Realität antwortet das Gefühl der Ohnmacht. Die blinde Unterwerfung hat eine nie gekannte totale Abhängigkeit zur Folge. Sie dringt bei jedem bis in den letzten Winkel seines Hauses und seiner Seele. Sichaufbäumen bedeutet Selbstvernichtung. Man gehorcht und verliert das Bewußtsein eigenständiger freier Verantwortung.

Der Geist unseres Zeitalters kann erscheinen als der letzte Augenblick des Dahinschwindens aller Größe des Menschen und als das Aufhören der Schöpfung von Werken, während das Maß des technisch Machbaren schnell und unaufhaltsam wächst. Mehr noch: als der letzte Augenblick des Verstehenkönnens dessen, was einst war. Es wird vergessen, weil es infolge des Erlöschens der Fähigkeit des Verstehens nicht mehr wahrnehmbar ist, auch wenn man äußerlich noch so reichliche Kunde von Schöpfun-

gen, Werken und Taten hat. Die Keime des eigenen Schaffens verkümmern in der Dürftigkeit der neuen Umwelt.

Macht ist zu dem geworden, was die vernichtende Ohnmacht aller bedeutet.

(d) Symptom des alldurchdringenden Unheils, seines unklaren Bewußtwerdens ist die unserem Zeitalter eigene Stimmung der Revolte.

Wir haben von Jugend auf gelebt in der inneren Revolte gegen die Bürgerlichkeit, d.h. gegen die Lüge der Konventionen, gegen den Unernst des alles verschleiernden Zustands, aus dem keine Größe des Menschen und nichts Verehrungswürdiges sprach, gegen die landläufige humanistische Bildung, die im selbstzufriedenen Nichteingreifen und ängstlichen Schweigen und billigem Verwerfen eine substanzlose Oberfläche schien. Wir wollten Wahrheit. Aber wir machten die Erfahrung, daß wir selber sie nicht kannten. Es bedurfte des eindringendsten selbstkritischen Bemühens, um auch nur auf den Weg der Wahrhaftigkeit zu gelangen.

441 | Wir fanden die Revolte vor: in großartiger, verwirrender Macht bei Nietzsche, in dem fanatisch ungerecht werdenden sozialen Gerechtigkeitswillen bei Marx, als alle Psychologie ins Existentielle und Metaphysische überschreitende, in die offenbarenden Extreme drängende Gedanken und Gestalten Dostojewskijs, als existentiell unwesentliche, ins Psychologische verlorene, daher ruinöse Entlarvung durch Freud. Wir fanden die Revolte in der über alle anderen hinaus ins Unzugängliche hineinfragenden, in der indirekten Mitteilung das Unmögliche scheinbar möglich machenden Denkweise Kierkegaards.

Das alles waren geistige Vorgänge. In ihnen zeigte sich am Ende die Tiefe der Revolte in einer Unbestimmtheit, die in den Ursprung des Menschen selbst zu weisen schien.

Dazu kam heute die auch faktische Bedrohung des Menschseins: Die Revolten der Völker der Erde gegen Europa haben begonnen, zunächst in Rußland unter Gebrauch und Mißbrauch der Gedanken von Marx, dann bei den meisten nicht abendländischen Völkern. Die Atombombe ist der totalen Verneinung in die Hand gegeben, wenn sie die Menschheit vernichten will.

Alle Weisen der Revolte begannen mit einer Wahrheit. Daher schienen sie alle zusammenzufließen gegen das eine, scheinbar leicht Faßliche, die Lüge und die Ungerechtigkeit und gegen das verlogene Leben im ganzen. Aber es geschah so, daß alle diese Revolten ihrerseits geistig in der Verwirrung unseres Zeitalters und in den banalsten Verlogenheiten ertrinken. Wahrheit oder Lüge, diese Frage dankte ab zugunsten der Gewalt.

In der seelischen Verfassung der Revoltierenden gewann die Oberhand die einfache Lust des »dagegen«, die Lust an der Zertrümmerung als solcher, an der Vernichtung der Tradition, der Ordnungen, der Maßstäbe, die Aggressivität an sich, die Frechheit des Selbstbekenntnisses zum Gemeinen durch Wort und Tat. Die Lust des »wir« in der Gemeinschaft der Substanzlosigkeit erzeugte die Illiberalität, die Intoleranz des Nein aus dem Nichts heraus. Alles soll zu Nichts werden, außer diesem Nein selber.

Wenn die Revolte zum Lebensprinzip wird, sie für das eigentlich Wahre und Freie gilt, dann gerät der Mensch in den Zustand ohne Existenz, in ein Leben ohne Grundsatz. Er versinkt in das zur Gewohnheit werdende Empörtsein. In dieser Atmosphäre schwingen sich die eiskalten Manipulierer der Gewalt zur Herrschaft durch Terror auf. Die einst noch freie emotionale Empörtheit benutzen sie als | neues von ihnen *442*
provoziertes Mittel, wo sie sie brauchen, und verbieten sie, wo sie zu Schwierigkeiten führt.

(e) Die geistige Situation und die Daseinssituation ist heute das Stehen vor Abgründen. Die Frage ist: was nun?

(1) Können wir uns gegen die ins Nichts führende Revolte in uns und außer uns behaupten? Wenn wir aber uns einem übergreifend Konservativen, traditionellen Glaubensinhalten, Ordnungen und Massen anvertrauen, fallen wir dann nicht zurück in die verworfenen Verschleierungen, in die Konventionen, in die falsche Beruhigung, in das Leben mit Kulissen und Gespenstern, die sich uns vor die Wirklichkeit stellen?

Kann die Revolte nicht verwandelt werden in eine Kraft der Vernunft? Dann würde ein Leben der Wahrhaftigkeit möglich, weder durch die Kulissen traditioneller Konventionen noch durch die Kulissen der Revolte getäuscht. Auf diesem offenen Wege würden wir weder der Verzweiflung im Nein noch der Geborgenheit in einer absoluten Ordnung verfallen. Wir würden die Wirklichkeit, die wir sind und in der wir uns finden, aus sich selbst im Gang des Schicksals sich erhellen lassen. Wir würden im Ja zum Dasein den Weg des Wagens im Nichtwissen, auf Verwirklichung in der Welt ausgehend, unbeirrbar fortsetzen, solange es vergönnt ist.

Jene Ausnahmen des Durchbruches – wie Kierkegaard, Nietzsche –, jene nicht billig lärmenden, sondern mit ihrer Existenz sich bezeugenden, uns mit ihren Erfahrungen erleuchtenden Menschen waren die großen Sichopfernden. Sie zeigten nicht den Weg. Sie sind nicht Vorbild zur Nachfolge, aber die unersetzlich und unablässig uns bis ins Äußerste befragenden, uns in Unruhe versetzenden, uns befreienden Menschen.

Wir möchten die Liberalität gewinnen des Hörens auf alles und zugleich die Entschiedenheit des Kämpfens in konkreten Situationen. Wir möchten die grenzenlose Kommunikation. Im Ja zu diesen Impulsen werden wir von jenen Ausnahmen bedrängt, damit wir nicht in Selbstzufriedenheit gelangen. Es bleiben auch jene Chiffern der Transzendenz, die in ihrer Unheimlichkeit nicht zu hören Unwahrhaftigkeit wäre. Um uns gegen sie zu behaupten, folgen wir anderen Chiffern, ohne in der Chiffernwelt das letzte Absolute anders zu haben als in der Gewißheit des Augenblicks, umgriffen von der Chiffernlosigkeit.

Wo die Revolte nach ihrer Überwindung dann selber ausbleibt, da | verfällt für uns *443*
die Wahrheit der Realität. Wo die Revolte absolut wird, da geht die Realität zugrunde. Die offene Dialektik ist in der Zeit unumgänglich, um wahr zu bleiben und zugleich leben zu können.

Die Spannung des Revoltierenden und des Konservativen zeigt sich in den Chiffern für beides als unaufhörlicher Kampf. Die Chiffer der Einheit beider würde zur täuschenden Chiffer der dialektischen Harmonie werden.

Im Transzendieren über die Chiffern in das Chiffernfreie zu blicken, wohin zu gelangen uns versagt ist, woher wir aber im Reich der Chiffernsprache, von ihm umgriffen, die Chiffern in ihren Kämpfen und Zweideutigkeiten hören und nicht verstummen lassen, das ist Bedingung unserer Freiheit.

Diese Freiheit ist die Chance unseres Weges in der Welt und unserer Ruhe im Scheitern.

(2) Sind wir verloren, weil wir nicht mehr leibhaftig realisierend, sondern in Chiffern glauben? Ist die Folge das Erlöschen alles denkenden Glaubens? Der Glaube kann eine neue Gestalt gewinnen. Es handelt sich nicht um Preisgabe des Glaubens, sondern seiner nicht für immer gültigen Formen und Inhalte.

Wenn die radikale Befreiung, die wir heute kennen, Freiheit selber vernichten kann, die Folge die existentielle Leerheit ist, dann ist vielmehr die Frage, in welcher neuen Erfüllung wir wir selbst werden. Wenn die Entzauberung der erkennbaren Welt das Erlöschen allen Glaubens zur Folge zu haben scheint, dann ist vielmehr die Frage, wie der Glaube selber seine neue Gestalt gewinnt. Niemand kann sagen, wie er in der Verbreitung unter Menschen aussehen wird.

Es zeigen sich zwei Möglichkeiten. Die Befreiung führt entweder durch den aus Wissenschaftsaberglauben und technischer Überwältigung erwachsenden Nihilismus in das totale Unheil der rational beherrschten Unfreiheit, oder die Befreiung führt aus dem stets gegenwärtigen Ursprung des Menschen zur Freiheit schaffenden Selbstseins.

Was im einzelnen Menschen der höchsten Klarheit, unter Voraussetzung der Situation unseres Wissens und Könnens, möglich ist, wenn dem Anspruch der Wahrheit bedingungslos Folge geleistet wird, das können zunächst nur Einzelne durch ihr Denken, ihre Lebenswirklichkeit bezeugen. Aber kein Mensch, da er jetzt und nur einmal lebt, kann warten. Philosophie muß, trotzdem sie auf dem Wege ist, jederzeit auch schon am Ziel sein. Sie hat ihren Sinn nicht im Gedankenwerk, sondern als Praxis und Denkungsart.

444 | (3) Was dem Einzelnen, was wenigen gelingt oder zuteil wird, das bestimmt heute weniger als je den Gang der Dinge. Daß alle Menschen lesen und schreiben lernen, durch die Mittel des technischen Zeitalters im Verkehr miteinander stehen, Kunde gewinnen können, kann sie alle, und nicht nur eine winzige Minorität, teilnehmen lassen am Denken, Schauen, Handeln der Besten. Die herrlichsten Werke der Vergangenheit, Dichtungen und Kunstwerke, die Leistungen der Gegenwart werden allen zugänglich.

Daher genügt heute nicht, was Einzelne geistig erreichen und existentiell verwirklichen. Wenn auch in ihrem Sein und Tun der Grund liegt dessen, was aus dem Menschen wird, so doch nur, wenn es die Massen erreicht und nicht nur im gegenseitigen Sicherkennen einiger Freunde da ist. Jeder einzelne Mensch lebt unter den Milliarden der Erdbevölkerung und jeder von diesen ist ein Einzelner. Was wird, geschieht durch

das, was Widerhall findet, angeeignet und in der Breite verwirklicht wird. Zum erstenmal in der Geschichte ist politisch daher der demokratische (Kant sagt: republikanische) Weg der einzige für die menschlichen Chancen. Die Freiheit des Einzelnen und die politische Freiheit im ganzen treiben einander hervor.

Wenn in der totalitären Welt die politische Freiheit zerstört, die innere Freiheit in einem noch nie dagewesenen Maße bedrängt wird, dann ist die Frage, ob die politische Freiheit, als Bedingung aller Freiheit in der Welt, sich entfaltet und dann ohne Gewalt, die gegen ihr Wesen ist, durch Überzeugungskraft in den Menschen, schließlich aller Menschen verwirklicht wird. In der politisch freien Welt wird heute entschieden, ob Befreiung zur Freiheit führt oder nicht.

Es gibt keine zureichende Antwort durch das Ausdenken eines historisch-soziologischen Verlaufs, keine durch ein vermeintliches Wissen von der Realität der Menschen, wie sie nun einmal sei. Antwort wird zuletzt und allein geben der Entschluß der einzelnen Menschen. Wie der Mensch als Einzelner und in gemeinschaftlichem Willen aus Freiheit seine Freiheit gestaltet, das liegt an ihm.

Jeder ist allein sich selbst der Beweis für das, was möglich und was nicht möglich ist. Dieser Beweis entspringt und gewinnt Kraft in der Kommunikation. Die Wirklichkeiten von Menschen, die sie selbst sind, werden gleichsam eine Garantie für die Chancen.

| 3. *Was der Mensch ist* 445

Daß aus der Befreiung die Freiheit des Menschen hervorgehen könne, wurde geleugnet durch Hinweis auf die Realität des Menschen:

Die überwältigende Mehrzahl, wenn nicht alle Menschen seien, wenn frei auf eigene Verantwortung gestellt, in Wahrheit ratlos und unglückselig. Ruhe fänden sie nur im Gehorsam. Die Anmaßung persönlicher Freiheit führe ins Verderben. Der einzelne Mensch sei zur Freiheit nicht fähig. Der Übermut politischer Freiheit sei immer der Weg zu neuer, härterer Knechtschaft. Die Völker seien zur politischen Freiheit nicht fähig.

In der Tat ist die Vorstellung, die der Mensch sich vom Menschsein macht, ein Ursprung seiner Antwort auf die Situation, der wir uns heute gegenübersehen, auf die Grenzsituationen, wie sie jederzeit an ihn herantreten, auf die Grundsituation, in der er sich findet.

Wissen wir, was der Mensch sei? Dieses Wissen ist vielmehr selber ein Faktor dessen, was aus dem Menschen wird. Das Bild des Menschen ist ein Moment seines zu sich kommenden Wesens. Wie und als was der Mensch sich zum Bilde macht, ist nicht nur Hinnahme eines Gegebenen, sondern auch seine eigene Verantwortung.

Er kann verfallen an das, was er im allgemeinen von sich (anthropologisch, psychologisch, soziologisch) weiß; aber er ist doch stets mehr als er von sich wissen kann. – Er kann verfallen an sein Wissen von sich in der Geschichte; aber er ist ein die Geschichte übergreifendes, in seiner Geschichte der Ewigkeit verbundenes Wesen (a und b).

Er kann sich erschöpft sehen in Chiffern seiner Herkunft und seines darin begründeten Bewußtseins seiner selbst; aber er sieht viele solcher Chiffern, die ihn ansprechen und doch nur Sprache seiner Möglichkeiten sind (c).

Er kann sich als Aufgabe seiner selbst, als die Freiheit sehen, in der er sich geschenkt wird, als das Wesen, in dem noch verborgen ist, was aus ihm durch ihn selber dank der Transzendenz werden kann. Dann gilt ihm ein Bild von sich nie mehr absolut. Vielmehr werden ihm alle Bilder Momente des Bildlosen, als das er durch die Welt geht, bezogen auf die bildlose Transzendenz (d).

a. Der Mensch als Gegenstand der Erforschung seiner Eigenschaften

Man spricht von einer physischen, psychologischen, medizinischen, soziologischen
446 Anthropologie. Was wir sind, soll als Wissen von uns | gewonnen werden, die wir Wesen sind, die unter anderen Wesen in der Welt vorkommen.

In psychologischer Forschung war der Mensch als das Leib-Seele-Ganze mit seinen Trieben und eingeborenen Vorstellungen, seinen Ausdruckserscheinungen und seiner Selbstdarstellung. Er war Bewußtsein und sein Unbewußtes. Er war das Wesen, das von außen durch Wahrnehmen sich erfüllt, durch Denken und Fühlen es verarbeitet, durch Wollen und Handeln wieder nach außen wirkt. Er war das, was mit vielfachen Methoden als empirisches Vorkommen in gesunden und kranken Zuständen beobachtet wird.

In soziologischen Anschauungen war er der homo faber, der homo laborans, der homo oeconomicus, der homo politicus usw.

Alle diese Forschungen gehen, geleitet von diesen und vielen anderen Vorstellungen, in die Unendlichkeit der vielfachen Erscheinungen des Menschen. Aber sie haben eine Grenze: der Mensch kann nicht als eigentlich er selbst erforscht werden. Ihm selbst nähert sich die Forschung auf allen diesen Wegen nicht. Keine Forschung überblickt, was der Mensch im ganzen sei.

Der Mensch ist nicht nur ein Gegenstand in der Welt neben anderen. Denn er umfaßt alle Gegenstände, die in ihm gegenwärtig werden (die Seele ist gleichsam alles, sagt Aristoteles).[545]

Der Mensch ist immer noch mehr und zugleich ein grundsätzlich Anderes, als das, was als erkanntes Menschsein begriffen wird.

Jedes Menschenbild hat eine Voraussetzung, unter der der Mensch gesehen und die als Rahmen durch seine Vorstellungen, Beobachtungen, Untersuchungen erfüllt wird. Etwa diese: Der Mensch ist das psychophysische Lebewesen, durch psychologische Notwendigkeiten zur Bildung von Vorstellungen und Gedanken getrieben. Die Kausalität dieses psychophysischen Geschehens ist das Letzte. – Der Mensch ist Produkt der Weltentwicklung, insbesondere der Entwicklung des Lebendigen; das Letzte ist der Kosmos, der all dies hervortreibt. – Der Mensch ist Gemeinschaftswesen. Er ist das, was notwendig ist, damit Gemeinschaft bestehen kann. Die Geschichte der

menschlichen Gemeinschaft ist das Letzte und der Einzelne deren Produkt. – Der Mensch ist ein denkendes Wesen. Das Letzte ist sein Wesen, nicht nur da zu sein, sondern zu erkennen, was ist.

Werden die jeweiligen Voraussetzungen absolut, so beschränken sie das Menschenbild. Werden die Voraussetzungen als solche begriffen, so hat jedes dieser Menschenbilder eine relative Bedeutung.

| Allen diesen Voraussetzungen gegenüber, deren jede als partikulare Perspektive *447*
gelten kann, steht eine andere: Der Mensch steht in bezug auf Transzendenz. Der Mensch »ist das gottschauende Wesen«. Was in der Geschichte der Religionen und im Atheismus gleicherweise greifbar ist, das kann aussehen wie eine Geschichte von Illusionen, die man aus psychologischen Motiven zu erklären und durch Erkenntnis zu überwinden meint. Aber die vermeintliche Illusion kann wohl in jeder besonderen Gestalt, nicht aber im ganzen weggestrichen werden. Man kann sagen, es sei ein Ort des Absoluten, den gleichsam mit seinen Vorstellungen zu besetzen der Mensch, auch wenn er es möchte, nicht vermeiden kann. Aber es handelt sich um mehr als einen Ort, um die Wirklichkeit der Transzendenz. Durch seinen Bezug auf Transzendenz ist der Mensch frei als jeder Einzelne. Aus diesem Ursprung kommen die Entschlüsse, durch die der Mensch seine Geschichte nicht nur als ein Naturgeschehen erleidet, sondern mitbestimmt, ohne daß er weiß, wie und wohin.

b. Der Mensch als Gegenstand in seiner Geschichte

(1) Die Geschichtswissenschaften haben ein unermeßliches Wissen erworben. In früher unzugängliche Jahrtausende hinein haben sie durch Ausgrabungen und Funde den Blick geworfen. So steht heute vor Augen: der Vormensch in den Knochenfunden – der vorgeschichtliche Mensch, der seine Spuren hinterlassen hat, ohne daß wir ihn in seiner Sprache hören – der geschichtliche Mensch, bezeugt durch sprachliche Dokumente, an verschiedenen Stellen der Erde: Babylonien, Ägypten, Indien, China – der Mensch der Achsenzeit (800–200 vor Chr.), der gleichzeitig in China, Indien, Persien, Israel, Griechenland den geistigen Grund alles Folgenden legte[i546] – das technische Zeitalter, das seit dem 17. Jahrhundert von Europa aus die Welt eroberte – die moderne Verkehrseinheit des Erdballs mit der jetzt beginnenden Weltgeschichte der Einheit der Menschheit im Miteinander oder Gegeneinander oder mit dem Ende der Selbstvernichtung.

Dieser Rahmen umfaßt eine winzige Zeit, gemessen an den Zeiten der Geschichte der Erde und dann des Lebens auf ihr. Die dokumentierte Geschichte wiederum ist eine winzige Zeit, gemessen an der vorhergehenden Geschichte des Daseins von Menschen.

Dieses historische Wissen, im Willen zu dem zwingenden Wissen | moderner Wis- *448*
senschaftlichkeit, verzichtet auf Entwürfe, die nicht als solche zu neuen realen empi-

i Vgl. mein Buch »Vom Ursprung und Ziel der Geschichte«.

rischen Funden Anlaß geben. Es ist ins Unendliche zu vertiefen durch verstehende Deutung des Tatsächlichen – wobei wiederum jeder Schritt des Verstehens empirisch dokumentiert zu werden und in seinem Sinn und seinen Grenzen methodisch bewußt zu werden verlangt. Dieses zeitlich kleine Feld ist offen in eine unermeßliche Vergangenheit, die tatsächlich war, und in eine Zukunft, deren Möglichkeiten unabsehbar sind. In dieser Situation empirischen historischen Wissens muß jenes Bild eines Rahmens der Geschichte im ganzen nicht nur ungeschlossen sein, sondern stets ein vorläufiges Bild in vielfachen Aspekten bleiben.

(2) Ist der Mensch in der Geschichte der gleiche, der unter verschiedenen Daseinsbedingungen nur verschieden zur Erscheinung kommt, oder ist er selber im Wandel, so daß er sich in je anderen Wesen durch den Geist der Zeitalter und Kulturen zeigt? Ist der Mensch als Einzelner der Geschichte untergeordnet, allein durch sie bestimmt, oder ist er geschichtsüberlegen, durch seine Geschichte hindurch einer anderen Welt angehörend? Wer ist der Mensch, der selber alle Gebundenheiten an die Zeitalter und seiner selbst an sein Zeitalter erkennt und damit doch zugleich außerhalb der Geschichte zu stehen scheint?

Seine so verschiedenen Daseinsbedingungen und geistigen Situationen werden durch ihn selber hervorgebracht, ohne daß er es geplant hat. Dann ist er ihnen ausgeliefert und muß sehen, wie er sie auffaßt, gestaltet und meistert, als je einzelner Mensch mit den anderen Menschen in Gruppen und Ordnungen. Der im Ursprung seiner Möglichkeiten sich gleichbleibende Mensch entscheidet, was in den neuen Situationen aus ihm wird dadurch, wie er sie ergreift.

In den Jahrtausenden, die uns zugänglich sind, ist der Mensch nicht anders geworden. Denn wir gehen mit den Menschen aller Zeiten um, als seien sie Zeitgenossen. Das ist die Voraussetzung des geschichtlichen Verstehens. Wären wir nicht Menschen wie alle Menschen, so würden wir die Geschichte des Menschen wie die Geschichte der Natur behandeln müssen, in der wir etwa den morphologischen Wandel von außen erkennen, aber nicht von innen verstehen. Das Gleichbleibende des Menschseins liegt in der einen Zeitgenossenschaft durch die geschichtlichen Jahrtausende. Sie gingen nicht nur uns vorher, sie sprechen noch zu uns.

449 Die These vom Anderswerden des Menschen bezieht sich auf seine | geschichtliche Erscheinung. Die These vom Gleichbleibenden im Menschen bezieht sich auf die eine umfassende Möglichkeit des Menschseins, die das Ungenügen in jeder Erscheinung zur Folge hat.

Die Verschiedenheit der Erscheinung unterwirft uns der Geschichte, die Einheit unseres Wesens durchbricht die Geschichte. Diese Einheit wirft ihren Anker durch die strömenden Fluten der Geschichte hindurch auf den Grund, der, selber ungeschichtlich, die Geschichte trägt.

Es entscheidet das Bewußtsein unseres Menschseins, ob wir die Verwandtschaft als Menschen in aller entsetzlichen Fremdheit doch noch wirklich spüren. Dann verlie-

ren wir die Chance bei dem Einzelnen und bei Allen nicht ganz aus dem Auge. Dann bleibt uns die Kontinuität des Menschseins im Grunde seiner gewaltig wechselnden Erscheinungen gewiß.

(3) Niemand zweifelt, daß heute der Bruch in der Geschichte tiefer geht als je zuvor. In Ansätzen seit der Französischen Revolution ist das Bewußtsein dessen immer stärker geworden.[i] Alfred Weber sah den »Abschied von der bisherigen Geschichte«.[547] Der Wendepunkt ist durch die erstmalig auftretende Möglichkeit der Selbstvernichtung der Menschheit akzentuiert.

Eine neue Grundtatsache, von der alles Zukünftige ausgehen wird, hebe ich heraus. Zu allen Zeiten haben nur wenige Menschen sich zur Klarheit der Einsicht und zu dem Ernst der in ihr gegründeten Lebenspraxis erhoben. Diese wenigen kamen als eine Minorität aus den selber an Zahl schon sehr geringen oberen Schichten. Die große Menge hatte keine Chance, daran teilzunehmen. Es ist nur wenig bekannt, wie sie dachte, sich verhielt, welche Vorstellungen sie beherrschten. Ihre Stimme dringt nicht direkt zu uns, sondern indirekt durch Mitteilung seitens der wenigen. Wir müssen erschließen, was in ihrem Innern vorging. Erst seit dem 18. Jahrhundert haben wir in breitem Umfang direktere Anschauung, aber noch bis in unsere Zeit eine unzureichende im Vergleich zu der Anschauung der herrschenden Schichten und der in ihrem Dasein, Werk und Leben bekannt gewordenen Einzelnen. Es erschien wie eine Entdeckung, als anfangs dieses Jahrhunderts die Enqueten unter Arbeitern begannen.[548] Heute noch ist es eine längst nicht gelöste Aufgabe, von dem Dasein und Denken der vielen in allen Gruppen Kunde zu erhalten.

| Der entscheidende Wandel unseres Zeitalters ist, daß alle Menschen lesen und *450*
schreiben lernen. Durch die Mittel der technischen Welt wird allen alles zugänglich, Informationen und Gedanken. Die Ereignisse auf dem Erdball, soweit sie überhaupt in die Publizität gelangen, können allen gegenwärtig sein. Und weiter: Jeder kann teilnehmen an der großen Überlieferung. In billigen Büchern sind die großen Werke der Dichter und Denker zugänglich. Was daraus wird, wissen wir nicht. Zunächst ist die Verwirrung des allgemeinen Geistes, seine Passivität und die Zerstreuung sichtbar. Aber die Chance des geistigen Aufstiegs zur Menschheit, der früher sehr wenigen vorbehalten war, ist außerordentlich, zumal wenn die Schul- und Erziehungsmethoden entstehen, durch die das rechte Verstehen und die geistige Selbstzucht erst verbreitet werden.

Der Wandel unserer Zeit ist zuerst nicht der einer geistigen Verfassung, die dem vorhergehenden Geiste durch Aneignung und Aufhebung in die Gegenwart entspringt, sondern bei allgemeiner Niveausenkung der äußerliche Vorgang der technischen Ermöglichung des geistigen Aufstiegs für alle. Diese befreiende Möglichkeit bringt auch hier keineswegs schon die Freiheit, scheint sie zunächst eher noch mehr zu zerstören.

---

i Vgl. meine »Geistige Situation der Zeit«: den Abschnitt über die »Entstehung des epochalen Bewußtseins«.

Die Freiheit aller liegt heute daran, daß sie in der Menge durch ihre Befreiung innerlich erwächst. Es ist kein anderer Weg mehr. Entweder führt er zur Freiheit des Menschen über die Demokratie, die zur Freiheit und Verantwortung aller erzieht, oder zur Knechtschaft, herbeigeführt durch den Mißbrauch der Freiheit sowohl seitens der Bürger wie seitens der Politiker. Dann geht der Weg etwa auch über die Oligarchie einer verantwortungslosen Parteienherrschaft und den Zustand öffentlicher Verlogenheit zur totalen Knechtschaft aller, wie sie noch nie da war, weil es noch nie die technischen Mittel ihrer Verwirklichung gab.

(4) Die übergeschichtliche Zeitgenossenschaft wird zur Grunderfahrung des Menschseins. Was war, ist in der Erscheinung vergangen, als Sprache und Anspruch jederzeit mögliche Gegenwart. Was Geschichte war, geht uns an. Wir leben mit Jahrtausenden, als ob sie ein einziger Augenblick wären. Dieser Augenblick selber aber hat doch wieder seine Erscheinung in unserer Zeit, ist das Eine uns alle Verbindende nur in der Weise je einmaliger Gegenwart, aber als Substanz im ewigen Ursprung.

451 Blicken wir in die Geschichte der Mythen und Offenbarungen, in | die Geschichte der Philosophie und ihrer Spekulationen, in das Ethos der Lebenspraxis, so erfahren wir von Menschen der Vergangenheit, wie sie sich zurechtgefunden haben, wie sich ihnen die Gehalte des Seins im Dasein zeigten, wie sie leben konnten, verzweifelten, ihr Heil fanden. Dann sehen wir, die wir Menschen sind, wie sie, uns selbst zuerst in der Gemeinschaft mit ihnen, und dann erst die Geschichte des Irrens, der Illusionen, der Kuriositäten, die von jeher im Wesen nichts anderes waren als sie auch zu unserer eigenen Zeit sind. Was auch immer wir im Fortschreiten von Wissen und Können an Außerordentlichem gewonnen haben, im Entscheidenden wissen wir es nicht besser als sie, stehen wir mit ihnen unter anderen Bedingungen des Daseins und der geistigen Situation vor denselben Fragen.

c. Der Mensch in Chiffern gedacht

Ein Menschenbild als Weltrealität kann sich nicht schließen. Denn der Mensch, als er selbst durch Freiheit, geht nicht auf in die Realität seines Daseins neben anderen Daseienden in der Welt.

Wir dürfen den wunderlichen Satz wagen: der Mensch selbst als Existenz ist so wenig faßlich wie Transzendenz. Denn Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz. In der Weise, wie er Transzendenz in Chiffern erfährt, so erfährt der Mensch sich in seinem Grunde. Wie Transzendenz ist der Mensch als Existenz gleichsam vor der Welt und außer der Welt. Was der Mensch sei, kann daher wie Transzendenz in Chiffern ausgesprochen werden. Wie Chiffern überhaupt sind die Chiffern des Menschseins nicht selber das, von dessen Wirklichkeit sie sprechen. Und sie sprechen vielfach und vieldeutig. Sie werden falsch, wenn sie als Wissen auftreten.

Die Chiffern des Menschseins sind aber von der Einzigartigkeit, daß das, von dem sie sprechen, zugleich wir selbst sind, zu dem sie sprechen. Man könnte meinen, wir

wüßten doch nichts besser als das, was wir sind und jeden Augenblick doch von innen und außen feststellen können. Daß das Gegenteil der Fall ist, und daß man sagen kann, nichts sei uns unbekannter als das, was der Mensch, was wir selbst eigentlich seien, hat zur Folge, daß diese Chiffern etwas offenbar werden lassen derart, daß unser Menschsein, auf das sie sich beziehen, angesprochen wird als das selber Getroffene, ohne daß es je in einer solchen Chiffer Genüge findet.

Will man solche Chiffern gruppieren, so kann man sprechen von dem Orte des Menschen unter allen lebendigen Wesen als Chiffer (1), | von der Geschichte der 452
Menschheit im ganzen als Chiffer (2), von der Herkunft des Menschen aus seinem nichtempirischen Ursprung als Chiffer (3).

(1) Der Ort des Menschen unter den lebendigen Wesen als Chiffer:

Im christlich-mittelalterlichen Weltbild, das durch Thomas denkerisch, durch Dante dichterisch anschaulich vollendet wurde, hat der Mensch seinen Ort in der Stufenfolge der Wesen. Er steht zwischen Tier und Engel. Sein zeitliches Dasein hat er in der Welt, sein ewiges, zukünftiges im Himmel droben oder in der Hölle drunten.

Eine indische Vorstellung sieht Pflanzen, Tiere, die Kasten der Menschen (der Gedanke des einheitlichen Menschseins ist verloren), Dämonen, Götter als Stufenreihe des Lebendigen, aber so, daß die Wesen in Wiedergeburten durch alle hindurchgehen, zum Wurm und zum Gotte werden können. Die Vorstellung löscht den Menschen durch die Nivellierung aus zu einer bloßen Durchgangsgestalt eines Wesens, das dulden, leiden, genießen muß, was je für diese besondere Gestalt des Lebens unabänderlich ist. Der Mensch hat keinen Akzent mehr als ein ausgezeichnetes Wesen.

(2) Die Geschichte der Menschheit im ganzen als Chiffer:

Das Endlose des Faktischen führt nicht zum Wissen des Ganzen, sei es der Substanz von Zeitaltern und Kulturen, sei es des substantiellen Ganges durch die Zeiten. Aber die Geschichte der Menschheit im ganzen, empirisch für immer unzugänglich, wird vorgestellt, von ältesten Geschichtsmythen, über den christlichen Gang von der Weltschöpfung bis zum Weltgericht, zu den modernen Anschauungen von Hegel, Schelling und schließlich Spengler.[549]

Es ist zu unterscheiden zwischen Gedanken vom Geschichtsverlauf, die als Hypothesen aufgestellt werden und grundsätzlich durch Erfahrung prüfbar sind (wie es noch Kant meinte)[550] und den geschichtsphilosophischen Gedanken, die sich grundsätzlich dem empirischen Beweis entziehen und den Charakter von Chiffern haben. In den Geschichtsphilosophien geht durchweg beides ineinander, wenn auch etwa in der von Demokrit her kommenden Reihe die empirisch gemeinte Hypothese eines kausal begreiflichen Vorgangs, in der von Hesiod her kommenden Reihe der substantiell gemeinte, unaufhaltsame Totalprozeß im Vordergrunde steht.

Wir scheiden unser historisches Bewußtsein: einerseits das reale Wissen und die grundsätzliche Wißbarkeit der Geschichte, andrerseits die Chiffern der Geschichte. Ein immer erneutes Mühen um die | Reinheit wirklichen Wissens und die Klarheit im 453

Hören der Chiffern, beides ist notwendig, wenn wir aus der existentiellen Verwirrung unserer inneren Verfassung herauskommen wollen.

Für die Vorstellung eines substantiellen Totalgeschehens sind alle geschichtlichen Erscheinungen, die wir beobachten, Zeugnisse oder Symptome oder Momente des Totalgeschehens. Dieses allein bestimmt alles. Was Freiheit heißt, ist selber nur ein Moment dieses Ganzen, das das Absolute ist. Die Geschichte gilt als der Gang Gottes, als Gott selber. Sie ist die höchste Instanz, der sich der Mensch zu unterwerfen hat, weil er ihr schon unterworfen ist.

Der gesamten Geschichtsphilosophie als dem Lesen der Chiffer der Geschichte im ganzen, die ihr einen Sinn verleiht, steht entgegen, was Goethe angesichts der Geschichte im Unwillen über das Absurde berührte,[551] was Schopenhauer metaphysisch grundsätzlich aussprach: die Sinnlosigkeit der Geschichte.[552]

Nun ist in neuerer Zeit eine Gedankenwelt erwachsen, die im Planen und Machen aller Dinge und der Geschichte im ganzen die Geschichtschiffern zu ersetzen meint durch ein wissenschaftliches Wissen, die Chiffer durch ein Totalwissen. In die Praxis übersetzte sich diese Denkungsart zuerst in der Französischen Revolution, als sie jeden geschichtlichen Grund zerstören und aus dem Nichts der menschlichen, planenden Vernunft von Grund aus neu, jetzt erst eigentlich anfangend, das politische Dasein der Menschheit und die Zukunft erbauen wollte. Endgültig gedacht und auf eine neue Weise mit der überwundenen Geschichte wieder verbunden wurde diese politische Haltung auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie von Lassalle und Marx. Diese Geschichte wird in die Hand genommen, um die Welt nach der erkannten Notwendigkeit zu formen, analog wie man die Naturwissenschaft für die Technik verwendet. Einst war in der Chiffer Gott Lenker der Geschichte, jetzt ist der wissende Mensch selber der Gott. Er erkennt die Notwendigkeit, die er selber ist, und vollzieht sie. Was gegen sie steht, geht von selbst zugrunde oder wird von der die Notwendigkeit wissenden Gewalt vernichtet. Die Umsetzung dieser Denkungsart in die Praxis hat historisch gezeigt, daß sie nur zerstören kann, daß aber trotz ihrer aus anderem Ursprung, bisher noch, sich etwas wiederherstellt, was außerhalb des Horizonts der Planenden, Machenden, enthusiastisch Gewaltsamen lag.

454 Chiffer sprach zur Freiheit in der Schwebe. Der Verlust der Chif|fern entspricht dem Verlust der Freiheit. Die totale Chiffernlosigkeit des machenden Denkens entspricht der totalen Unfreiheit.

Was aber kann die Chiffer der Geschichte noch bedeuten? Wenn die Frage: wohin gehen die Dinge? durch Erkenntnis im ganzen keine Antwort erfährt, dann bleibt doch die Frage.

Die faktische Zufälligkeit und Sinnlosigkeit im Gang der Ereignisse wird nur eingeschränkt durch partikulare Notwendigkeiten und Sinnhaftigkeiten. Das ist die Situation im politischen Handeln wie für all unser Tun.

Wir sind als Menschen nicht isolierte Individuen. Wir sehen uns aufgenommen von einer uns sinnhaft anmutenden Welt des Menschen, die wir ständig von neuem

als sinnhafte hervorzubringen drängen. Das können wir nicht, ohne daß ein alles Einzelne in der Gemeinschaft übergreifender Sinn uns entgegenkommt. Geht dieser verloren, so ist es, als ob wir uns selbst verlieren müßten. Da aber jeder konkret erfahrene Sinn wieder umgriffen wird von Sinnlosigkeit und möglichem Sinn bis zu dem »Sinn« der gesamten Menschheitsgeschichte, so ist es unumgänglich, uns von Chiffern dieses Ganzen, als ob es uns trage, ansprechen zu lassen.

Solche Chiffern sind:

Erstens: die Geschichte ist unabschließbar in der Zeit, daher unvollendbar, nur gewaltsam abzureißen und dadurch zu beendigen.

Zweitens: die Geschichte des Menschen ist die Geschichte der Freiheit.

Drittens: Geschichte ist durch die Ursprungsverschiedenheit der die Menschen bewegenden Mächte, die im Medium der Kommunikation sich angehen und auf das Eine bezogen sind, aus dem die Menschheit geboren wurde. (Dieses Eine wird von den Wissenschaften vergeblich gesucht im Biologischen, in der Sinnverstehbarkeit, in der Sprache.)

Viertens: Das Eine ist transzendent, es ist ebenso Ursprung wie Aufgabe.

Fünftens: Die Geschichte steht jederzeit unmittelbar zur Transzendenz. Zu ihrer Richtung auf die Zukunft ist sie, je ganz gegenwärtig, quer zur Zeit, ist sie das Übergeschichtliche im Geschichtlichen.

Diese fünf Formulierungen sind nur abstrakte Hinweise auf den Raum, in dem die konkreten Chiffern der Geschichte existentiell geprüft und auf eine je besondere Weise angeeignet werden.

| *(3) Die Herkunft des Menschen als Chiffer* *455*

Zwei Vorstellungen greife ich heraus:

Prometheus[1553]

Erzählung des Mythos: Götter und Menschen sind von gleichem Geschlecht, unterschieden nur als Unsterbliche und Sterbliche. Kein Gott hat die Menschen erschaffen. Sie sind neben den Göttern vom Ursprung her.

Im Weltalter des theogonischen Prozesses wurden die Götter erst zu dem, was sie heute sind. Der Wendepunkt, aus dem der gegenwärtige Zustand der Götter und Menschen hervorgegangen ist, war der große Augenblick, als Zeus die Macht ergriff. Einst vor unendlicher Zeit wurde Uranos durch seinen Sohn Kronos gestürzt, jetzt Kronos durch seinen Sohn Zeus. Die Titanen, das Geschlecht der Uranoskinder, wurden von ihm besiegt, er ordnete nunmehr die Welt, gab allem, was ist, seinen Ort, schuf das neue Gesetz. Die Menschen aber, diese elendesten Wesen, die es gibt, die jämmerlichsten, wollte er vernichten.

---

i Aeschylos, Prometheus; die Zitate nach der Übersetzung von Droysen.

Prometheus aber (der Vordenkende), einer der Titanen, gewann eine einzigartige Stellung. Er war zu rechter Zeit, als die anderen Titanen seinen Warnungen und seinem Rat nicht folgten, zu Zeus übergegangen, wurde dessen Berater und Mitordner der Welt, einmütig mit ihm mit Ausnahme eines Punktes. Prometheus sah die Menschen anders als Zeus. Er erkannte zwar wie Zeus ihr jämmerliches Elend, aber er liebte diese elenden Wesen in der Möglichkeit dessen, was sie werden konnten. Daher half er ihnen dadurch, daß er ihnen gab, wodurch sie sich selbst helfen können.

Prometheus allein wagte Zeus entgegenzutreten. Hier lag eine Entscheidung, die das Wesen des neuen Götterreiches traf. Sollten Menschen, diese zunächst elenden, hilflosen Wesen, leben oder nicht? Prometheus wollte, daß sie lebten, und zwar so, daß er ihnen die Mittel gab, sich selbst zu helfen. Die Menschen gewannen eine Selbständigkeit in der Welt, die nicht in Zeus' Plan gelegen hatte. Als den Menschen die Mittel der Selbsthilfe gegeben waren, war selbst Zeus außerstande, sie zu vernichten. Prometheus errang den Sterblichen das Ungeheure, daß sie nicht insgesamt durch Zeus
456 zerschmettert, | nicht von der Macht des Hades verschlungen wurden. Die Handlung des Prometheus ist eine ursprüngliche, in ihrer Bedeutung nicht überbietbare Auflehnung gegen Zeus.

Was brachte Prometheus den Menschen? Zunächst das Feuer, vor den Blicken des Zeus verborgen, glimmend in einer Staude. Das Feuer ist aber nur der Anfang. Es wird die Menschen künftig tausendfache Kunst (techne) lehren. Prometheus gab ihnen die Techne in jedem Sinne. Vorher wohnten die Menschen eingegraben in der Erde, in sonnenlosen Höhlen. Jetzt lernten sie Hausbau und die Kunst des Zimmerers. Er spannte ihnen ins Zugjoch den Ur, daß er den Pflug zog und dem Leib des Menschen die zu große Bürde abnahm. Er schirrte das Roß vor den Wagen, erbaute das Schiff. Er ließ sie die verborgenen Schätze der Erde finden, Eisen, Erz, Gold, Silber. Er lehrte sie, durch Arzneien die Krankheiten niederzuwerfen. Vorher kannten die Menschen nicht die Zeichen des Jahresablaufs. Was sie taten, war ohne Ordnung. Prometheus deutete ihnen der Sterne Aufgang und Niedergang, lehrte sie die Zahlen, die trefflichste aller Wissenschaften, lehrte sie die Schrift, die Erinnerung, die Mutter aller Kunde der Sagen. Er gab ihnen viele Weisen der Seherkunst. Kurz: »Von mir, Prometheus, kommt dem Menschen alle Kunst«[554] (techne).

Mit all dem war mehr geschehen als die Feuerbenutzung und die vielen Künste. Mit dem Feuer gab Prometheus den Menschen das Licht des Geistes. Einst waren sie Träumer und stumpfen Sinns. Mit offenen Augen sahen sie doch nicht, mit den Ohren hörten sie nicht, das heißt: sie vermochten nicht zu beobachten. Sie vermischten alles blindlings wie die Gestalten eines Traums. Jetzt wurden sie sich bewußt und des Geistes mächtig.

Um das mit solchen gewaltigen, aber doch beschränkten Kräften ihnen bevorstehende Leben möglich zu machen, nahm er ihnen die Fähigkeit, das Geschick vorauszusehen und gab ihnen dafür die blinde Hoffnung.

Deutende Erörterung des Mythos:

(1) Dem Prometheus verdankt der Mensch sein Dasein. Er hat es nur dadurch, daß er nicht wie die Tiere dahinlebt, sondern sich selber hilft. Aber nur dieses eine verdankt er ihm, nämlich die Befähigung, die Natur zu beherrschen, seine Umwelt zu gestalten, rationale Unternehmungen zu wagen. Dagegen gab Prometheus ihm nicht: die Staatsordnung, die Sittlichkeit, das Recht, nicht das Heil der Seele, | nicht die Ruhe der in- *457*
neren Verfassung, nicht Religion und Philosophie. Er brachte das »prometheische« Wesen des Menschen, nicht das, was erst auf diesem Grunde aus dem Menschen selber werden konnte.

(2) Prometheus trotzt dem Zeus. Zeus schickt ihm erbarmungslos gesteigerte Qualen. Aber Auflehnung und Strafe haben ihre weitere Geschichte.

Zunächst ist Prometheus' Trotz uneingeschränkt. Gern hat er gefehlt, sagt er, gern zum Heil der Menschen sich dieses Leid erzeugt. Er treibt den Trotz ins Äußerste: »Ganz hasse ich all und jeden Gott.«[555] »Mich aber kümmert minder dieser Zeus, denn nichts!«[556]

Will Hermes ihn in Zeus' Auftrag durch die fürchterlichsten Drohungen, die nachher in der Tat verwirklicht werden, zwingen, so ist die Antwort: Das ist vergebene Mühe, wie Wellen, die am Felsen spülen. Niemals wird er aus Angst vor Zeus sich feig gebärden. Niemals entehrt es, vom Feinde solches Leid zu empfangen.

Um Hilfe ruft er niemand an, aber klagend und anklagend wendet er sich zu großen Wirklichkeiten der Natur, die vor allen Göttern ist:

> O heiliger Äther! schnell beschwingter Hauch der Luft!
> Ihr Stromesquellen! du im Wellenspiel der See
> Unzähliges Lachen! Erde, Allgebärerin!
> Du allerschauend Sonnenaug', euch ruf ich an!
> Seht her, was dulden ich ein Gott von Göttern muß![557]

Und das letzte Wort:

> O Mutter, du heilige Macht! der du trägst
> O Äther, der Welt allsegnendes Licht,
> Seht welch' Unrecht ich erdulde![558]

Dieser Trotz unterscheidet sich von allem menschlichen durch zwei unüberwindliche Mächte des titanischen Gottes: Erstens: »Was soll ich fürchten, den zu sterben nicht verlangt?«[559] Nie wird Zeus ihn töten können. Und zweitens: »Klar weiß ich ja voraus all' meine Zukunft.«[560] Er wird seiner Leiden Kelch trinken, »bis einst im Herzen des Zeus Haß und Zorn sich lösen mag!«[561] Prometheus hat schon Uranos und Kronos als Weltherrscher stürzen sehen. Auch Zeus wird stürzen, wenn er sich nicht mit ihm versöhnt, der allein sagen kann, was zur Rettung des Zeus vor diesem Sturz notwendig ist.

Die Frage ist, ob dieser Trotz des Prometheus recht ist.

Der Chor sagt ihm: Ohne Furcht vor Zeus hast du zu sehr den Menschen geliebt. Jetzt könnten ihm die Menschen keine Hilfe brin|gen, auch wenn sie es wollten. Denn *458*

»nimmer von menschlicher Kraft wird Zeus' Gesetz gebrochen«.[562] In der Tat wird Prometheus, der titanische Gott, für die Menschen nicht einmal ein Gegenstand des Kultus, in dem sie ihm ihren Dank bezeugten.

Daher raten ihm Okeanos, die Okeaniden, Hermes mehr oder weniger heftig oder mit klagender Milde, seinen Trotz zu mäßigen. Er will nicht, er will lieber alles leiden.

Nun aber der Ursprung der Wende dieses mythischen Dramas: Nicht nur ist Prometheus im Trotz, auch Zeus ist in seiner Gewalt übermütig. Er wird Anlaß zur entsetzlichen Qual der im Wahnsinn durch die Welt gejagten Jo. Er verkennt seine eigenen Grenzen in dem Unmaß seiner Rache an Prometheus. Zeus und Prometheus, beide haben recht und unrecht zugleich. Dies hat Folgen, weil Zeus selber unter einer anderen Macht steht. Auch er kann dem ihm beschiedenen Los nicht entfliehen. Die Moira ist stärker, die Notwendigkeit.

Der Mythos sieht drei Mächte: Zeus, Prometheus und die Moira. Zeus hat die Gewalt, den Prometheus der entsetzlichsten leiblichen Qual zu unterwerfen, aber nicht die, ihn zu töten. Zeus konnte die Menschen vernichten, aber er kann es nicht mehr, seit Prometheus ihnen ihre Eigenmacht, Denkkraft, Technik, Selbsthilfe gab.

Das mythische Drama führt zu einer Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus, die im nicht erhaltenen Schlußteil der Trilogie – dem Befreiten Prometheus – dargestellt sein muß.[563] Zeus wird von Prometheus anerkannt, Prometheus wird nicht weiter vergewaltigt. Beide Götter haben sich gewandelt. Aber das Entscheidende ist: das Menschsein, durch Prometheus' Auflehnung ermöglicht, wird nicht rückgängig gemacht. Es ist zu einem Faktor in der Weltordnung geworden.

(3) Prometheus wird schuldig, weil er dem Menschen Gutes tut. Was den Menschen zum Menschen macht – das Wissen und Können in unbegrenzter Möglichkeit der Entwicklung – ist verbunden mit Schuld.[564]

Der Trotz liegt im Ursprung des Menschen als Akt des Prometheus. In der Selbsthilfe des Menschen spiegelt sich der Trotz des Prometheus und sein ständiges »Trotzdem«. Von vornherein läuft ein Moment des Trotzes im Denken des Menschen und seiner Techne.

Die mythische Chiffer erhellt das Geheimnis, das im Seinsbewußtsein des Menschen, wenn er fragt, gegenwärtig wird. Von nun an lebt jeder Mensch, dem es auf-
459 gegangen ist, nicht mehr nur in dem einfa|chen, schönen, fraglosen Daseinsgefühl, sondern unter immer neu erfahrenen Stößen, in dem Infragegestelltsein seines Daseins.

Daß die Auflehnung gegen Gott durch den Menschen selbst vollzogen sei, scheint in der mythischen Chiffer so ungeheuerlich, daß sie vielmehr durch den titanischen Gott erfolgt, der dem Menschen gegen Gottes Willen seine Gabe bringt. Nemo contra deum nisi deus ipse[565] (ein Satz, den Goethe zitiert[566] – über seine Quelle vermochte ich nichts zu erfahren)[567] besagt vielleicht etwas, was in der Chiffer des Prometheus anschaulich gedacht wurde.

Der Abgrund im Menschsein öffnet sich dem Blick: das Hohe und Mächtige, das gestaltende und handelnde Heldentum, die Würde des Menschen. Aber alles Große im Menschen wird durch Erfahrung und Frage des Menschen selber »fragwürdig«.

Wenn aber die Frage aufgetreten ist, dann soll sie festgehalten werden auf der Höhenlage des Menschseins, auf der sie erwuchs und auf der allein sie angemessen begriffen wird. Dann sinkt die Antwort nicht ab, weder in die Weichlichkeit des Leidens noch in das Ressentiment.

(4) Unter den Umdeutungen und Stimmungsverschiebungen des Prometheus-Mythos gibt es die Umwendung des Grundgedankens. Einst war es nicht elend, sondern gut mit dem Menschen, ins Unheil führte der prometheische Weg. Horaz (Oden 1, 3) schildert den Menschen, der ihn betrat: Dreifaches Erz umschloß des Menschen Brust, der zuerst ohne Furcht das zerbrechliche Boot der wilden See anvertraute. Als er trockenen Auges (fühllos) die wogende See, die Klippen, die Ungeheuer des Meeres schaute, graute ihm nicht vor dem Tode. Gott hatte Land und Meer fürsorglich geschieden, der Mensch läßt freventlich die Schiffe über die Fluten fahren, die er nicht hätte berühren sollen. Vermessen, alles Leid zu ertragen, stürzte er weiter in das Verbotene. Vermessen brachte Prometheus ihm durch Betrug das Feuer. Dädalus wagte sich mit Flügeln in die Luft, Herakles brach in die Unterwelt ein. Nichts ist den Sterblichen zu schwer. In unserer Torheit stürmen wir zum Himmel, und durch unser Verbrechen zwingen wir Zeus, seine zürnenden Blitze zu schleudern.

Horaz dachte das prometheische Unheil noch auf der Höhe des griechischen Mythos. Diese geht verloren in den interpolierten Versen, in denen die Herrlichkeit eines einstigen Menschentums dargestellt wird, die freventlich verlassen sei. Jetzt heißt es:
Der Tod, der früher nach Naturgesetz in die Ferne gerückt langsam kam, wird | jetzt be- *460*
schleunigt. Noch tiefer sinkt das Denken in der modernen Wütigkeit gegen die Technik, stumpf geworden gegen den Prometheus-Mythos: schon 1852 sagt ein Philologe zu den interpolierten Zeilen des Horaz: Die Jämmerlichkeit des Menschen sei durch Prometheus nicht beseitigt. Jede Erfindung vom Feuer an bis herab zu den Webemaschinen und Eisenbahnen mehre, während sie die Natur dienstbar macht, die Sünden und Krankheiten.[568]

Der Sündenfall[569]

Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Mann und Weib. Er segnete sie und gab ihnen den Garten Eden. In dem Garten stand der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Und Gott verbot ihnen, von diesem Baum zu essen: »Denn sobald du von ihm issest, mußt du sterben!«[570] Die Schlange aber verführte die Menschen: »Ihr werdet nicht sterben; sondern Gott weiß gar wohl: sobald ihr davon esset, da werden euch die Augen aufgetan, daß ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses.«[571] Sie aßen den Apfel. Als Gott kam, versteckten sie sich. Gott verfluchte die Schlange und verhängte dem Menschen sein Lebensgeschick: Mühsal sein Leben lang. »Im Schweiße

deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen. Denn Erde bist du und zu Erde mußt du wieder werden!«[572]

Das andere Mythenmotiv ist die Schöpfung von Mann und Weib. Moses 1, 27 wird der Mensch als Weib und Mann geschaffen, 2, 21 f. aber Eva aus der Rippe Adams.[573] In beiden Fällen ist der Sinn: Menschsein ist nicht Alleinsein, sondern zu zweien, in Kommunikation sein. Aber in der einen Fassung wird der Mensch ursprünglich zu zweien geschaffen und die zwei begegnen sich auf gleicher Ebene des Selbstseins. In der anderen Fassung wird zuerst Adam geschaffen und dann erst Eva aus seiner Rippe: denn »es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei, ich will ihm einen Beistand schaffen, wie er für ihn paßt«.[574] Für solchen Beistand sind die Tiere nicht passend, sondern nur die Frau aus dem eigenen Fleische. Sie war also nicht auf gleicher Ebene, sondern erst nach dem Mann und zum Beistand geschaffen. Die menschenwidrige Unterwerfung des Weibes geschah weiter durch die Darstellung seiner größeren Verführbarkeit und Verführungskraft und schließlich durch die Erhöhung seiner Strafe: nicht nur
461 die Schmerzen des Gebärens werden ihm auferlegt, sondern: der Mann | soll Herr sein über dich! (aus dem Beistand wird die Dienerschaft).[575] Das alles trübt die große, reine Chiffer des Menschseins: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.[576]

Der Mensch, als unsterbliches Wesen geschaffen, muß jetzt sterben. Gott sprach: »Der Mensch ist geworden, wie unsereiner; daß er nunmehr nicht nur etwa seine Hand ausstreckt, und auch von dem Baume des Lebens nimmt und ißt und ewiglich lebt!«[577] Daher trieb Gott die Menschen aus dem Garten Eden, und ließ Cherube mit der Flamme des zuckenden Schwertes den Weg zum Baume des Lebens bewachen.

Die Chiffer des Sündenfalls sagt: der Mensch hat im Ursprung nicht ein gemeines Verbrechen begangen, sondern jenen Ungehorsam, mit dem er seine eigenen, in ihn durch die Ebenbildlichkeit Gottes gelegenen Chancen ergreift. Er kann nun erkennen, aber um den Preis, daß er sterblich wird. Ihm ist die Erde zu unabsehbarer Tätigkeit übergeben, aber um den Preis, dorthin verjagt zu sein in unendlich verzehrende Mühsal. Diese Zweideutigkeit des Menschendaseins, sein ungehorsames Erkennenwollen als Bedingung seiner Größe, läßt diese Chiffer nach der einen oder anderen Seite deuten, zum Unheilsbewußtsein ohne Trost in der Sehnsucht zum Verlorenen, oder zum Enthusiasmus der großen Aufgabe.[578]

Max Weber vergleicht den Schluß von Dantes Divina Commedia – das Versagen der Sprache im wunschlosen Anschauen der Geheimnisse Gottes[579] – mit dem Schluß von Miltons Verlorenem Paradies. Der Erzengel Michael sagt: »Nun füge zu dem Wissen auch die Tat ... und jene Liebe, die die Seele wird von allen Tugenden; dann läßt du ungern nicht dies Paradies, du trägst in dir ja ein viel seligeres.«[580] Mit dieser Ermutigung verlassen Adam und Eva den wunderbar bergenden Garten: »Vor ihnen lag die große weite Welt, wo sie den Ruheplatz sich wählen konnten, die Vorsehung des Herrn als Führerin. Sie wanderten mit langsam zagem Schritt und Hand in Hand aus Eden ihres Weges.«[581]

d. Der Mensch als Aufgabe seiner selbst

Die Frage nach dem Menschen ist mit dem Menschsein selbst gegeben. Sie erfährt unter neuen Daseinsbedingungen neue Antworten. Die Frage würde aufhören, wenn der Mensch als er selbst versinken würde in bloßem Dasein.

Woher kommen wir Menschen? Was ist der gegenwärtige Sinn, was ist das Ziel unseres Lebens, des Einzelnen, der Völker, der Mensch|heit? Welches sind unsere Mög- *462*
lichkeiten und unsere Grenzen? Was sind wir eigentlich? Welches ist unsere Stellung in der Welt? Was ist unsere jeweils bestimmte Aufgabe?

Die Frage war fast vergessen in der Ruhe der gebildeten, der konventionell-christlichen, der den Ursprung ihrer Freiheit verlierenden und sie verderbenden bürgerlichen Welt. Sogar in einer nur ahnenden, nicht ernst werdenden, daher unfruchtbaren Unruhe blieb sie vergessen. Es genügten die Selbstverständlichkeiten der Tätigkeit und der den Ernst verhindernde Weltschmerz, dessen Typus Schopenhauer war. Auch wurde die Frage fortgeschoben: laßt uns nicht denken, es führt zu nichts! Aber sie läßt sich nicht zum Schweigen bringen. Heute ist die Frage, bedrängender als je, wieder da.

(1) Die Situation der Freiheit ist bewußt geworden:

Hat die moderne Befreiung zur Freiheit geführt? Bisher hat sie keineswegs frei gemacht. Sie hat die Möglichkeit geschaffen, zur Freiheit zu gelangen, aber sie noch nicht verwirklicht.

Es kann vielmehr so aussehen: Die radikalste Befreiung, die wir kennen, die in unserem Zeitalter, kann die Freiheit des Menschen überhaupt vernichten. Was war die Freiheit vor dieser Befreiung? Dorthin möchten wir den Blick gewinnen, um die Möglichkeit zu spüren, diese unreflektierte, gleichsam in ihrer Wahrheit noch träumende Freiheit nach der Befreiung in reinerer Gestalt zurückzugewinnen.

Genügt es, daß Einzelne frei werden, wenn die Völker ihnen nicht folgen konnten und nie werden folgen können? Es genügt nicht nur nicht, es wird immer weniger überhaupt möglich sein. Denn in den früheren, immer noch lockeren Zwangsordnungen konnte der Wille zur inneren Freiheit Einzelner nie erdrückt werden, weil ihnen Raum blieb. Das technische Zeitalter aber vermag diese Erdrückung auch der inneren Freiheit zu vollenden.

Alles liegt daran, daß Freiheit die Freiheit erweckt. Jeder Einzelne kann nur in dem Maße frei werden, als um ihn herum freie Menschen sind. Wenn man zweifelt und meint, die Menschen seien nicht fähig, frei zu werden, so ist die Antwort: Wer auf dem Wege der Freiheit ist, die Transzendenz und sich selbst erfährt, der kann nicht glauben, daß der Weg unmöglich sei. Sein eigenes Leben selber ist ihm das Wagnis daraufhin, daß Freiheit möglich ist. Dieses Wagnis nicht einzugehen, bedeutet, daß jene Einzelnen ersticken, die bisher die Geschichte des Abendlandes sind. Sie gaben ihr die Höhen, bezeugten in Taten, in Schöpfungen und Einsichten, was der Mensch vermag.

| Glaube und Freiheit würden gemeinsam erlöschen. Nur miteinander können *463*
sie wirklich bleiben. Würde die Selbstzerstörung der Freiheit die Folge der gegenwär-

tigen Situation sein, so scheint das Ende der menschlichen Geschichte unwiderruflich. Daß dies, solange Menschen leben, nicht geschehe, ist selber ein Glaubensinhalt, kein Wissen.

Es bleibt ein nur abstrakter, selber schon glaubensloser Gedanke, daß nach einer Wüstenwanderung kommender Jahrhunderte und Jahrtausende eine neue andere Geschichte der Freiheit beginnen könnte, wie sie vor sechstausend Jahren begonnen hatte. Aber was für ein gewaltiger Unterschied! Damals begann sie auf dem Grunde eines mythischen Denkens und dem Reichtum der Sprache als der beiden Zeugnisse einer unvordenklichen menschlichen Substanz (die dann in der Geschichte verbraucht worden wäre). Nach der gegenwärtigen Zerstörung würde sie beginnen auf dem Grunde einer substanzlosen Unfreiheit; auf dem Grunde des Arbeitsmechanismus des technischen Zeitalters, der rational dirigierten Arbeit und Freizeit der Unfreien, die mit sich nichts anzufangen wissen; auf dem Grunde eines Menschen und Natur in sich aufzehrenden Produktions- und Konsumtionsbetriebes. Die neue Geschichte ginge von einer dem Sinne nach ganz anderen Unfreiheit aus als die erste. Sie wäre eine wie ein Stahlgerüst einschnürende und die Seele selber in solche Gerüste verwandelnde Unfreiheit, während vor dem prometheischen Zeitalter eine schlummernd erfüllte Unfreiheit lag. Nach der gegenwärtigen Zerstörung wäre der Ausgang von der Unfreiheit einer geschichtslosen rationalen Technik, damals von der Unfreiheit einer unvordenklichen Geschichte.

(2) Der Mensch auf dem Wege zur Wahrheit:

Statt im Genuß der vollendeten Wahrheit stehen wir Menschen auf dem Weg zur Wahrheit im Kampf.

Die Leidenschaften unseres *Daseins* sind Bedingung unserer Lebendigkeit in allen Weisen des Umgreifenden, das wir sind, aber treiben uns ständig in die Irre. Der Verstand des *Bewußtseins überhaupt* ist Bedingung aller Klarheit und Richtigkeit im Relativen, aber verkehrt unseren Wahrheitssinn, wenn er die Wahrheit im ganzen als das Richtige bestimmen will. Der Zauber des *Geistes* ist unerläßlich für den Raum, in dem unsere Phantasie waltet und die Sprache der Erscheinungen hörbar werden läßt, aber verführt in eine ästhetische Scheinwelt. Die Unbedingtheit des *Existentiellen,* in ihrer Geschichtlichkeit immer schon berührt von dem Schimmer des Ausnahmeseins,
464 drängt | in die Verlorenheit, in der sie an der Welt scheitert und verschwindet.

Der Kampf um Selbstbehauptung im Dasein durch List und Gewalt, der Kampf im Bewußtsein überhaupt durch begründende Diskussion, der Kampf im Raum des Geistes durch die Gestalten der Phantasie um Rang und Wirkung, der liebende Kampf der Existenzen um das gemeinschaftliche Selbstwerden – immer ist Kampf.

Diese unübersehbaren Kämpfe bedeuten den Weg des Menschen zur Wahrheit. Alle Vollendungen sind Augenblicke und alsbald Ausgang auf den weiteren Weg. Denn in der Zeit kann er kein Ende durch Vollendung finden. Jede Ruhe ist Atempause zur Entwicklung neuer Kräfte.

(3) Der Mensch, ständig auf das Ganzwerden gerichtet, wird kein Ganzes:

Kein Mensch ist alles. Keine in einem Menschen wirklich gewordene Wahrheit ist die ganze und eine Wahrheit.

In der Selbstbesinnung suchen wir Klarheit darüber, wofür und aus welchem Ursprung wir leben, ohne die vollendete Klarheit schon zu erreichen, wenn wir unseres konkreten, geschichtlichen Entschlusses gewiß sind.

Kein Moment der Weisen des Umgreifenden, das wir sind, ist entbehrlich, vielmehr jede Weise unumgänglich. Keines darf zum Losgelösten (Absoluten) werden, das sich nur auf sich selber stellt.

Das Ganze aber ist nicht als der Organismus einer harmonischen Einheit wirklich. Man kann es als solche Einheit nicht begreifen, es sei denn um den Preis der Blindheit vor anderen Faktizitäten und Möglichkeiten.

Wenn aber die Einheit eines Ganzen nicht ist, so doch das Streben zu ihr hin (Vernunft) und die Zugkraft von dem Einen (der Transzendenz) her. Die Vernunft als das umgreifende Band in ständiger Bewegung und das Eine der Transzendenz in unfaßlicher Ruhe begegnen sich, beide gegenstandslos, beide jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung.

(4) Im Wissen vom Menschen erfahren wir unlösbare Unstimmigkeiten:

Die erkennbare Naturnotwendigkeit unseres Daseins und die unerkennbare Macht unserer Freiheit; unseren Drang zur Einsenkung in die Welt und unseren Drang zur Loslösung von der Welt in den Grund unserer Freiheit; die Geschichtlichkeit unserer Existenz, ohne die wir nicht wären, und unsere Überlegenheit über die Geschichte mit der Neigung zur Entgeschichtlichung unseres menschlichen Wesens.

| Die Paradoxie des Menschseins zeigt sich in dem vernichtenden Umschlagen auf *465*
dem Weg zur Freiheit:

die Befreiung von der Leibhaftigkeit der Transzendenz schlägt um in den totalen Unernst,

die Freiheit in der Schwebe der Chiffern schlägt um in die Bodenlosigkeit des Nichts,

die Freiheit des Wissens schlägt um in die Unfreiheit des Wissenschaftsaberglaubens,

das, was Einzelnen gelungen ist, schlägt um, durch Übersetzung, Verwandlung bei Anderen, in das Gegenteil des einmal Wirklichen und Gemeinten,

die Freiheit des technischen Erfindens schlägt um in die Versklavung durch den Betrieb der Maschinenarbeit,

das politische Freiwerden schlägt um in die äußere und innere Unfreiheit der totalen Herrschaft.

Keineswegs sind alle diese Verkehrungen unentrinnbar. Der Freiheit des Menschen ist es aufgetragen, sich zu bezeugen in der Kraft des Herrwerdens über die selbst erzeugten Unfreiheiten.

Die Frage, ohne die das Wagnis der Freiheit kein Wagnis wäre, bleibt: Ist der Weg des Menschen wie eine Flamme, die sich selbst verzehrt? Wird, weil dies geschieht, sein hoher Aufschwung schließlich der Gang zum Selbstmord des Daseins der Menschheit?

Durch das Jahrtausend, das die Erfahrungen der Juden in den Schriften der Bibel niedergelegt hat, wurde an den Tag gebracht, was, in Spannung mit der griechischen Philosophie und Dichtung, seither die Abendländer bestimmt hat.

Der Mensch ist mehr und grundsätzlich anders als irgendein Lebewesen, und er ist mehr als alles, was er von sich erkennt, wenn er sich zum Gegenstand macht in Anthropologie, Psychologie, Soziologie.

Der Mensch ist als Mensch kein in seiner Art wohlgeratenes Tier mit besonderen Eigenschaften, mit den vorbestimmten, in den Generationen sich wiederholenden gleichen Lebensbahnen. Er ist vielmehr ein im Sinne bloßen Lebens brüchiges Wesen, das zu dem für ihn Höchsten bestimmt ist, zum Wagnis aus seiner Freiheit. Darum kann er keine endgültige sich nur wiederholende Gestalt finden. Er geht durch immer neue Weisen seines Scheiterns den Weg durch die Welt, im hohen Schwung seiner Hoffnung, aber ohne zu wissen wohin.

(5) Die Bestimmung des Menschen:

466 Diese alte Formulierung meint das Schicksal, das ihm verhängt, | und die Aufgabe, die ihm gegeben ist: Das Bewußtsein der Bestimmung bewegt sich in der Polarität zwischen dem Schonbestimmtsein und der Forderung des freien, sehenden Entscheidens.

Das Schonbestimmtsein führt zu den Notwendigkeiten, denen der Mensch unterworfen ist: dem erkennbaren Natursein, der Geschichte, dem in der Ordnung des Kosmos oder des Seins Vorgestellten, dem göttlichen Willen. In jedem dieser Fälle wird der Mensch zur Marionette, entweder der Naturgesetze oder der Geschichte, oder der Vorherbestimmung Gottes, oder des Schicksals (Moira, Weltvernunft, Vorsehung). Der Mensch kann sich nur fügen, unterwerfen, einstimmig mit dem werden, was ohne ihn ist, oder revoltieren, wodurch er vollends nichtig wird.

Die Forderung dagegen bedeutet, daß der Mensch selbst mitentscheidet, was aus ihm wird und aus dem, was im Umkreis seiner Wirkungsmöglichkeit liegt. Was die Aufgabe in concreto ist, kann ihm wohl als »Forderung des Tages«, nie aber endgültig klar werden. Er ergreift die eigene Aufgabe in der Welt aus seinem Glauben inmitten der Menschen, die anderen Glaubens an andere Aufgaben sich binden.

Weil aber der Mensch in seiner Freiheit sich nicht durch sich selbst frei weiß, ist er sich, im Unterschied von der Notwendigkeit, an die er preisgegeben wäre, aus dem Ursprung bewußt, den er in der Chiffer »Notwendigkeit« ausspricht. Diese Notwendigkeit ist weder Gesetz noch Willkür. Sie ist mehr als Notwendigkeit, die nur als Kategorie benutzt wird, um mit ihr als Chiffer das Unbegreifliche seiner Bestimmung zu berühren.

e. Die Zukunft des Menschen in moderner Perspektive

(1) Die Frage nach dem Ende: – Heute verbreitet sich das epochale Bewußtsein, an der Wende zu stehen, nicht einer der bisherigen Geschichtsperioden, sondern der Geschichte überhaupt.

Die Erweiterung historischen Wissens rückt Anfang und Ursprung nur weiter hinaus, ohne daß sie uns zugänglicher würden.

Die Zukunft steht nicht mehr wie bisher als ein Weiterleben gleicher Art vor Augen, sondern als außerordentliche Möglichkeit, die begrenzt ist durch die Drohung der totalen Zerstörung.

Ist die Geschichte ein merkwürdiger kurzer Zwischenaugenblick in der unermeßlichen Erd- und Lebensgeschichte? Ist sie ein zwar großartiger, aber vergeblicher Freiheitsprozeß, sich selber unendlich kostbar, aber zugleich ein sich selbst zerstörender Prozeß hoher Schöp|fungen und Augenblicke? Ist die Geschichte von vornherein in *467*
ständigem Abfall von dem, was geschehen sollte, und verläuft daher schließlich dieses Abfallen von der Chance der Freiheit in das Ende, in dem das Abfallen zugleich mit dem Dasein des Menschen aufhört?

(2) Wie leben wir mit der Geschichte? – Das historische Wissen unserer Zeit und die Möglichkeit der Information in breitesten Kreisen ist so groß wie noch nie. Was immer von Menschen gedacht und getan wurde, kann, soweit sie sich mitteilten und die Texte erhalten geblieben sind, von uns verstanden, aus der Vergessenheit wieder gewonnen und zur Wirkung gebracht werden. Historisch sehen wir die Vielheit der Selbst- und Weltauffassungen, die jeweiligen Selbstverständlichkeiten, in denen der Mensch sich zu begreifen meinte.

Der moderne Mensch, der sich alle Möglichkeiten der Geschichte geistig zu eigen macht, hat die Chance einer unerhörten Souveränität. Weil jede Auffassung, die Menschen einmal von sich hatten, dem modernen Menschen zur Verfügung steht, vermag er leichter zu einem freien und wahren Wissen von sich zu gelangen.

Aber zweideutig ist wieder diese Befreiung. Der Umgang mit der Geschichte kann allem seine Wahrheit lassen, kampflos genießend zuschauen und die eine ganze Wahrheit im Zusammennehmen aller Gehalte für die Menschheit und jeden Einzelnen suchen. Das ist existentiell unmöglich. Die sogenannte Kultursynthese ist entweder eine ästhetische Vorstellung ohne Verbindlichkeit, oder nur die Gemeinsamkeit zivilisatorischer Technik, oder die nichtige Abstraktion eines Allgemeinen, das im Sichbegnügen mit den Oberflächen nur die Nivellierung bewirkt.

Der existentielle Umgang mit der Geschichte setzt die Kämpfe fort, läßt sie im eigenen gegenwärtigen Bewußtsein sich steigern durch den Spiegel der Geschichte. Er macht nun aber das Neue bewußt, für das der Spiegel ausbleibt. Er läßt unter den gegenwärtigen geistigen Voraussetzungen und materiellen Daseinsbedingungen die Forderung spüren, die ewige Existenz in neuer Erscheinung zu gründen.

(3) Kann der Mensch in der modernen Bodenlosigkeit wieder seinen Boden finden? – Immer mehr Menschen erfahren, aus ihren überlieferten geschichtlichen Bedingungen herausgerissen, die Qual der Bodenlosigkeit. Sie werden haltlos, wandern, nirgends und überall zu Haus, zufällig hin und her gezogen. Sie erfahren die Ungeborgenheit als das nunmehr Natürliche. Emigrantendasein wird zum Typus.

468 Geschichtlich war das Menschenleben gebunden an Rollen, in denen | die Einzelnen ihr Dasein hatten und mit denen sie sich identifizierten. Jetzt spielt der Mensch viele Rollen und ist mit keiner identisch. Die geschichtlich erfüllten Rollen waren zwar geistig längst angenagt und schließlich verzehrt, wenn die Relativität übermächtig wurde. Jetzt aber zwingen die Daseinsbedingungen selber aus jeder Identifizierung mit einer Rolle heraus. Ist das eine ungeheure Befreiung oder eine radikale Zerstörung?

Da der Mensch nicht er selbst sein kann ohne geschichtliche Erfüllung, ohne Kontinuität seines Wesens in der Erscheinung, ist die Frage der Zukunft, in welcher Weise in dem allgemeinen Treiben und Getriebenwerden sich solche Erfüllung für den Einzelnen in seinen persönlichen Gemeinschaften wieder gewinnen läßt.

(4) Vergeblichkeit der Frage nach der Zukunft. – Was die Zukunft birgt, zeigt sich weder einem Wissen im Zusehen zum politisch-soziologisch-wirtschaftlichen Verlauf der Dinge noch im philosophischen Gedanken über das, was sein solle.

Das Zukunftswissen großer Glaubensmächte mußte in der Realität einer völlig anderen Zukunft weichen. Die urchristliche Lebenspraxis des Glaubens, vor dem Weltende, dem Gericht und dem Reiche Gottes zu stehen, wich der politischen Praxis der nicht vorausgesehenen Kirche und dem Bunde des Unvereinbaren, des neutestamentlichen Christus und der Verwirklichung der Kultur. Die historische Konstruktion von Marx wich der Realität der totalen Herrschaft. In diesen wie anderen Fällen erkennt der spätere »Glaube« seine Verkehrung nicht an. Er sieht sie nicht oder deutet sie als nebensächlich weg.

Die Zukunft wird bestimmt durch das, was Menschen auf Grund ihres Wissens planen und durch ihre Entschlüsse, welchen Weg im Labyrinth möglicher Wege sie jeweils gehen wollen.

Wer Realitäten nicht sieht und sie nicht in die Gründe seines Entschlusses aufnimmt, gerät ins Leere. Wer die Freiheit des Entschlusses als entscheidenden Faktor nicht erfährt und nicht anerkennt, der gerät in die Sklaverei unter gemeinte Realitäten.

Was Realität sei, ist die große, gar nicht endgültig zu beantwortende Frage. Daher ist die Zukunft nicht nur ungewiß, sondern für die, die sie erfahren mit dem Wissen traditioneller Erwartungen, durchweg völlig überraschend.

(5) Die Umwendung. – In der Situation, in der dem Menschen alles genommen und er sich selbst in seiner Freiheit preiszugeben scheint, verstrickt ist in das totale Unheil
469 und seine eigene Schuld, ge|schah von jeher der Ruf zur Umkehr. So war es bei Plato,[582] so war es in allen Phasen der biblischen Erfahrung bis zur Bußforderung des Neuen Testaments (metanoeite).[583]

In neueren Zeiten wurde die Forderung der Umkehr von Kierkegaard erhoben, ohne Rücksicht auf die Welt, allein zum ewigen Heil des Einzelnen. Marx sah die Umkehr in der Welt selber vom Kapitalismus zum Kommunismus als den notwendigen Gang der Geschichte, deren Erkenntnis zugleich die Forderung an jeden Einzelnen war, ihn zu fördern. Der durch seine gewaltigen Leistungen für Marx bewunderungswürdige Kapitalismus erzeugt in sich Widersprüche, deren Aufhebung zum Kommunismus führen. Kierkegaards Umkehr will und schafft keine Zukunft der Menschenwelt, er denkt nur an den Einzelnen und die ewige Seligkeit. Marx' Umkehr ist ein vermeintlich erkannter objektiver Vorgang dialektischen Umschlagens, er denkt nicht an den Einzelnen und sein Gewicht: es gibt keine Einzelnen, sondern nur »Exponenten«.

Nicht die Zukunft, aber die Umkehr des Einzelnen, vieler Einzelner, die in Kommunikation sich finden, ist im Philosophieren zu treffen.

Wir werden uns bewußt, die einzige Stätte in der Welt zu sein, an der Wahrheit und Wirklichkeit sich zeigen. Dies Bewußtsein lenkt uns dorthin, wo Existenz den Ursprung, gleichsam vor Kosmos und Geschichte, erfährt. Dann sind nicht mehr Kosmos und Geschichte das letzte, sondern das, was sich an jenem Orte der Existenz zeigt. Ein unbegreifliches Zutrauen zu dem Grunde vor der Welt macht in aller Daseinsabhängigkeit den Menschen durch seine Existenz seinem Dasein überlegen, weil anderswo geborgen. Diese Überlegenheit hat ihre Vorstufe schon dadurch, daß der Mensch von allem, was ist, das doch sich selbst nicht weiß, wissen kann. Aber die Überlegenheit bezeugt sich erst eigentlich durch die Verantwortung seiner Freiheit.

Dorthin zu gelangen, ist die Umwendung, die heute, wie von je geschehen, nun aber für den Gang der Dinge Folgen, wie noch nie, haben kann. Die Umwendung ist, unter den Bedingungen unseres Zeitalters in neuer Erscheinung, die eigentliche große Möglichkeit.

Wir arbeiten uns heraus aus der Fesselung an die Form objektiven Natur- und Geschichtswissens und aus der Fesselung an die Form der Subjektivität, in der jeder sein Recht als dieses Sosein, als diese Meinung behauptet. Wir arbeiten uns heraus aus der Verabsolutierung von Chiffern, die doch nie die Transzendenz selber sein können.

| Die Befreiung durch die ständig erneuerte Umkehr ist nicht mehr nur Befreiung *470*
von etwas, sondern selber schon Freiheit des Ursprungs, aus dem wir leben.

Was aus dieser Umwendung, wie sie dem Menschen möglich ist, wird, ist nicht vorherzusagen. Es genügt nicht, gegen alle Schrecklichkeiten, die wir sehen und die uns bevorstehen, uns zu beruhigen durch die Behauptung, der Mensch sei von Natur frei, er könne sich in diesem seinem Wesen nicht ändern, daher werde seine Freiheit sich stets wiederherstellen. Solche Behauptung als vermeintliches Wissen ist selber vielmehr freiheitswidrig. Die unerkennbare Kraft der im Ursprung der Transzendenz sich gründenden Freiheit kann durch zutrauendes Scheinwissen von der Unzerstörbarkeit der Freiheit gelähmt werden. Dieses Scheinwissen gibt die eigene Freiheit preis, um sich auf die Freiheit anderer zu verlassen.

Das Bewußtsein der vollzogenen Umkehr bringt jederzeit zum eigentlichen Menschsein. In der Situation heute wird sie zum Ursprung der Rettung überhaupt. Sie ist die einzige alles andere in sich schließende Möglichkeit.

Statt uns von Bildern der Zukunft verführen zu lassen, die in optimistischem oder pessimistischem Scheinwissen etwas vorgaukeln, werden wir uns der Verantwortung bewußt. Diese Verantwortung liegt in jedem Alltag, in unseren Impulsen und Gefühlen, in unserer Lebensführung, im Umgang mit Menschen, der Nähe und Ferne zu ihnen, dem Vorziehen und Nachsetzen, in allen den kleinen und großen Entscheidungen, die nicht nur für uns selbst, sondern auch für den Gang der Dinge wesentlich sind. In unseren Vorstellungen vom Menschen, in dem Getroffensein von Chiffern und in den Maßstäben, unter denen sie stehen, und in den letzten Richtpunkten, an denen sie orientiert sind, vollziehen wir Akte der Freiheit, für die wir verantwortlich sind.

4. Hilft die Philosophie?

(1) Daß Befreiung noch keineswegs zur Freiheit als Erfüllung führt, ist offenbar. Die Vergegenwärtigung dieser Erscheinung zeigt noch nicht, was zu tun ist. Sie gibt nicht bestimmte Vorschriften, sagt dem Verstand nicht, wie es zu »machen« sei.

471 Der Verstand (sei es der von Offenbarungsgläubigen oder von | »Atheisten«) möchte daher viel eher behaupten: Die Philosophie hat das Unheil der Befreiung gebracht, aber nicht die Freiheit. Zwar befreit die Philosophie den Menschen, aber erfüllt seine Freiheit nicht.

Darauf ist die erste Antwort: Philosophie will Wahrheit.

Sie kann nicht verkündigen, nichts Festes, nichts Absolutes als Halt an einer Realität in der Welt zeigen. Sie bleibt in schwebenden Chiffern.

Es gibt ohne Unredlichkeit nicht mehr eine prophetische Philosophie, die ihr Wissen durch vernünftige Einsicht als das allein Wahre, anderes ausschließend, besitzen und lehren könnte.

Was sie als erstes und letztes will, ist Wahrheit, und, da niemand sie besitzt, die Forderung der Wahrhaftigkeit.

Philosophie setzt alles auf die Wahrheit, sogar ohne vorweg zu wissen, was sie sei. Daher von jeher ihre immer wiederholte und immer wieder ursprünglich ergriffene Frage, was Wahrheit eigentlich sei.

Die Philosophie sieht ein: es gibt keine richtige Welteinrichtung; es gibt nicht für den Menschen die eine einzige absolute Wahrheit für alle. Der Mensch ist und bleibt auf dem Wege.

Philosophierend glauben wir, alles werde uns auf den rechten Weg führen, wenn wir wahrhaftig werden; ohne Wahrhaftigkeit aber sei alles verderbt und verloren. Um Wahrheit sich ohne Einschränkung zu bemühen, ist Bedingung des Lebenssinns.

Dieses Bemühen verlangt Besonnenheit und Ruhe in der Leidenschaft zur Wahrheit. Denn schon im unkritischen Wahrheitsfanatismus wird sie unwahr und geht verloren.

Wahrheit scheint gegen das, was wir Glück nennen, scheint gegen unsere Wünsche gleichgültig. Sie kann anblicken als strahlende, uns beschwingende Göttin und sie kann das Antlitz der versteinernden Gorgo tragen.

Zur Wahrhaftigkeit gehört Mut. Philosophie lehrt, vor dem Äußersten die Augen nicht zu verschließen. Sie verlangt, im Sehen standzuhalten.

Die zweite Antwort ist:

Jeder wesentliche Gedanke der Philosophie weist über sich hinaus in die Wirklichkeit, die erst den Sinn des Philosophierens erfüllt. Dort geschieht, was als gemeinter Inhalt einer Aussage nicht mehr zu treffen ist.

Das Philosophieren hat gleichsam zwei Flügel, der eine schlägt in | der Kraft des *472*
mitteilbaren Denkens, in der Lehre eines Allgemeinen, der andere schlägt mit solchem Denken in der Existenz des Einzelnen. Nur beide Flügel gemeinsam gewinnen den Aufschwung.

In der Besinnung wird Klarheit gewonnen für das, was Wirklichkeit nur hat in der Lebenspraxis.

Philosophie führt dorthin, wo jeder Einzelne sich geschenkt wird, nicht durch Philosophie, sondern durch Transzendenz, und wo er durch seine Existenz entscheidet.

Wer einmal aus der Quelle der Philosophie getrunken, Wahrheit gekostet hat, kann sie nie mehr entbehren. Ihre Einsicht kann noch dann helfen, wenn ich mir ausbleibe. Denn ich weiß immer noch durch sie, was möglich ist. Ich habe durch sie Geduld gelernt und Bescheidung, bin aber ständig aufgerufen zur Aktivität, denkend mich vorzubereiten und mich zu erinnern.

(2) Die Frage nach der Hilfe der Philosophie beschwört die Rettung, während sie die Ausweglosigkeit vor Augen stellt.

Wenn in unserem Zeitalter alles zu verfallen scheint unter dem Schleier des technischen Fortschritts, des ins Maßlose wachsenden Lebensstandards, der militärischen Macht – wenn die Wirkung und die Hervorbringung der großen Chiffern ausbleibt – wenn das Licht der Transzendenz in der existentiellen Dunkelheit aufgeklärten Verstandeswissens erlischt – wenn das Dasein zum Teil vergewaltigt, zum anderen Teil der Leerheit preisgegeben, in allem nivelliert wird – wenn der Gang der Dinge einen allgemeinen Betrugszustand erzeugt, eine Verlogenheit oder doch Vergessenheit – wenn die großen Schrecken der Vernichtung bevorstehen durch Atombomben und durch totale Herrschaft und wenn, da die Apparate totaler Herrschaft in mehreren Exemplaren entstehen, diese auch bei Unterwerfung der freien Welt im Zusammenstoß miteinander am Ende doch die totale atomare Vernichtung vollziehen – wenn alle Zeichen dahin deuten, daß wir auf diesen Weg gezogen werden, zunächst zur Wahl zwischen totaler Vernichtung und einem Leben, das nicht mehr lebenswürdig

ist, und bei Wahl des letzteren am Ende doch zur endgültigen Rückkehr allen Lebens in das Anorganische – wenn das unsere Perspektive ist, was zeigt sich uns dann am Horizont?

Kann Philosophie helfen? Ist der Mensch nicht schon durch diese Situation, in die er gelangt ist, überfordert, und überfordert die Philosophie, statt ihm zu helfen, durch ihre Klarheit ihn noch mehr?

473 Wenn er in der Sprache der schwebenden Chiffern in Reinheit den | Ernst erfahren soll, den einst die sinnliche Leibhaftigkeit der Transzendenz erzeugte – wenn er in den sich distanzierenden, auf Wahrhaftigkeit hin prüfenden philosophischen Fragen mit ihnen doch erst recht in der Substanz des eigentlich Wirklichen stehen soll – wenn der Gang der realen Ereignisse ihn mit allen Menschen vor die Alternative stellt, entweder einen leblosen Erdball als Stäubchen im All zu hinterlassen, oder eigentlich Mensch zu werden mit Anderen, die in ihrer Schicksalsgemeinschaft wirklich zu leben und jenes Ende abzuwehren vermögen – wenn ihn das alles überfordert, so tut dies die geistige und reale Situation, in die ihn ein eigenes Denken und Tun, ohne daß er es wollte oder ahnte, gebracht hat.

(3) Kann der Mensch überhaupt hoffen, dieser Situation gewachsen zu sein?

Wer philosophiert, der glaubt, daß es zwar nicht sicher, aber möglich sein müsse, die Aufgabe, vor die ein unerbittliches Schicksal den Menschen durch ihn selber gestellt hat, schließlich zu erfüllen.

Aber er glaubt auch einer Transzendenz. In einem Scheitern, das nicht einfach ein korrigierbares Mißlingen ist, zeigt sich die zeitfreie Ewigkeit, der wir noch in diesem Scheitern angehören, soweit wir in Liebe und Vernunft existieren.

Die Überforderung ist das Schwergewicht, das erdrücken kann. Aber sie kann auch alles hervortreiben an Kräften der Existenz und Vernunft, herausheben aus der Gewichtslosigkeit des Nichtigen. Philosophie erzeugte stets und erzeugt heute die Revolution der Denkungsart.

(4) Philosophieren weist auf Gegenwärtigkeit, gründet in ihr, erfüllt sie.

Nur in ihr wird der Mensch sich geschenkt. Daher die große Liebe zum Gegenwärtigen, die Dankbarkeit zu leben, heute zu leben und zu keiner anderen Zeit.

Der Augenblick ist die einzige Gegenwart des Ewigen – im Unterschied vom verschwindenden Jetzt, das immer nur dahinfließt.

Das, worüber man nicht mehr reden kann, woraufhin zu denken möglich ist, woraus alle Philosophie ihren Gehalt hat, ist als Gegenstand nicht da, als Willensziel nicht zu fordern und nicht zu erreichen.

Das Gegenwärtige ist das Einfache und Unbegreifliche, das in dem mittelalterlichen Vers spricht, den ich zu Anfang schon zitierte:

Ich komme, ich weiß nicht woher,
Ich bin, ich weiß nicht wer,
474 | Ich sterb', ich weiß nicht wann,

Ich geh, ich weiß nicht wohin,
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.

Fröhlichkeit, Freude, wenn sie nicht nur der schöne Lebensjubel vitaler Kraft ist und mit ihr dahinschwindet, wenn sie vielmehr die Gewißheit des ewigen Ursprungs ist, dann ist sie in erfüllter Gegenwärtigkeit, solange wir da sind, immer noch und immer wieder möglich.

Wieder wäre es falsch, dies nun für die einfache endgültige Wahrheit zu halten, die allgemeingültig für alle und als Wirklichkeit in jedem Menschen sei. Philosophierend sehen wir das Andere im Menschen. Wir blicken ins Äußerste, aber überblicken es nicht.

Daß der Mensch, nur der Mensch sich das Leben nehmen kann in hellem, reinem Entschluß, ohne Trübung durch Affekt, vielmehr sich selber treu, darin liegt eine Würde.

Alle Despotien, alle Kirchen, alle Gewalt, die von Menschen über Menschen ausging, den Anspruch erhebend auch auf ihre Seele, haben den Selbstmord perhorresziert: hier bezeugte sich die Freiheit des Einzelnen, des Menschen als Menschen, der sich der Unterdrückung und dem vernichtenden Leiden entzieht. Die Bereitschaft zum Selbstmord macht frei.

Der Selbstmörder hat die Grenze überschritten. Vor dieser Grenze fragen wir, aber am Ende bleiben wir in Schweigen und Ehrfurcht stehen.

Der Würde, sich im Äußersten selbst den Tod geben zu können, steht die andere Würde gegenüber, die dem Menschen durch keine ihm zugefügte Schmach und Schande, durch kein noch so schreckliches Leiden verlorengeht. Ich spreche von Jesus, dem Menschen, nicht von der Chiffer Christus. Diese andere »würdelose« Würde läßt offenbar werden, was wir Menschen eigentlich sind und sein können. Sie zeigt uns unsere Unwahrhaftigkeit, die schon dann wirksam ist, wenn wir das, worin wir unbedingt zu existieren glauben, für das einzig wahre Menschsein, wenn wir unsere Würde für die einzige Würde halten. Was der Mensch sei und sein könne, bleibt, je tiefer die Einsicht gelangt, um so offener. Jesus ließ das Fragwürdige in allen Gesetzen und Ordnungen offenbar werden, zeigte die Kraft der Liebe, bewährte seine völlige Weltfreiheit in dem wahrhaftig erlittenen und nicht stoisch verschleierten Sterben durch die qualvoll lang dauernde Hinrichtung, wie sie von Menschen an Menschen auf mannigfache | Weise durch die Jahrtausende bis heute in unzähligen Fällen voll- *475*
zogen worden ist.

(5) Die Befreiung durch Philosophie spricht sich in Sätzen aus, die Negationen sind. Diese aber vernichten nicht die Existenz, sondern öffnen ihr den Raum. Das höchste Wissen der Philosophie spricht sich als Nichtwissen aus, das aber nicht das anfängliche, zugunsten des Wissens aufzuhebende Unwissen, sondern das auf dem Grunde allen Wissens, erst an dessen Grenzen sich vollendende Nichtwissen ist.

Soweit Philosophie in ihrem Negieren die Kraft der Befreiung ist, wird sie, kraft der Wahrheit dieser Befreiung, auch der Weg, die Freiheit zu erfüllen.

Sie ist der Weg jedes Einzelnen, auf dem er sich nicht der Verantwortung vor der Wahrheit durch das Bekenntnis eines Glaubensinhalts entzieht. Wissend und fragend bezeugt er sich durch sein Urteil und seine Lebenspraxis in der Kommunikation. Bekenntnis als solches ist eine unwahre Form, weil es die wirkliche Aufgabe des Menschen verschleiert und seiner wirklichen Situation ausweicht.

Eine Grundverkehrung philosophischen Denkens ist, durch betrachtende Erkenntnis schon haben zu wollen, was nur durch eigenes inneres und äußeres Handeln wirklich wird.

Der philosophische Gedanke, wirklich vollzogen, ist schon ein inneres Handeln. Wenn er auch abgleitet in ein bloßes Denken von Etwas, so ist er doch ständig wiederherzustellen.

Aber auch im inneren Handeln allein ist die Freiheit noch nicht verwirklicht. Das geschieht erst in der Kommunikation aller Weisen und Stufen ihrer Möglichkeit.

Philosophie als Lehre kann aufzeigen und hinweisen. Sie kann die Horizonte erhellen und dort über das Wißbare hinaus einen Raum gewinnen durch Denken der Chiffern. Dies ist nur die Befreiung aus der Dumpfheit, aus den Irrungen, aus der täuschenden Unbewußtheit. Jeder einzelne Mensch entscheidet erst durch sein Selbstsein, in dem er sich geschenkt wird, ob er diese Freiheit erfüllt.

(6) Wer sich auf das gründet, was im Philosophieren ihm entgegenkommt, scheint auf etwas zu bauen, das nichts ist. Er hört, die Religion sei es, die Offenbarung, die die Wahrheit sei, allein frei mache. Er sieht sich angegriffen als ein Verruchter oder beklagt in seiner gnadenlosen Armut und Verlorenheit. Ein moderner katholisch gläubiger Humanist, mit Neigung zur Philosophie, aber in resignierter Verfassung, kann
476 schreiben: »Die Philosophie gleicht einem Efeu, der aus | dem Erdreich einer alten Eiche, der Religion lebt, diese, selbst zum Baum erwachsen, umarmt und erstickt, aber mit ihr abstirbt« (Ludwig Curtius, Torso S. 295).[584] Wir widersprechen: Philosophie steht angesichts der Religion und Offenbarung, aber aus eigenem Ursprung. Sie stirbt nicht ab, wenn der Offenbarungsglaube absterben würde. Sie ist älter. Sie ist jederzeit. In dem weiten Sinne der Vergewisserung des Unbedingten, der Erhellung und Erzeugung des Ernstes, der Freiheit im Bunde mit der Transzendenz kann sie selber Religion heißen. Man hat sie, wie ich meine verwirrend, philosophische Religion oder religiöse Philosophie genannt. Sie ist nicht Feind des Religiösen, vielmehr ihm verwandt. Aber sie ist durchaus nicht Säkularisierung der Religion, sondern eigener Ursprung mit dem Ursprung des Menschseins selber.

Sie hilft nicht, wie der Offenbarungsglaube zu helfen verspricht und behauptet. Sie hilft durch die Wahrhaftigkeit einer Denkwelt dem, der in unmittelbarem Bezug auf Transzendenz, sich selbst geschenkt, sich zu helfen vermag.

| Siebenter Teil

477

Können philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube sich treffen?

Die Kirchen sind die Organisationen der Glaubensüberlieferung. Was in ihnen geschieht, was und wie sie verkündigen, wie sie ihr Denken formen, wie sie ihre Symbole gestalten, ihren Kultus vollziehen, das ist von größter Bedeutung für das gesamte Abendland. Dort könnte die Wahrhaftigkeit und der Ernst der Einzelnen den Boden einer großen Gemeinschaft haben. Dort könnten, geschart um den Kultus, die Gläubigen, Pfarrer und Theologen bezeugen, wie sie in der Gegenwärtigkeit des Ewigen existieren.

Was aus den Kirchen wird, entscheidet vielleicht das Schicksal des Abendlandes. In dem Maße als kirchliche Dinge zu Kulissen des Lebens werden, in Konventionen als Gewohnheiten zu bloß äußerlicher Wiederholung sich verflachen, nimmt ihre Kraft ab, auch wenn die meisten Menschen Kirchenmitglieder bleiben. Wächst dabei die Unwahrhaftigkeit, so ist vollends der Boden zu jedem Unheil bereitet. Daher die große Sorge um die Kraft und Wahrhaftigkeit des Glaubens in den Kirchen.

Philosophie ist im Unterschied vom Offenbarungsglauben ohne Organisation, ist eine zerstreute Wirklichkeit in Einzelnen, ohne die Macht, die von dem Hintergrund einer Kirche, eines Staats, einer Partei, einer strukturierten Massenbewegung ausgeht. Was Philosophen denken, gilt daher als »privat«. Der Anspruch, in der philosophia perennis zu stehen, mag von ihnen erhoben werden. Er wird nicht anerkannt.

Wer philosophiert, kann es nicht auf Grund einer Vollmacht tun, die ihm von einer Instanz in der Welt erteilt ist. Er tut es auf eigene Verantwortung vor einer Instanz, die er sich selber setzt, indem er sie vorfindet im Philosophieren der Jahrtausende.

Wenn er von Möglichkeiten in den Kirchen spricht, so muß er | wissen, daß ihm *478*
keinerlei Vollmacht eingeräumt wird. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß er in der Teilnahme an den ernsten Dingen, die in den Kirchen und durch sie geschehen oder nicht geschehen, seine Gedanken dorthin richtet. Denn dort kann zur Geltung gebracht werden, was das künftige Menschsein bestimmt.

Vielleicht kann er einen Raum des Möglichen erblicken und gar für einen Augenblick weiter sehen als das gewohnte Mitmachen mit dem Bestehenden es zuläßt. Vielleicht vermag sein Denken sogar zu helfen, wo ursprüngliche Ergriffenheit Einzelner Klarheit in der Kirche sucht. Vielleicht kann er, wo ein Leben aus sich selber noch dunklem Pneuma in das Licht drängt, ermutigen. Vielleicht gibt er begriffliche Mittel

an die Hand, die in dieser denkenden Praxis unumgänglich sind. Vielleicht kann er im Gegenwärtigen eine Vorahnung von möglichem Kommenden bestätigen, wo dieses im Keime schon sich regt.

Ich bin überzeugt, daß die Substanz des biblischen Glaubens in der für sie gegenwärtig bedrohlichen Situation eine so radikale Verwandlung ihrer Erscheinung in Sprache, Verkündigung, Lebenspraxis finden wird, daß diese Verwandlung für die in den überlieferten Formen Gebundenen wie die Zerstörung des kirchlichen Glaubens aussehen kann. Die Kirchen bleiben nur dann überzeugend, wenn sie diese Verwandlung aus der Tiefe biblischen Ernstes vollziehen und wenn dieser in ihnen, die Gehäuse ihrer Dogmen und Institutionen einschmelzend, gegenwärtige Sprache gewinnt.

Wenn ich die Brüchigkeit der modernen protestantischen Theologie zu sehen meine, so erscheint mir diese selber eine Chance. Die Brüchigkeit zusammen mit der grundsätzlichen Glaubensfreiheit des Protestantismus könnte grade hier, in dieser Welt des kirchlich und in der Glaubenspraxis heute schwächsten Christentums, zur neuen Gestalt gelangen.

Alles, was ich sage, ist nur ein Denken ohne Handeln. In der Kirche selber müßte es getan und damit zugleich besser gedacht werden als ich es vermag. Nur praktisch, durch die Verwirklichung in Gemeinschaft, kann in Seelsorge, Predigt, Kultus geschehen, woraufhin das Philosophieren zu denken versucht.

Wie wunderlich ist das Mißverhältnis, wenn ein Einzelner über so große Dinge schreibt! Wie winzig ist des Einzelnen Denken vor dem überwältigenden Strom der menschlichen Geschichte und ihrer geistigen Mächte! Er mag mit seinem Denken in
479 die Weite fahren | und in die Tiefe grübeln, seine Erfahrung selber macht bescheiden. Vielleicht hat er die Hoffnung, hier und dort einen Lichtschein zu größerer Helle zu bringen oder alte vergessene Wahrheit in dieser Zeit zu wiederholen.

Es ist immer mißlich gewesen, wenn Philosophen den Theologen dreinreden und ihnen sagen wollten, was sie zu tun haben, als ob Philosophie, der philosophische Glaube, die oberste Instanz allen Glaubens wäre. Ich möchte nur Fragen stellen, Möglichkeiten zeigen, Entwürfe versuchen, erinnern.

Offenbarungsgläubige und Philosophierende können in einzelnen Menschen sich nah sein. Sie können in Lebenspraxis und Urteil faktisch zusammentreffen. Erst der Ton der Glaubensaussagen, die andere Rangordnung der Dinge, die Ausschließlichkeit, der verborgene Abbruch der Kommunikation können entfremden. Der Gläubige auf beiden Seiten hört die Chiffern, aber in dem Ernst, der als solcher das eigentlich Menschliche ist, in Wahrheit verbindet. Der Glaubende, ob philosophisch oder auf Offenbarung sich gründend, möchte nicht streiten, aber sich mitteilen.

1. Die gegenseitige Auffassung von Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben heute

Zunächst fasse ich noch einmal zusammen, wie philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube über einen Abgrund hin heute zu einander sprechen.

a. Die Auffassung des Offenbarungsglaubens vom Philosophieren her

Wir unterschieden in unserer historischen Darstellung: Propheten verkündeten, was Gott ihnen sagte – Kirchen und Priester erklärten Texte für heilig und für inspiriert und nahmen für sich in Anspruch, sie richtig auszulegen – Apostel bezeugten, daß Gott in Christus auf Erden erschienen sei.

Für alle drei Weisen der Offenbarung muß eine in der Welt hinzukommende Instanz entscheiden: wer echter Prophet war, welche Schriften inspiriert sind, wer Apostel mit gültigem Zeugnis war. Der Offenbarungsglaube muß dieser Instanz folgen. Sonst hat er keinen Halt. Diese Instanz sind am Ende die Kirchen. Das hat Augustin mit jener schon zitierten großartigen Eindeutigkeit ausgesprochen: Ich | würde dem *480*
Evangelium keinen Glauben schenken, wenn die Autorität der katholischen Kirche mich nicht dazu bewegte.[585]

Wenn aber diese Instanz nicht geglaubt wird, dann hört die Aussonderung der heiligen Schriften aus dem übrigen Schrifttum auf. Dann sind sie hohes Schrifttum wie anderes. Daran kann, was Jahrtausenden – eine wie kurze Zeit! – selbstverständlich war, nichts ändern. Daß Schriften als kanonisch ausgesondert wurden, ist dann selber nur eine historische Tatsache, deren Entstehung sich erforschen läßt und die ihre Parallelen in China und Indien hat. Aber diese Schriften gewinnen durch die Aussonderung der kanonischen faktisch nur für den Offenbarungsgläubigen, nicht für die übrigen Menschen einen anderen Rang.

Sie sind ihrem Gehalt nach jedoch keineswegs hinfällig für den die Offenbarung nicht Glaubenden. Nur ist das Verhältnis zu ihnen ein anderes, freies. Denn nun sind Propheten, Inspiration, Apostel Erscheinungsweisen eines Eintritts von Wahrheit in die Welt. Die Erscheinungsweisen werden in den Chiffern »Prophet«, »Inspiration«, »Apostel« aufgefaßt. Das hat zwei Folgen:

Erstens: Die Chiffer kann anklingen im Selbstverständnis des einzelnen Menschen. So kann etwa das Bewußtsein, Werkzeug eines Umgreifenden zu sein, zu tun und zu denken, was die Transzendenz fordert, in deren Dienst zu sein ich mich zwar nicht weiß, aber als Möglichkeit spüre, eine Chiffer werden, die bescheiden macht. Diese Chiffer kann wahr nur sein, wenn sie als Anspruch des Menschen an sich selbst, nicht wenn sie zur Rechtfertigung des Anspruchs an andere auftritt. Denn nicht dadurch, daß ich mich für ein Werkzeug halte, sondern durch das, was ich tue, was ich einsehe und sage, habe ich zu bewähren, ob es wahr sein kann und welcher Gehalt darin liegt.

Zweitens: Was als Offenbarung auftritt, als Prophet oder als Apostel verkündet, das kann als solches noch nichts gelten. Chiffer ist Möglichkeit, nicht Realität. Daher un-

terliegt alles, was heilige Absolutheit und bedingungslose Autorität in Anspruch nimmt, der Kritik. Ein jeder hat zu prüfen durch die eigne mögliche Existenz, was der Prophet sagt, was durch Inspiration in die Welt tritt, was der Apostel bezeugt.

Diese Kritik ist nicht – wie Theologen uns glauben machen wollen – Kritik an Gott, nicht törichte Vorschrift des Menschen an Gott, was er könne und nicht könne, son-
481 dern Kritik an den Instanzen in | der Welt, die die Vollmacht in Anspruch nehmen, im Namen Gottes zu sprechen. Menschen, durch welches Amt, durch welches Glaubensbekenntnis auch immer, bleiben Menschen, die für uns, die wir an Offenbarung nicht zu glauben vermögen, nur fälschlich als Gehorsam gegen Gott verlangen, was Gehorsam gegen ihre Positionen, gegen die Kirche, ein Menschenwerk, wäre.

Das ist kein Urteil über Gott, sondern über menschliche Ansprüche. Was im Offenbarungsglauben zur Erscheinung kommt, ist der Konfessionsstatistik nach nur für eine Minorität der Menschheit, und in dieser Minorität faktisch wieder doch nur für eine zweite Minorität das Wort Gottes selber. Für uns ist es eine Welt von Chiffern, nicht von Gottesrealitäten – ist schwebende Sprache der Transzendenz, nicht reale Handlung Gottes – ist Deutbarkeit möglichen Sinns, nicht Gegenstand des Gehorsams.

Was für den Offenbarungsgläubigen Wirklichkeit ist, das ist es nicht schlechthin. Wir sprechen nicht gegen Gott, sondern gegen den menschlichen Anspruch, Gott zu vertreten. Wir müssen aussprechen, was für uns gilt: – negativ: es gibt keine direkte Realität Gottes in der Welt, das heißt keinen Gott, der in der Welt durch eine ihn vertretende Instanz von Amt, Wort, Sakrament spräche, dem Gehorsam durch Gehorsam gegen diese Ämter zu leisten wäre –, positiv: Gott hat uns geschaffen zur Freiheit und Vernunft, in denen wir uns geschenkt werden, in beiden verantwortlich vor einer Instanz, die wir in uns selbst finden als das, was unendlich mehr ist als wir selbst und nur indirekt spricht. – Wir deuten mit Kant: die göttliche Weisheit ist nicht minder bewunderungswürdig in dem, was sie uns schenkt, als in dem, was sie uns versagt; denn würde Gott in seiner Majestät vor uns stehen, so würden wir Marionetten im Gehorsam und blieben nicht frei als das, als was Gott uns gewollt hat.[586]

Wir erfahren, daß der in der Offenbarungsrealität sich zeigende Gott, am Maßstab des verborgenen Gottes, für uns nicht Gott selbst sein kann. Nicht Gottesleugnung wendet sich gegen Gottesglauben, sondern der verborgene Gott gegen den offenbarten. Das philosophische Bewußtsein von der Wirklichkeit der Transzendenz wendet sich gegen die Realität der Offenbarung.

b. Die Auffassung des philosophischen Glaubens vom Offenbarungsglauben her

(1) Der Vorwurf: Vom Offenbarungsglauben her gesehen kann ein philosophischer
482 Glaube gar kein Glaube an Gott sein. Bultmann | schreibt:[i] »In der Tat, Gott ist nur entweder hier oder dort richtig verstanden, und vom christlichen Glauben aus ist der humanistische Gottesglaube als Irrtum, als Wahn zu bezeichnen, – sofern er Glaube an

i Studium generale Jg. 1, S. 74.

Gott sein will.«[587] Ich zitiere diesen Theologen, einen der persönlich tolerantesten, dem man am allerwenigsten den Hochmut, der bei Theologen vorkommt, zuschreiben kann, um zu zeigen, daß es in der Natur der Sache, im Offenbarungsglauben selber liegt, so denken zu müssen, daß sogar ein solcher Mann davon überwältigt wird.[588]

Daher der ständig wiederholte Vorwurf: Das Denken der Transzendenz ist eine nur spekulative Erfahrung. Es bleibt blaß in seiner Abstraktheit. Es ist ohnmächtig in der bloßen Meditation. Denn es ist unwirklich, weil auf Unwirkliches gerichtet. – Wir hören weiter: Dem Offenbarungsglauben ist Gott persönlich. Er steht gegenüber als das Du, mit dem im Gebet die Kommunikation, von Person zu Person möglich ist (während der philosophische Glaube die Persönlichkeit Gottes nur als Chiffer kennt dessen, was Ursprung der Persönlichkeit im Menschen, aber selbst unendlich mehr ist als Persönlichkeit, deren Gestalt ihn beschränken würde). – Der offenbarte Gott hilft in der Welt; er wirkt durch Eingriffe; er ist Ursache des mir erwünschten, heilvollen Geschehens und ist mir Garantie, daß das, was für mich nur wie Unheil aussieht, doch zum Heile ist. Seine Gnade erfahre ich in seinen Handlungen, die mir in meinem Inneren als reale fühlbar werden (während der philosophische Glaube die Vorsehung als Chiffer denkt, deren Deutung im einzelnen geschichtlichen Vorgang ihm rational widersinnig und widerlegbar scheint, aber doch, ohne Wißbarkeit und ohne Realisierung, als Chiffer das sich aufdrängende Geheimnis erleuchten soll). – Für den Offenbarungsglauben ist Gottes Offenbarungsakt das erste; nicht wir suchen Gott. Für den Offenbarungsglauben gilt der Satz von dem vorhergehenden Handeln Gottes im konkreten Tun und Sichereignen (für den philosophischen Glauben gilt solcher Satz nur im ganzen als das Sichgeschenktwerden in einer Welt, die selber nicht das letzte, sondern Erscheinung oder Übergang ist). – Der Gott der Gläubigen ist konkret, nah, der lebendige, der biblische Gott; die Gottheit der Philosophie ist abstrakt, fern, bloß gedacht.

(2) Wir antworten: Der nahe Gott ist für endliche Wesen unerläßlich, aber nur in Chiffern da. Diese sind ihrem Wesen nach viel|fach, daher entsteht der nahe Gott in *483*
der Weise des Polytheismus. Dieser wird verschleiert im faktischen Offenbarungsglauben, wenn auch der eine Gott dogmatisch erhalten bleibt. Für den Offenbarungsgläubigen ist unbemerkt der eine Gott, wenn er nahe ist, je in besonderer Gestalt. Der Eine selbst bleibt der ferne Gott, dessen Einssein selber eine Chiffer ist.

Die Chiffern, zur leibhaftigen Realität Gottes geworden, sind alsbald viele Götter, daher unwahr und Gegenstand des Aberglaubens. Sie bleiben mögliche Wahrheit nur in den Chiffern als geschichtliche Sprache des fernen Gottes.

Der ferne Gott, schon als nur gedachter, hält den Raum frei. Er befreit von den leibhaftigen Göttern und Offenbarungen, wenn sie abergläubisch fixiert werden; er befreit von allen Ausschließlichkeiten, Fanatismen, gewaltsamen Akten, die in dem Glauben an den zeitlich-räumlich sich selbst zeigenden Gott verborgen sind.

Der philosophische Glaube will in den nahen Göttern als Chiffern niemals den fernen, allein wirklichen Gott verlieren, dann aber den fernen Gott in den nahen Chif-

fern lebendig erfahren. Daher bleibt alles Nahe schwebend. Durch das Nahe aber erfolgt auch erst die geschichtliche Einsenkung des Glaubens hier und jetzt.

Wenn der philosophische Glaube für sich die ausschließende Offenbarung verwehrt, sie selber und ihre Gehalte in Chiffern übersetzt, so ist zwar ein Nebengrund die Aufklärung, die auf ihrem Wege weiß, was sie weiß und nicht weiß. Wesentlich aber ist die vom philosophischen Glauben erfahrene Wirklichkeit der Transzendenz selber in ihrer Verborgenheit. Am Maßstab des ihr entsprechenden Gottesgedankens, wie er in den Höhepunkten der biblischen Schriften und in der Philosophie da ist, müßte, wenn eine von Offenbarungsgläubigen gebrauchte Ausdrucksweise von der Philosophie angewendet werden dürfte und könnte, die Behauptung von der Menschwerdung Gottes als Gotteslästerung erscheinen, wie sie dem Menschen Jesus, soweit wir von ihm wissen, erschienen wäre.

Die Wirklichkeit Gottes ist dort am stärksten fühlbar, wo sie durch keine Leibhaftigkeit, kein menschliches Sichnäherbringen verschleiert ist, wo es vielmehr ganz ernst ist mit den biblischen Sätzen: Du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen[589] – deine Gedanken sind nicht Gottes Gedanken[590] – und wo diese Sätze an der Grenze für die glaubende Existenz noch im Scheitern gelten. Denn Existenz liest zwar die schwebenden und vieldeutigen Chiffern, aber macht sich kein Gottesbild.

484 | Erster Exkurs:

Wenn Philosophie und Offenbarungsglaube miteinander sprechen, sollten sie gegenseitig ihre substantielle Mitte zu erreichen suchen, nicht in den Ableitungen des Anderen dessen Wesen sehen. Wäre das zu erreichen – es ist auf beiden Seiten so ungeheuer schwierig –, so wäre der Bund der Gegner in einer noch nicht vorstellbaren Weise erreicht. Philosophie und Theologie, beide gleiten auf eine ihnen zugehörige Weise ab:

Die Philosophie gleitet ab in das nur noch rationale Sprechen vom höchsten Wesen, das leer, weil ohne existentiellen Grund ist. Sie gleitet ab in die unwirksame formale Gottgläubigkeit – in die agnostische Indifferenz, für die das Nichtwissen Gleichgültigkeit bedeutet, nicht zum Aufschwung bringt – in das Zulassen von Glauben ohne anzuerkennen oder in sein Beiseiteschieben, um dadurch die Freiheit als Willkür in der Welt zu haben.

Die Theologie gleitet ab in die Anpassung der Offenbarung an Plausibilität. Ein Beispiel: Die Propheten »sind der Philosophie darin vergleichbar, daß ihr Geist auf die höchsten Dinge gerichtet ist, darin aber verschieden, daß, was dort auf dem Weg logischer Abstraktion erstrebt (was für eine ahnungslose Auffassung von Philosophie!), hier auf dem Wege der inneren Anschauung (wie bequem!) gefunden und unmittelbar gewiß wird ... dort Denken über Gott, theoretisches Verhalten – hier lebendiges Verbundensein mit dem Objekt der Erkenntnis«.[591] In der Gestalt Jesu »mit ihrer unvergleichlichen Mischung von Hoheit und Demut, höchstem Selbstbewußtsein und selbstverleugnender Barmherzigkeit« (was für ein ungefährlicher, sentimental gesehener Jesus!) sahen die Jünger »das verborgene Antlitz Gottes selbst«, so daß »sie Gott hatten, wenn sie ihn hatten«[592] ... so »setzte sich sein Glaube bei ihnen um in den Glauben an ihn«.[i593]

i Hans von Schubert, Kirchengeschichte S. 20 ff.

So spricht ein konventioneller Glaube, dessen Typus sich in seiner Wohlanständigkeit schwer charakterisieren läßt: In der verwässernden Anpassung ist ihm das Pneuma verlorengegangen. Er ladet jeden ein, dieser freundlich abgemilderten, psychologisch verstehenden, doch so zugänglichen Offenbarungsauffassung zu folgen, um ein Christ ohne sonderliche Spannung sein zu können. Zornig bis zu diffamierenden Reden aber wird er gegen den, der ihm in dieser sich anpassenden Glaubensweise nicht nur nicht folgen, sondern mehr will: die Radikalität sei es des Offenbarungsglaubens, sei es des philosophischen Glaubens und in beiden Fällen die Bezeugung des Ernstes des Gottesglaubens im Urteil über die konkret gegenwärtigen, menschlichen und politischen Dinge und im Handeln aus der Weite, mit der eigenen geschichtlichen Existenz, in der schleierlosen Offenheit, die nur der Glaube ermöglicht.

| Zweiter Exkurs: *485*

Vor kurzem kam mir ein Text von Karl Barth zu Gesicht (Dogmatik III, 4, Seite 549 ff., zweite Auflage 1957).[594] Ohne daß mein Name genannt wird, muß ich annehmen, daß jedenfalls auch meine Schriften gemeint sind. Denn es gibt kein Kollektiv, das diese hier zitierten Ausdrücke und Formulierungen gebraucht. Zwischen die im Folgenden kursiv abgedruckten Teilstücke des Abschnitts füge ich einige Bemerkungen ein.

»Allzu oft wird die Vokabel ›Gott‹ ja nur als Deckname für die Grenze alles menschlichen Selbst- und Weltverständnisses gebraucht. Allzu oft sagt man ›Gott‹ und meint mit dieser Chiffer doch nur ein Etwas, nämlich jene inhaltslose, unfruchtbare, im Grunde tief langweilige sogenannte ›Transzendenz‹, die dann statt als echtes Gegenüber, als ganz und wahrhaft Anderes, als eigentliches Draußen und Drüben viel besser als illusionärer Reflex der menschlichen Freiheit, als deren Projektion in einen leeren Raum der Gegenstandslosigkeit interpretiert werden wird.«

Der Aufweis der Grenzen allen Wissens gelingt durch zwingende Erkenntnis. Diese ist gar nicht einfach. Sie wird auch heute noch nicht von den meisten Menschen verläßlich gesucht. Daß die »Vokabel« Gott als Deckname für diese Grenze gebraucht werde, hatte ich bisher nicht wahrgenommen. Der Agnostizismus der Positivisten ist gleichgültig gegen diese Grenze, die ihm nichts anderes bedeutete als die Klarheit darüber, was man wissen und was man nicht wissen kann. Aber diese Klarheit kann andere Folgen haben als jene Gleichgültigkeit. Sie kann, weil ein nie vollendbares und immer begrenztes Wissen sinnlos erscheint, zur Verzweiflung führen. Sie kann aber auch zum Ort einer neuen Besinnung werden und gleichsam zum Sprungbrett dienen. Wohin der Sprung geschieht, das wird aus anderem Ursprung als dem des zwingenden Wissens erfüllt.

Da Chiffer bei Barth nicht in Anführungszeichen steht, scheint auch er die »Vokabel Gott« für eine Chiffer zu halten. Doch diese Vermutung wird kaum richtig sein. In jedem Fall ist der entscheidende Vorwurf gegen meine Schriften, daß ich mit der Chiffer etwas Inhaltloses, Unfruchtbares meine. Dagegen läßt sich nichts sagen. So ist es für Barth, nicht für mich.

Richtig aber ist, daß wohl die Chiffer, aber nicht die Transzendenz ein »Gegenüber« ist. Denn als ein Gegenüber, sei es als Gegenstand des Denkbarseins, sei es als Leibhaftigkeit für die Sinne, ist sie einem Denken, in dem ich lebe, in der Tat verschwunden. Denn sie würde ganz verschleiert sein in solchen Gegenständlichkeiten, ohne die sie für Barth tief langweilig ist. Für mich sind die Chiffern schwebend, ständig neu zu befragen, darin aber die Sprache von der Wirklichkeit der Transzendenz her, die die Wirklichkeit der Existenz trifft. Sie löschen nicht aus in eindeutiger Unterwerfung unter eindeutige Offenbarungsakte.

Der Gedanke eines Gegenüber als »wahrhaft Anderes, als eigentliches Draußen und Drüben« wirkt im philosophischen Denken, als ob es eine Blasphemie der Transzendenz sei.

486 Barths Interpretation der Transzendenz »als illusionären Reflex der | menschlichen Freiheit, als deren Projektion in einen leeren Raum der Gegenstandslosigkeit« bedient sich eines traditionellen psychologischen Geredes, jener »Psychologie«, die nicht zur realen Erkenntnis, sondern zum Diffamieren brauchbar ist.

»Dieser ›Transzendenz‹ ist es durchaus wesentlich, daß sie dem Menschen gegenüber weder einen bestimmten Willen hat, noch ein bestimmtes Werk ausrichtet, noch ein bestimmtes Wort findet, noch auch nur eine bestimmte Macht und Autorität hat.«

Das ist wohl richtig im Sinne der Offenbarung, wie Barth sie versteht. Aber solche Sätze nehmen auch den Sinn von Chiffern unrechterweise fort. Wie diese als schwebende Chiffern eine unersetzliche, wahre und wirksame Sprache sein können, das liegt in der Verantwortung der Existenz in entscheidenden Augenblicken. Diese Sprache ist aber auch stets die Gefahr, durch Realisierung der Chiffern vor der Aufgabe in der Situation, in die der Mensch gestellt ist, auszuweichen zu einem bequemen Bekenntnisglauben einer feststehenden Offenbarung.

»Sie kann ihn weder wirklich binden noch wirklich freimachen. Sie kann ihn weder rechtfertigen noch kann sie ihm Genüge tun. Sie kann ihm weder klarer Sinn noch deutliches Ziel seines Lebens sein.«

Das ist richtig unter der Voraussetzung, daß das Verlangen des Menschen zur Beschränkung, um darin sicher und geborgen zu sein, die große im Menschen vom Ursprung her gegebene Möglichkeit nicht wirklich werden läßt: auf dem Weg, in Bindung und Freiheit, seinen Ernst zu erfahren auf eigene Verantwortung – ferner unter der Voraussetzung, daß er ein Verlangen nach Rechtfertigung hat (was weder notwendig noch zu fordern ist), oder danach, daß ihm Genüge getan werde (was dem Menschen vielleicht nur um den Preis von Illusionen gestattet ist) und daß er ein deutliches Ziel seines Lebens will (das dem Menschen immer nur partikular, nicht im ganzen gegeben ist).

»Ihre Hohenpriester und Propheten werden vielmehr Jedem, der solches von ihr auszusagen sich unterstehen sollte, ganz mit Recht flugs ins Wort fallen mit der Belehrung, daß man von ihr höchstens ›mythologisierend‹ etwas Bestimmtes sagen, ihr Person und Gestalt, Handlungs- und Redefähigkeit oder gar bestimmte Worte und Taten zuschreiben könne, und daß das darum am besten unterlassen werde.«

Ihre Hohenpriester und Propheten? – ach, was für Benennungen werden uns zuteil! Darin scheint mir kein Humor zu liegen, sondern ein Hohn, der aus theologischer Glaubensgewißheit die Philosophie trifft. Zur Sache aber: Nicht die Unterlassung, sondern der Sinn der Aussagen steht zur Frage. Die für den Menschen als endliches, sinnliches Vernunftwesen bleibende Antinomie ist: er soll sich von Gott kein Bildnis und Gleichnis machen, und er kann doch nicht umhin, es jeden Augenblick, in welchem sein Sinn sich zur Transzendenz wendet, zu tun. Es ist unmöglich, dem Widerspruch zu entrinnen. Das zeigt sich schon im ersten Worte: Gott, Transzendenz. Sagen wir »Gott«, so liegt im Wort wesentlich das uns Ergreifende. Sagen wir »Transzendenz«, so liegt im Wort wesentlich das im Denken klar Werdende. Sage ich, Gott sei eine
487 Chiffer der Transzendenz, so wird eine | bestimmte Gestalt Gottes, eine persönliche, handelnde, sprechende gemeint. Rede ich von Chiffern Gottes, so ist Gott selber mit der Transzendenz identisch gesetzt. Der logisch irritierende wechselnde Sprachgebrauch hört auf, irritierend zu sein, wenn der Grundsinn all solchen Sprechens gegenwärtig ist. Nicht das Unterlassen der verbotenen Aussagen, sondern im Verbotenen durch Aufhebung der eigentlich radikal verbotenen Fixierung uns zu bewegen, ist die Aufgabe in der Situation des Menschen.

Im Kampf der Chiffern werden wir selbst beflügelt. Das Reich der Chiffern ist ein großes, nicht zu erfindendes, sondern im Verhältnis von Existenz zur Transzendenz seit unvordenklichen Zei-

ten erwachsenes Reich. Es ist durch die Vielfachheit der zur Sprache drängenden Mächte gar nicht einheitlich und steht doch unter der Idee und Wirklichkeit des Einen. Ohne in diesem Reiche uns zu bewegen und betroffen zu sein, versinken wir in Dumpfheit. Aber dieses Reich selber ist den Trübungen und Verkehrungen ausgesetzt, läßt in seinem Lichtraum uns aufschwingen und von Staubwolken verdunkelt werden.

Die Wendung, »höchstens« mythologisierend könne in diesem Reiche gesprochen werden, verlangt ein anderes nicht mythologisierendes Sprechen. Die Unterscheidungen, die man religionsgeschichtlich zwischen Mythos und Offenbarung und zwischen Weisen des Mythos gemacht hat, heben den einen radikalen Unterschied zwischen Chiffernsprache und empirischer Realität nicht auf. Ich selber habe mich gegen die Entmythologisierung gewendet. Verlangt man das andere Sprechen, so behauptet man unwillkürlich die Gottheit als Realität in ihrer Leibhaftigkeit. Diese Weise der Realität läßt uns im Philosophieren die Gottheit selber und unsere Freiheit verlorengehen.

»›Transzendenz‹ kann eben nichts Anderes, nichts Bestimmteres meinen als dies, daß es hinter und über und als Zukunft vor der menschlichen Tat irgendein Offenes, eine Art Abgrund gebe, in welchen – vielleicht als Weiser, vielleicht als Narr, vielleicht begnadigt, vielleicht gerichtet, vielleicht zu seinem Heil, vielleicht zu seinem Unheil – je und je kopfüber hineinzustürzen des Menschen Bestimmung sei.«

Das scheint eine nicht geistlose Persiflage der philosophischen Denkungsart. Der Sinn der Worte, die Barth gebraucht, ist für uns vermutlich ein anderer als für ihn. Aber die Persiflage reflektiert noch in ihrem ganz verborgenen Spiegel ein wenig von der Unruhe des Menschen, dem das Leben ernst geworden ist. Karl Barth spricht sein Urteil zum Beispiel, wenn von einem historischen, vergangenen Tatbestand die Rede ist. Von einer Sekte in Japan aus dem 15. Jahrhundert, deren dem Protestantismus zum Teil merkwürdig analoge Positionen er vortrefflich beschreibt, sagt er zuletzt: sie bleiben doch arme verlorene Heiden.[595] Sein Urteil über die von ihm charakterisierte Weise, die Transzendenz zu denken, ist kaum verborgen. Die so denken, sind nach Barth vermutlich nicht »Weise, Begnadigte, zum Heil Gelangte«, sondern »Narren, Gerichtete, ins Unheil gelangte arme Menschen«. Welche Menschen, welche Großen, die uns den Weg erleuchtet haben, würden unter dieses Verdikt fallen!

»Und das etwas öde Gebot der Toleranz, d.h. der Unterlassung aller | ›Verabsolutierungen‹, in Wirklichkeit: der Vermeidung von positiven Aussagen über ihren allfälligen Gehalt oder ihre allfällige Weisung scheint das einzige relativ Sichere zu sein, was sich aus der Anschauung dieses Gespenstes ergeben kann.«[596] *488*

Das »etwas öde Gebot der Toleranz« läßt sich, wie es scheint, auf dem Grunde dieses Offenbarungsglaubens nicht verstehen. Es ist wahrhaftig nicht öde:

In der Politik ist es der Grund von Rechten und Pflichten, durch die wir heute, unendlich dankbar, leben. Es ist die großartige menschliche Überwindung des unmenschlichen kirchlichen Dogmenglaubens der Zeit der Religionskriege. Wer sich historisch in die Zeiten der Reformation und ihrer Folgen zurückversetzt, in diesen Hexensabbath, zu dem sich der Kampf im Reich der Chiffern verkehrte, wer die Männer hört, die damals mutig und opfervoll der Toleranz den Weg bereiteten, ist noch heute beschwingt.

Innerlich aber ist die Toleranz wesentlich als der Ausdruck des Willens zur Kommunikation. Hier wäre Toleranz als bloße Duldung, wie sie politisch sinnvoll und erreichbar ist, eine Beleidigung. Offensein, sich angehen lassen, anerkennen ist das Wesen dieser Toleranz. »Öde« könnte sie nur sein unter der Voraussetzung, daß allein der theologisch ausgelegte Offenbarungsglaube nicht öde wäre. Die Toleranz ergibt sich nicht aus der Anschauung eines Gespenstes.

Aber was soll das mit dem »Gespenst«? Gespenst heißt eine leibhaftige Erscheinung, die doch nicht real ist, keine Substanz hat, daher nicht greifbar ist und doch materiell anwesend ist. Es ist etwas, das nichts ist, aber doch ängstigt und täuscht. Von Gespenstern zu reden scheint mir daher eher denjenigen vorzuwerfen zu sein, die Gott leibhaftig werden lassen, als denen, die jede Weise von Leibhaftigkeit als eine Trübung der Reinheit Gottes begreifen, es sei denn, daß sie für uns endliche sinnliche Vernunftwesen als Chiffern sprechen. Aber wohin kommen wir, wenn wir in dem für Existenz entscheidenden Punkte uns gegenseitig Umgang mit Gespenstern vorwerfen! Ich weiß, daß ich den wahrhaftigen Offenbarungsglauben, wenn ich ihm Umgang mit einem Gottesgespenst vorwerfen würde, nicht verstehe. Vielleicht versteht der theologische Offenbarungsglaube auch unsere Denkungsart, Erfahrung und Lebenspraxis nicht. Aber das darf nicht das letzte Wort sein.

Ich habe die Sätze Karl Barths abgedruckt als Dokument des heute bekanntesten und angesehensten protestantischen Theologen. Die Philosophie gilt hier wohl eigentlich als ein überflüssiger Unfug. Die Konsequenz wäre, mit philosophierenden Menschen nicht ernsthaft in Kommunikation, sondern allenfalls in eine beiläufige Diskussion mit einem freundlich distanzierenden, aber gelegentlich recht grimmigen Humor zu treten.

489 | 2. Die Idee einer Verwandlung der Erscheinung biblischer Religion

Kann der biblische Offenbarungsglaube sich in der Erscheinung verwandeln? Kann das geschehen durch Wiederergreifen seines ursprünglichen Ernstes? Kann seine heute immer schwächer werdende Kraft wiedererstehen?

Die Schwäche kann bestritten werden, mit Recht, sofern es nicht möglich ist, den Glauben in der Innerlichkeit des Einzelnen, in seiner Not und seinem Sterben zu kennen. Man kann nur sein Verhalten, seine Entscheidungen, Urteile, Handlungen in der Welt sehen.

Man sah die Widerstandskämpfer in allen europäischen Ländern, ihren Mut bis in den Tod. Ihr Entschluß zum Kampf entsprang der eigenen Freiheit, keinem Gehorsam gegenüber einer weltlichen Instanz. Wir lesen ihre Worte, in denen sie sich selbst verstehen. Unabhängig von allen Schichten und Gruppen haben nicht nur Christen, sondern Liberale, Sozialisten, Skeptiker und Menschen, die sich als Kommunisten verstanden, den gleichen Opfermut bewiesen, mit der gleichen Ruhe vor dem Tode, mit der gleichen Glaubenskraft, mit der Erleuchtung des Somüssens als ihrer eigentlichen Freiheit.

Wie Menschen ihr Selbstverständnis aussprechen, das kann dem, was sie erfuhren und taten, unangemessen sein. Was in den Widerstandskämpfern die Wirklichkeit ihres Glaubens war, weiß, bei der völligen Verschiedenheit des von ihnen ausgesagten Glaubensinhalts, niemand. Die Glaubwürdigkeit und Angemessenheit der Dokumente meinen wir nur zu sehen angesichts des einzelnen Menschen. Da hören wir den Ton, das ganz Einfache, oder hören auch wunderlich verwickelte Denkwege, Urteile und Begründungen.

Auch was bei biblisch gläubigen Widerstandskämpfern der Ursprung ihres Ernstes war, kann kein anderer Mensch wissen. Juden und Christen haben den biblischen Of-

fenbarungsglauben sterbend bezeugt, ergreifend für die Überlebenden. Gewiß ist, daß unter Zeitgenossen ein Glaubensernst hohen Ranges bezeugt ist, und daß der biblische Offenbarungsglaube keinen Vorrang hatte.

Unsere gegenwärtige Frage aber meint nicht diesen Ernst, der allen Menschen aus jeder geistigen und geschichtlichen Herkunft eigen sein kann, sondern die besondere Welt des biblischen Glaubens als die Überlieferungskontinuität, in der Menschen teilgewinnen an dem Ernst ihrer Ahnen.

| Kann der biblische Glaube sich aus seinem Ursprung neu gestalten zu dem reinen *490*
Ernst, der nicht im Bekennen, sondern in der Seelenverfassung, im Handeln und in den faktischen Entscheidungen liegt? Zu diesen kann in höchster Gefahr das Bekennen eines »Märtyrers« gehören, nicht aber das gefahrlose, beruhigende, als verdienstvoller Akt gefühlte, oft mit einer verderblichen Aggressivität verbundene Bekennen aller.

Kann das Pneuma wieder eine Macht werden, die Menschen in Gemeinschaft erfahren als gegenwärtigen Ursprung, der in Helligkeit, in Maß und Besonnenheit so ergreift, daß der Mensch als Einzelner sich eins weiß mit dem Umgreifenden, das ihn mit den andern verbindet, als ob die Fülle des Seins in sie ströme?

Nicht eine Verwandlung der Substanz biblischen Glaubens, sondern die Verwandlung ihrer Erscheinung in Glaubensaussagen ist die Aufgabe. Was die Substanz sei, tritt zwar nur durch solche Aussagen in die Mitteilbarkeit. Wo aber diese Aussage sich löst von der Substanz, da erkennt der ursprünglich Glaubende seinen Glauben nicht wieder. Vorstellungsweisen, Denkformulierungen, Chiffern, die unter anderen geistigen Voraussetzungen der geschichtlichen Situation einmal angemessen waren, sind es jetzt nicht mehr. Es ist kein Fortschritt der Substanz, sondern ein Wandel ihrer Einkleidung notwendig, wenn sie selbst sich erhalten soll.

(1) Umgang mit der Bibel

Es gibt eine theologische Sachkunde, erstens in der gewaltigen dogmatischen Arbeit der Jahrtausende, zweitens im historischen Wissen von den Bibeltexten (eingeleitet durch Spinoza, dann weiter entwickelt seit dem 18. Jahrhundert).[597] Es scheint ein Übermut, in dieser Welt von Sachkunde ein Wort mitreden zu wollen, wenn man »Laie« ist und »sachunkundig«.

Aber was hier geschehen ist und geschieht, geht uns alle an. Daher braucht man nicht eine esoterische theologische Wissenschaft, sofern sie als Autorität diktieren will, zu respektieren, außer in dem, was man selber einsieht. Da das Wesentliche einfach ist, kommt es darauf an, daß es getroffen und nicht in der Masse unwesentlicher Kenntnisse ertränkt wird.

(a) Die Bibel ist das Depositum der religiösen, mythischen, geschichtlichen, existentiellen Erfahrungen eines Jahrtausends. Ihre in | der literarischen Form ungemein *491*
verschiedenartigen Schriften sind im Laufe der Zeiten aus einer viel umfangreicheren Literatur ausgewählt und schließlich als ein zum Kanon erklärtes Ganzes abgeschlos-

sen. Dieser seither durch Jahrtausende geltende kanonische Charakter ist als Ausdruck einer geschichtlichen Bindung von der Bibel nicht mehr abzustreifen, sowenig wie von den entsprechenden indischen und chinesischen Schriften.

Die Entstehung des Kanons Alten und Neuen Testaments durch Auswahl aus den damals vorhandenen und heute nur zum Teil noch erhaltenen Schriften ist trotzdem eine beiläufige historische Folge. Sie ist für die Aneignung des Gehalts unwesentlich. Die Motive dieses historischen Prozesses sind vielfach und kaum zu entwirren, aber ein historisch, nicht sachlich interessantes Thema.

(b) Die Bibel bedarf wie jeder Text des Verständnisses. Dieses teilt sich mit in Auslegung. Aber schon der Text selber teilt ein Verstehen mit. Er bezieht sich gleichsam auf den Grundtext, der in dem gesprochenen und geschriebenen Text schon Auslegung ist. Wo ist die Grenze zwischen Grundtext und auslegendem Text, zwischen dem auslegenden Text und unserer Auslegung dieses Textes?

Theologen haben unterschieden zwischen dem Offenbarungsinhalt, der von Gott und ewig gleich ist, und der Auslegung dieser Offenbarung. Diese, von der theologischen Arbeit vollzogen, hat keinen absoluten Anspruch auf die Wahrheit ihrer jeweiligen Auslegungen. Diese wandeln sich.

Wo aber ist die Sache selbst, die Offenbarung, wo beginnt die Auslegung? Jeder Satz der Bibel ist doch schon Auslegung. Denn er ist zum mindesten Übersetzung in menschliche Sprache und Denkweise. Wir haben die Sache selbst nur immer schon in der Auslegung. Sie ist nicht gradezu, ohne Auslegung, zu treffen.

Dagegen steht zunächst Luther: Das Wort, sie sollen's lassen stahn.[598] Aber Luther unterscheidet in den Worten der Bibel. Er verwirft sogar etwa den Jakobusbrief.[599] Wer unterscheidet zwischen dem Wort, das stehenzulassen ist, und dem, was fragwürdig oder gar verworfen wird?

Dagegen steht ferner jedes in Sätze geformtes Bekenntnis. Aber das Bekenntnis ist doch schon Auslegung. Die von ihm vollzogene spekulativ-dogmatische Auslegung mit Hilfe gnostischen und philosophischen Denkens beginnt schon im Neuen Testament. Und diese Schriftensammlung enthält durchaus mehrfache, nicht auf einen Nenner zu bringende, auslegende Theologien.

492 | Noch einmal: Das Ausgelegte ist für uns nur in den Auslegungen da. Was uns in Texten begegnet, ist solche Auslegung und Auslegen der Auslegungen. Dem entspricht, daß auch die historische Untersuchung des Neuen Testaments an keiner Stelle das Ausgelegte selber ohne schon geschehene Auslegung findet und daß diese Auslegungen dann sich entwickeln, entfalten, in viele Richtungen gehen und ganz verschieden akzentuieren.[i]

---

[i] Vgl. Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953. Ein ungemein lehrreiches Buch, ebenso gelehrt wie einfach und klar und zuverlässig! Aber der Autor faßt den Sinn des Buches wohl kaum so auf, wie ich es mir, darin lernend, gestatte.

Wenn die Einheit, die Substanz, das Gleichbleibende der Offenbarung Gottes tatsächlich in keinem Satz, in keiner Verkündigung, in keiner Theologie als es selber da ist, wenn vielmehr alle Sprache Chiffer bleibt, wenn Worte Gottes, Handlungen Gottes, Wille Gottes, selber schon, wenn ausgesprochen, Auslegungen in Chiffern sind, können dann nicht am Ende philosophische Auslegung und theologische Auslegung, die ohnehin von vornherein eine der anderen sich bedienen, sich treffen?

(c) Das denkende Umgehen mit der Bibel und dem, wovon in ihr die Rede ist, ist Vor-Augen-Bringen des dort Gesehenen und Erfahrenen und Gedachten, von den wundersamen alten biblischen Geschichten und den historischen Berichten über die Kundgabe der Propheten und die frommen Lieder und Schriften bis zu dogmatisch gemeinten Sätzen.

Das existentiell interessierte, nicht bloß historisch zusehende Auslegen hebt das Gewicht des von dorther Sprechenden heraus aus der Beliebigkeit bloß historischer Fakten. Die Kraft und Wesentlichkeit der Auslegung entspringt ihrem Ernst und zeigt sich in praktischen Folgen.

Wesentliche Auslegung ist zugleich Aneignen und Verwerfen.

Das Studium lehrt uns den Grund des historischen Wissens. Wir gewinnen Kenntnisse, Vorstellungen, Gedanken. Das historische Verstehen ist ein Mittel der reinen Vergegenwärtigung des Dokumentarischen, zum distanzierenden Sehen dessen, was uns angeht oder nicht angeht.

Aneignen aber ist mehr als historisches Verstehen. Aneignen heißt im Kampf der Chiffern diese zur Sprache eines Wirklichen werden zu lassen. Sie trifft uns, soweit wir existentiell offen sind. Sie wird | abgewehrt, wenn sie als Sprache eines Unwirklichen *493*
oder einer fremden Macht oder als Verführung ins Dunkle, Unwahrhaftige, Böse erfahren wird. Aneignung ist Sache des Einzelnen, der je einzigen unvertretbaren Existenz, die in der Bibel zu der für sie ernstesten Sprache gekommen ist.

Wir studieren die Texte in ihrem historischen Zusammenhang, die Wahrheit aber hören wir zeitlos. Wir erreichen den existentiellen Sinn im historischen Studium, je mehr wir durch das historisch Faktische (an Realität und gemeintem Sinn) das Unhistorische und Überhistorische, das doch kein allgemeiner Begriff und in keinem allgemeinen Denken angemessen gegenwärtig wird, zu eigen gewinnen. Dieses Übergeschichtliche ist das Ewige, in dem kein Fortschritt ist, das in der Zeit erscheint und in unabsehbarer, je ursprünglicher Wiederholung sich erneuert.

Wir müssen uns hüten, dieses Ewige, das jederzeit sprach, nun etwa in der Sprache unserer Zeit als endgültig wahr ausgesprochen zu finden. Ohne uns selbst in unserer Erscheinung je überblicken zu können, wissen wir doch, daß wir als solche Erscheinung geschichtlich sind, auch in unseren Vorstellungen und Denkformen, auch auf dem Grunde einer großen, nie genügend anzueignenden Denküberlieferung.

Wenn wir daher auch vermöge unserer Einsicht uns gegen die Fixierung von Dogmen und Bekenntnissen wehren, so doch in dem Bewußtsein des Bleibenden im Wan-

del, das stets spricht, aber in keinem Sprechen endgültig vorliegt, in jeder eigentlichen Erscheinung ewig gegenwärtig, in keiner als solcher absolut ist.

Die historische Untersuchung führt als solche keineswegs zum Glauben hin. Sie zeigt die Erscheinungen des Glaubens zwar verstehend, aber gleichsam von außen. Doch sie vergegenwärtigt ein Wissen, in dem die Selbsterhellung des Glaubens sich bewegen kann.

Der Sinn der historischen Erkenntnis der Bibel ist nicht kritische Vernichtung durch Relativierung und Entlarvung, sondern ein Weg zur historisch richtigen und wahren Vergegenwärtigung jener religiösen Erfahrungen, die für uns ihren eigentlichen Sinn erst finden, wenn sie uns ansprechen, von uns angeeignet oder abgestoßen werden.

Der außerordentlich gründlichen Arbeit theologischer Historiker verdanken wir, daß wir die Erscheinungen und Wandlungen des Glaubens und seine heterogenen Motive kennen können. Wenn die historischen Fakten redlich offengelegt werden, finden wir den für Glaubenswahrhaftigkeit unerläßlichen Boden.

494 | Suchen wir aber in historischer Untersuchung den Anfang und Ursprung der neutestamentlichen Offenbarung selber, so ist er nicht zu finden. Wo ist der Ursprung? In Jesus als geschichtlicher Wirklichkeit? Im Glauben der Apostel? In einer Phase, die nach Overbeck als das Urgeschichtliche der Natur der Sache nach für immer unzugänglich ist?[600] Was wir historisch finden, ist noch nicht die Offenbarung, sondern die Realität des lebenden und hingerichteten Jesus. Dann aber ist es nicht mehr Offenbarung, sondern schon Auslegung der Offenbarung.

Für die geschichtliche Herkunft unseres gemeinsamen Denkens ist diese Geschichte nicht zuerst als historisches Wissen da, sondern als die stets wiederholte und stets neue Aneignung. Sie ist gefühlt und bejaht als der Grund des eigenen Wesens. Das historische Wissen kann ebensowohl die Vernichtung dieser geschichtlichen Erfülltheit zur Folge haben (durch die Relativierung von allem) wie ihre Steigerung (durch das Bewußtsein ewiger Gegenwart). Das eigentlich Geschichtliche ist der unendliche Grund, der nicht in eine Doktrin zu einem Allgemeinen aufgelöst wird. Der Grund kann der Substanz seines Wesens entsprechend in der Erscheinung verwandelt, aber nicht als historisch Wißbares restauriert werden.

(d) In der freien Aneignung der Bibel geschieht die Erweckung und Steigerung ursprungsverschiedener Antriebe. Dort finden sich bestätigt kriegerische Lust und die nicht widerstehende Demut des Erleidens, der nationale Gedanke und der Menschheitsgedanke, der Polytheismus und der Monotheismus, das Priestertum und die prophetische Religion. Dort hören wir von Gesetzeserkenntnis und Gotteserkenntnis, von Gerechtigkeit und Liebe. Dort spricht reine Transzendenz und wird die Immanenz des menschgewordenen Gottes verkündet. Es gibt dort Fanatismus und freie Bescheidung. Gott begegnet als Garant für weltliche Zwecke und als reine, zweckfreie Chiffer des Glaubens. Es kommen vor Weltverneinung und Weltbejahung, mystisches Dunkel

und heller Glaube, apokalyptische Geschichtsvision und ewige Gegenwart, Verklärung gemeiner Leidenschaften und Reinheit des Lebens, Naturjubel und Askese.

Die Bibel ist reich wie das Leben selber. Sie ist nicht das Dokument eines einzigen Glaubens, vielmehr ein Raum, in dem, bezogen auf die Tiefe des Göttlichen, Möglichkeiten des Glaubens miteinander kämpfen. Sie gewinnen dabei den höheren Rang, überhaupt ernst zu sein. Sie führen auf die Höhepunkte des Glaubens und sprechen in unersetzlichen Chiffern.

| (e) Die Bibel ist voller Widersprüche. Unvereinbare geistige Mächte, Lebensan- *495*
schauungen, Weisen der Lebenspraxis treffen sich in diesem Buch der Bücher. Im Umgang mit der Bibel ist es wie im Umgang mit dem Leben. Man muß sich in den Widersprüchen bewegen, um teilzugewinnen an der Wahrheit, die nur durch sie heller wird.

Diese Widersprüche haben die Kraft des Denkens durch alle Zeiten herausgefordert, sie zu überwinden durch Deutungen (etwa eines mehrfachen Sinnes von Sätzen) in Ausgleichungen und Kombinationen. Man suchte die widerspruchslose Einheit des Glaubens, hat sie in Theologien vorzeitig behauptet und rational entworfen. Von der christlichen Kirche wurde durch ihre Dogmatik Christus, der Gottmensch, die Einheit, auf die alles bezogen und im Verständnis vergewaltigt wurde (und dieser Christusglaube selber wurde nicht einheitlich, sondern geriet in die dogmatischen Spaltungen). Es gibt weder eine historisch feststellbare noch eine begrifflich fixierbare Mitte des biblischen Erfahrens und Denkens. Darin liegt ein Zug der gewaltigen, lebenerzeugenden, den existentiellen Ernst erweckenden, mit unverlierbaren Chiffern erfüllenden Macht der Bibel.

Auch die Einheit des innerhalb der Bibel besonderen christlichen Glaubens im Neuen Testament ist historisch nicht feststellbar. Es liegt nur der Tatbestand vor, daß an sie geglaubt wurde und dieser Glaube mit der Kanonisierung der ausgewählten Schriften seinen Gegenstand mit den in ihm liegenden Widersprüchen fixierte. Die Einheit sehen wir faktisch nur in der Kirche, in ihrem Willen zur Einheit, in ihrer Realität. Sie wurde das Kristallisationszentrum, unter dessen Entscheidungen sich gnostische Gedanken, stoisches Ethos, griechische Spekulation zusammenfanden, um die biblische Substanz zu durchdringen und zu umspielen.

Ist aber der Wille zur Einheit, der sich im Laufe der Zeit – allerdings unter immer neuen Spaltungen und Abspaltungen – durchsetzte, auch das Zeichen der Einheit dieser Glaubenswahrheit und ihrer einen, einzigen Wahrheit? Keineswegs! Zwar ist die soziologische Ermöglichung einer Einheit durch die Kirche das relativ Dauerhafteste in der Welt, aber dabei wurde die Ursprünglichkeit des Glaubens unter die Bedingung des Kirchenglaubens (des Glaubens an die Kirche als corpus mysticum Christi) gestellt und verwandelt oder vergessen. Die Wahrheit selber aber liegt nicht primär im soziologisch Realen der Kirche und des Glaubens an sie, sondern in der Vielfachheit des Chiffernlesens durch ursprünglich verschiedene Existenzen.

| (f) Die Zerschneidung der Bibel in einen jüdischen und einen christlichen Teil, *496*
wobei im Alten Testament das Christliche herausgenommen, das andere verworfen

wird, im Neuen Testament Nachwirkungen des Jüdischen kritisch ausgeschieden werden, ist ein empörender Akt christlicher Orthodoxie. Durch ihn wurden sogar sachlich nüchterne Forscher veranlaßt, mit idealtypischen Ganzheiten von Judentum und Christentum so zu operieren, daß sie nicht unter gewissen später aufgetretenen Gesichtspunkten ein begrenztes partikulares Licht auf die früheren Erscheinungen werfen, sondern zwei Glaubensmächte konstruieren, die sich ausschließen, wobei den Juden das Beste, was ihnen gehört, abgesprochen wird. Dieser geistige Gewaltakt des Zerschneidens verhindert nicht nur die freie Aneignung im offenen Umgang mit der Bibel, sondern vollzieht durch ein Vorurteil eine historisch und sachlich gleich unwahre Trennung. Altes wie Neues Testament stammen gleicherweise von Juden. Innerhalb des gläubigen Ringens der jüdischen Seele springen alle die sich widersprechenden Möglichkeiten auf. Der Glaube des Neuen Testaments ist nicht weniger dem Judentum erwachsen als das Alte Testament. Jesus war Jude. Auch die Apostel waren ohne Ausnahme Juden. Die Konstituierung von Synagoge und Kirche ist ein historisches Phänomen zweiten Ranges, das für das Getroffenwerden von der Glaubenswahrheit – nenne man sie philosophisch oder theologisch – nicht mehr Gewicht hat als wie es weltliche Institutionen, die sich die Macht einer Heiligkeit geben, besitzen können. Unter ihrer Führung gerät man schnell in die Irre, während das glaubende Leben von Menschen, Familien, Gemeinden die unmittelbare Wirklichkeit ist, mit der in Verbindung zu stehen, in der geboren zu sein, ein Geschenk des Schicksals ist. Der Umgang mit der Bibel ist als solcher noch nicht Teilnahme an einer bestimmten Konfession, sondern Teilnahme am aneignenden Auslegen je aus eigener Freiheit.

Im Anschauen der großen Erfahrungen, die aus der Bibel sprechen, gelangen wir in die Situation, eher zu wissen, wie wir leben, was wir tun. Durch die Bibel werden in uns die Tiefen geöffnet zum Blick in den Grund der Dinge. Denn sie führt zu den Erfahrungen des Äußersten. Sie zeigt die Unbedingtheit des Tuns, das sich opfert, im Bewußtsein eines Bundes mit Gott, in einem Gehorsam, der in wirksamen Chiffern sich jeweils versteht, aber in der Freiheit, die vor der Vielfachheit des Möglichen die Augen nicht verschließt und im ganzen die Vollendung nicht vorwegnimmt.

497 | (g) Nicht protestantische Konfession, sondern Prinzip des Protestantismus ist die Rückkehr über die traditionellen Formen hinweg zum Ursprung. Diesen Ursprung findet er in den Texten der Bibel. Hier ist im Wandel der Überlieferung der bleibende breite Boden. Aber dieser Boden ist nur so da, wie er jeweils verstanden wird.

Für das protestantische Prinzip ist die gelehrte Kenntnis der Texte, ihr Studium, das historische Wissen eine Voraussetzung, um den Glauben am Ursprung verstehend anzueignen. Wir lesen daher die Bibel mit gelehrten Kommentaren, aber gar nicht, um mit dem so zu erwerbenden historischen Wissen und Verstehen zufrieden zu sein, sondern in der Erwartung, auf diese Weise in Wahrheit den realen historischen Boden zu gewinnen, auf dem aus den Texten zu uns spricht, was nun etwas ganz Anderes als historische Bedeutung und Realität hat. Die Autorität liegt nicht im Wort,

sondern im »Geist«.[601] Er spricht in der Bibel nur zu dem, dessen Geist diesem Geiste entgegenkommt. Nicht schon das gelehrte Wissen und nicht irgendeine Erkenntnis, sondern erst die Aneignung in der Auslegung erweckt zur gegenwärtigen Wirklichkeit ursprünglichen Glaubens.

(h) In der Auslegung und Aneignung der Bibel besteht ein Unterschied. Die Theologie kennt den ›Schriftbeweis‹, die Philosophie nicht. Beide legen aus, aber die Philosophie so, daß der Bibel kein grundsätzlicher Vorrang vor anderen Texten zukommt.

Wer den ›Schriftbeweis‹ kennt, behält sich praktisch die richtige Auslegung vor, sei es aus eigener Vollmacht (wie Luther), sei es durch die katholische Instanz der Kirche. Andere Auslegungen gelten als falsch. Die Erfahrung lehrt, daß die Streitigkeiten der theologischen Auslegungen endlos sind. Der eigentliche Kampf geht um die Autorität, die die Vollmacht zur richtigen Auslegung hat. Die Selbstgewißheit der neuen Auslegung durch einen Reformator, der für sich die Autorität in Anspruch nimmt, ist Unruhe für die Umwelt, wenn sie darauf hört. Ruhe schafft die stille Gewalt der kirchlichen Autorität. Es ist ärgerlich, der Methode des Kampfes durch Schriftbeweis zu folgen, gleicherweise für sehende Offenbarungsgläubige wie für philosophische Menschen. Es ist ein Schlachtfeld, auf dem zutage tritt, was in solcher Weise des dogmatisch beweisenden Glaubens liegt: die Ketzerverfolgung, Luthers »festes Behaupten«,[602] steriles Bemühen um Glaubenserkenntnis, sophistische Versuche des Ausgleichs des Widersprechenden in der Bibel.

Dieses Widersprechende hat historisch die Folge gehabt, daß ent|gegengesetzte *498*
Glaubensweisen, fast jede Art von Lebenspraxis, fast jeder konkrete Entschluß sich auf die Bibel berufen konnten. Es läßt sich so viel aus der Bibel rechtfertigen, daß man geneigt ist, zu sagen, alles sei in ihr widersprechend. Das ist begreiflich, weil die Bibel eine Sammlung von Schriften ist, deren Entstehung ein Jahrtausend umfaßt.

Wer den Schriftbeweis verwirft, weil ein Verfahren, mit dem man alles beweisen kann, in der Tat nichts beweist, und weil in der Sphäre der Glaubenserhellung Beweise überhaupt sinnwidrig sind, läßt für sich gelten, was ihm in der Aneignung zuteil wird. Er bescheidet sich vor anderer Glaubenswirklichkeit, wird in bezug auf Aussagen nie absolut selbstgewiß. Alle wesentliche Entscheidung liegt für ihn in den Entschlüssen seines Lebens, in der Kontinuität seiner Existenz, in der Erscheinung des Daseins, nicht in Bekenntnisakten und Glaubenssätzen. In der Bibel findet er den Grund sowohl dieser Freiheit wie dieses Ernstes.

Die Autorität liegt nicht im Wort, nicht im Text, nicht in der Bibel, sondern in dem Umgreifenden, was in ursprünglicher Aneignung, im freien Umgang mit der Bibel, subjektiv und objektiv zugleich ist.

(i) Können wir die Offenbarung hören? In jedem Fall ihren Inhalt in menschlicher Sprache, nicht aber dies, daß sie Offenbarung sei.

Es ist zu unterscheiden die Offenbarung und der Offenbarungsglaube. Die Offenbarung, wenn sie wirklich wäre, kennt keine Bedingungen; wenn Gott selbst spricht,

dann gibt es keine Instanz, die ihn unter Bedingungen stellen könnte; es bleibt nur Gehorsam. Der Offenbarungsglaube dagegen ist eine Realität unter Menschen; er steht unter Bedingungen.

Wenn die philosophische Erfahrung der Transzendenz sich Gehalte biblischen Glaubens zu eigen macht, dann muß sie die Form des Offenbartseins preisgeben. Kann im Philosophieren biblischer Glaube überhaupt angeeignet werden?

Der philosophisch Glaubende kann den Sätzen Heinrich Barths zustimmen, die dieser gegen ihn zu richten meint: »Welches Gebot der Wissenschaft oder irgendeiner Wahrheitsverpflichtung fordert von einem kritischen Denker, der Erschließung der Wahrheit in dem Sinne Grenzen zu setzen, daß er die Möglichkeiten der Erkenntnis und der ›Erhellung‹ unserer Existenz auf Philosophie, Dichtung, Weisheitslehre aller Art beschränkt, in Ausschluß derjenigen einzigartigen Möglichkeit, die als ›Of-
499 fenbarung‹ ihre gnoseologische Auszeichnung | erfahren hat? Welche Vernunft, welche Strenge der Erkenntnis verbietet dem Philosophen, sich nicht nur aus den Dokumenten der Philosophiegeschichte, der Weltliteratur, der Mystik, der fernöstlichen Religionen seine Belehrung zu schöpfen, sondern auch aus der biblischen Überlieferung, zumal er im Hinblick auf sie die Wahrnehmung macht, daß in ihr die zentralen Probleme der Existenz mit unvergleichlichem Nachdruck zur Sprache kommen? Sache eines freien und offenen Geistes ist es, den Möglichkeiten des Logos keine willkürlichen Grenzen zu setzen und sich demzufolge für das Vernehmen des ›Wortes‹ offenzuhalten, von welcher Ordnung und von welcher Provenienz es immer sein mag«.[i603]

Nur ist hinzuzufügen: Sich offen halten bedeutet nicht schon Hören in Gehorsam.[604] Es bedeutet Hören im Sinne des Zuhörens mit dem ganzen eigenen Wesen. Aber ausbleiben kann die Weise des Hörens, die Gott selbst zu hören meint in einer Offenbarung. Das Hören der Offenbarung als Offenbarung ist als solches nicht zu begründen. Im Rahmen gnoseologischer Klärung ist sie absolut unbegründbar. Denn sie begründet allein sich selbst. Sie steht nicht in der Reihe der Möglichkeiten von Wahrheitserfahrung. Sie ist daher nicht gnoseologisch ausgezeichnet, sondern kommt im Raum dessen, was gnoseologisch geklärt werden kann, nicht vor. Wo Offenbarung als Offenbarung gehört wird, da beginnt etwas völlig Anderes.

Dieses Andere ist jedoch nicht »verboten«. Verboten ist nur, es durch irgendeinen Logos zu begründen oder zur allgemeingültigen Erkenntnis zu bringen. Wo das versucht wird, wird der Sinn von Offenbarung verletzt, die als solche nur von dem gehört werden kann, dem die Gnade zuteil wird. Und zugleich wird die Möglichkeit des Logos unklar. Philosophisch denken wir in der Wahrhaftigkeit, die das Ungeheure, Unbegreifliche, Alogische und Widerlogische nicht dessen berauben will, was ihm zukommt.

---

i Heinrich Barth, Theologische Zeitschrift Bd. 9 (1953), Seite 114.

Der Offenbarungsglaube kann bei Aneignung der Bibel ausbleiben. Eine offene Philosophie erhebt den Anspruch an den Denkenden, daß dieses Ausbleiben ihn nicht selbstzufrieden mache. Dagegen ist nicht anzuerkennen, daß bei wahrer Offenheit die Offenbarung als Offenbarung gehört werden müsse.

Die Philosophie, die die Offenbarung als solche nicht hört, kann sich dem Offenbarungsgläubigen nicht unterwerfen. Ebensowenig | kann sie sich einer falschen Aufklärung unterwerfen, die sich auf nichts anderes als auf Wissenschaft stützen will. Wenn diese den Vorwurf erhebt, die Philosophie sei Säkularisierung der Theologie, sei verkappte Theologie, so ist die Antwort: Die Philosophie ist zeitlich früher als biblische Offenbarung, sie ist existentiell ursprünglicher, weil jedem Menschen als Menschen zugänglich, sie ist fähig, auch in der Bibel Wahrheit zu hören und sich anzueignen. *500*

(2) Hinweis auf einige Hauptmomente der möglichen Wandlung

Vorauszusagen, welche Glaubensgehalte in Zukunft unter den Menschen wirksam sein werden, ist nicht möglich. Könnte man das in Wahrheit sagen, so wäre es schon die Verwirklichung. Der Einzelne kann nur die Denkungsart seines Glaubens aussprechen, wie ich es in diesem Buche versuche. An dieser Stelle aber spreche ich von drei Verzichten. Sie scheinen mir Bedingung für den kommenden Ernst eines Lebens der Gemeinschaft im Glauben. Wir denken an Menschen, die in unserem Zeitalter geboren werden, daher mit seinem Wissen und seinen Realitäten und seinen unerhörten Erfahrungen leben.

(a) Jesus ist nicht mehr für alle Glaubenden der Gottmensch Christus.

(1) Ich fasse noch einmal zusammen: Die historische Situation im Anfang des Christentums als einer der Gestalten biblischen Glaubens war diese:

Juden haben in ihrer Gotteserfahrung den Grund gelegt. Ihre Bibel ist unsere Bibel. Sie ist von Juden, die nach Jesu Hinrichtung in ihm den Christus glaubten, durch einen Anhang, das Neue Testament, erweitert. Dieser enthält auch die Überlieferung vom Menschen Jesus.

Jesus und seine ursprüngliche Verkündigung ist wahrnehmbar als historische Realität. Wie alle historische Realität, ist auch diese ungewiß in ihren Grenzen. Sie ist der historischen Forschung mit deren Mitteln bis zu einem gewissen Grade zugänglich. In diesen Daten aber ist Jesus für den, der zu blicken vermag und sich ansprechen lassen kann, als einzigartige, unverkennbare Wirklichkeit mit einer über das objektiv rational Nachweisbare hinausgehenden subjektiven Gewißheit vor Augen.

Negativ gewiß aber ist durch die historische Analyse: Jesus hat sich nicht zum Messias, nicht zum Christus erklärt (das »Messiasgeheimnis« ist eine unhaltbare Interpretation).

| Jesus hat sich nicht selbst zum Sakrament gemacht.[605] Das Abendmahl als Kulthandlung ist eine Gründung der Apostel. *501*

Jesus hat keine Kirche gestiftet, vielmehr das Weltende als in Kürze, noch für diese Generation bevorstehend zur Voraussetzung seines Lebens und Verkündens gehabt.

Die Kirche hat sich langsam, beginnend mit der Apostelgemeinschaft und mit den Gemeindegründungen entwickelt. Jesus ist nicht ihr Stifter. Die Kirche hat mit Jesus zu tun, insoweit er als Christus geglaubt wurde. Dieser Glaube trat erst nach Jesu Hinrichtung auf.

Die Kirchen trugen das Feuer mit, das ihre Verkrustungen und ihre Weltanpassungen wieder und wieder durchbrach. Durch Jesus kommt zur Geltung, was die Kirchen verschleiern, während sie sich auf ihn gründen: die Frage an Schicksal und Möglichkeit des Menschen. Durch die Existenz des Menschen Jesus wurde die Frage in einer nie erreichten Tiefe gestellt aus der Bindung an Gott. Frage zugleich und Antwort lagen in der Verwirklichung eines Menschen, der zu sagen vermochte, was er sah, glaubte, forderte, was er lebte und erlitt.

Die Aufrichtigkeit des Menschen Jesus mißt alle Realitäten an dem eigentlichen Menschsein im Reiche Gottes. Unmittelbar vor dem Weltende sich wissend, ist Jesus selbst schon Zeichen der Wirklichkeit dieses Reiches.

Für Jesus, den letzten der jüdischen Propheten, ihnen verbunden, schwanden dahin der nationale Gedanke, der Gesetzesgedanke, die Organisation von Priestern und Riten, Theologien wurden gleichgültig.

Juden, die an Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit unendlich Leidenden, die immer wieder Verfolgten, Gequälten, Gemarterten und Erschlagenen, die, im Bunde mit Gott, in Resten doch immer sich behaupteten, allein kraft ihres Glaubens, ein Wunder der Geschichte, haben in Jesus ihre große, menschliche, sie gleichsam vertretende Gestalt hervorgebracht. Sie vertritt das Menschenschicksal und das jüdische Schicksal in einem.

Jesus als Mensch ist eine Chiffer des Menschseins, die sagt: Wer wie er lebt und denkt und wahr ist ohne Einschränkung, muß durch Menschen sterben, weil die Realität des unwahrhaftigen Menschseins ihn nicht erträgt.

(2) Diese Chiffer aber wird in weiterer Deutung angeeignet:

Die Chiffer des Scheiterns des wahren Menschen wird zur uralten Chiffer des sich opfernden Gottes.

502 | Jesus ist Gottes Sohn, Christus, Gott selber, der aus Liebe den Menschen aus seiner Verlorenheit in der Sünde retten will, sich selbst in Menschengestalt opfernd.

Die Chiffer wird Vorbild zur Nachfolge. Der Mensch gelangt zu seinem ewigen Heil, indem er sich wie Jesus-Christus opfert oder geopfert wird. Das aktive Märtyrerwerden und das passive Erleidenmüssen des Äußersten finden ihre Ruhe in der Anähnlichung an Gottes Tat.

Der Nachfolge aber entzieht sich jeder Mensch, der in der Welt bauen und wirken will. Doch auch ihm wird geholfen. Denn, ohne selbst sich zu opfern oder geopfert zu werden, wird er gerettet durch den Glauben, daß Gott-Christus sich stellvertretend für ihn geopfert hat, gekreuzigt wurde. Er findet seine Rechtfertigung allein durch den Glauben an diese Tat Christi. Erstaunlich: nicht ich bringe das Opfer, sondern der

Andere für mich. Er hat mich von dem Äußersten befreit und erlaubt mir in der Ruhe solchen Glaubens zu leben.

Gegen diese Chiffernentwicklung wendet sich die Anschauung des Menschen Jesus selber.

(3) Entscheidend für die Zukunft des biblischen Glaubens ist: den Menschen Jesus zur Geltung zu bringen und seinen Glauben. Dies wird mit ganzer Kraft erst möglich, wenn auf den Christus als eine der besonderen Glaubensformungen in der Bibel verzichtet wird, sofern die Christus-Chiffer sich absolut setzen will.

Aber auch die Nachfolge Jesu ist nicht das allein dem Menschen Gebotene. Wer sich dieser Nachfolge versagt, ist auch keineswegs angewiesen auf jene »Rechtfertigung allein durch den Glauben«. Es ist nicht nur offensichtlich, daß wir und die Gläubigen aller Kirchen der Bergpredigt nicht folgen, sondern mit der von Jesus geforderten Redlichkeit vielmehr eingestehen, daß wir es auch nicht wollen. Daß wir es nicht wollen, beruht auf dem positiven Willen, in der Welt zu lieben, zu wirken, zu pflanzen und zu bauen. Wir wollen den Weg durch die Welt. Da uns kein anderer Weg zur Ewigkeit gegeben ist, als die Existenz in der Erscheinung der Welt, ist gegenüber der außerweltlichen Möglichkeit nur die rückhaltlose Wahrhaftigkeit geboten: nicht zu verwechseln, nichts Halbes zu tun, wohl aber den, der jenen anderen Weg geht, Franz von Assisi und manche andere, zu respektieren.

Mehr noch: geboten ist uns die Orientierung an Jesus, um zu der uns möglichen Wahrhaftigkeit zu kommen. Denn durch unsere Weltwirklichkeit zahlen wir den unumgänglichen Preis. Durch die Orien|tierung an Jesus werden wir klarer darüber, was *503*
wir tun und wollen. Die Chiffer seines Menschseins zeigt, uns unserer grundsätzlichen Grenzen und Unvollkommenheiten bewußt zu werden. Von ihnen befreit uns nicht der Drang zum Märtyrertum, welcher Gestalt auch immer. Es befreit uns auch keine Rechtfertigung, als nur die, die im guten Willen, in der Aufrichtigkeit, in dem bedingungslosen Entschluß zur Wahrhaftigkeit, vor allem aber in der Kraft der Liebe liegt, in der wir uns in der Welt geschenkt werden.

(4) Welche Rolle im biblischen Glauben der Mensch Jesus und der Christus-Gott spielt, ist eine partikulare, im ganzen nicht entscheidende Frage. Gott ist nicht nur auf dem Wege über Christus zu erreichen, wie die Apostel lehren. Zu Gott kommt der Mensch auch ohne den Christusglauben. Wir sind »Christen« auch ohne an Christus als Mensch gewordenen Gott zu glauben. Christen? Der Name ist historisch zu verstehen. Durch eine verwickelte Situation wurde der biblische Glaube in diesen Namen gekleidet. Unter dem Namen des Christentums wurde die biblische Religion zum Grunde des Abendlandes. Es scheint geschichtlich und sachlich recht zu sein, heute auch der christlichen Religion den umfassenderen Namen der biblischen Religion zu geben. Der historische Name der »christlichen Religion« ist, obgleich er so alt ist, verengend und daher irreführend. Nach den Texten, auf die als heilige Texte diese christliche Religion sich gründet, ist sie biblische Religion.

Unter den Verdiensten der Kirchengründer der ersten Jahrhunderte ist das größte vielleicht die Einprägung der Bibel, der ganzen Bibel Alten und Neuen Testaments, in Glauben und Denken und Deuten des Abendlandes. Die Versuche, die biblische Religion auszuscheiden, das Alte Testament ganz zu verwerfen, aus dem Neuen Testament eine Reihe jetzt zu ihm gehörender Schriften fernzuhalten, in der Absicht, ein vermeintlich reines Christentum zu gewinnen, sind damals gescheitert. Sie stoßen bis heute aber hier und dort auf Beifall und konnten sogar die Sympathie Adolf Harnacks finden.[606] Wem es ernst ist mit dem Gehalt biblischen Gottesglaubens, der steht mit Staunen und Schrecken vor diesem Phänomen, in dem heterogene Motive, von liberalistischer Gemütlichkeit über abstrakten Asketismus bis zum Rassenwahn, zu einer giftigen Mischung sich treffen.

(b) Die Offenbarung wird zur Chiffer der Offenbarung

Es ist eine Frage vom Philosophieren her: kann etwa nicht nur der Offenbarungs-
504 inhalt, sondern die vom Glauben behauptete Reali|tät der Offenbarung selber zur Chiffer werden? Die Offenbarung wird, soweit unsere Einsicht reicht, dem Philosophierenden nie als Realität begegnen, es sei denn, daß er das Philosophieren preisgibt. Aber ist der Versuch hoffnungslos, die Realität der Offenbarung, die für den Offenbarungsglauben besteht, selber als Chiffer zu verstehen? Die Offenbarung schien uns entweder Realität: dann muß sie selber da sein und braucht kein Zeichen. Oder sie ist gar nicht Realität: dann werden für sie vom Glaubenden Zeichen gefunden. Auch für ihn wäre die Realität nicht selber, sondern in Zeichen und Chiffern da. Noch mehr: Realität wäre nicht im eigentlichen Sinne, sondern als Chiffer gemeint.

Was heißt das, die Offenbarung werde zur Chiffer? Kann eine Chiffer der Transzendenz ihr Gewicht dadurch gewinnen, daß sie als Realität in der Welt leibhaftig erfahren wird mit dem begleitenden Wissen, daß sie nicht Realität in diesem Sinn ist?

Etwa die Vorstellung von Moses auf dem Sinai.[607] Das Ereignis bis in die Einzelheiten hat eine Kraft der Sprache, die fühlbar macht, daß es sich in den zehn Geboten um mehr handelt als um gesetzliche Vorschriften, die abänderbar wären. Woher die einzige Macht der sittlichen Forderung in der Unbedingtheit, hinaus über ihre allgemeine Formulierbarkeit? Die Chiffer der Realität einer Handlung Gottes gibt eine Antwort.

Kinder nehmen solche Chiffern tief ergriffen auf wie Märchen, bei denen die Frage nach Realität und Nichtrealität noch gar nicht in Klarheit gestellt wird. Sie verlieren ihre Wirkungskraft für den Erwachsenen nicht, wenn sie ihnen eindeutig nicht mehr als Realität gelten.[608] Aber die Realität einer erzählten Geschichte von Akten Gottes, eines göttlichen Ereignisses, eines mehr als menschlichen Menschen, bleibt als Chiffer. Ihre Realität ist aufgehoben und doch als Chiffer noch eine Sprache. Was das Wesen der Chiffern ist, die leibhaftige Realität abzustreifen, das wird in der Realität als Chiffer zu dem, was nur paradox sich sagen läßt: eine Realität unter Abstreifung der Realität.

Aber ist solche Auffassung nicht eine der Abschwächungen der Offenbarung? Es ist jedenfalls eine Verwandlung des Offenbarungssinns. Die Offenbarung als Chiffer

ist nicht mehr, was der Offenbarungsgläubige in ihr meinte. Der Theologe wäre vom Philosophen jedenfalls dadurch unterschieden, daß er die Chiffer der Offenbarung in ihrer ganzen Mächtigkeit entfalten würde.

| Die Paradoxie im Aussprechen ist unaufhebbar: Was im Gehalte der Offenbarun- 505
gen liegt, würde durch Abstreifung der Offenbarungsrealität reiner und wahrer. Die Offenbarungsrealität als solche würde eine Chiffer von Gottes Gegenwart und dem Gehalte ein außerordentliches Gewicht verleihen.

Wäre es möglich, Offenbarung als solche zur Chiffer werden zu lassen, dann würde eine Wandlung des Offenbarungsglaubens einsetzen. Vielleicht war diese jederzeit auch schon da. Für das allgemeine Bewußtsein unseres Zeitalters scheint sie notwendig. Dann würden Dogmen, Sakramente, Kulte gleichsam in einen Schmelztiegel geraten, der sie nicht vernichtet, aber in andere Formen ihrer bewußten Verwirklichung bringt. Diese würden das Medium werden, in dem der biblische Glaube aus seinem ganzen Ernst, und nicht nur in kultischen, meditativen Befriedigungen und nicht in kirchlicher Geborgenheit und gar nicht mehr in konventionellen Akten, noch einmal seine beschwingende, folgenreiche und glaubwürdige Erscheinung findet. Die Verwandlung würde unter den Bedingungen unseres Zeitalters, seines neuen Wissens und seiner neuen Weltlage, auf eine Weise stattfinden, die in der Natur der Sache liegt. Nicht die Substanz, aber die Erscheinung im Bewußtsein ändert sich. Philosophie und Theologie würden auf den Weg gelangen, wieder eins zu werden.

Ein solches Ziel, so leicht hingesagt, ist nicht Gegenstand eines Planes. Nur mit unbestimmten Hoffnungen kann ein Philosophierender in diese Richtung blicken. Er muß sich dabei bewußt bleiben, daß in der leibhaftigen Offenbarung, deren Leibhaftigkeit ihm selber nur Chiffer ist, für manchen Bekenntnisgläubigen vielleicht ein anderes Geheimnis liegt, das er nicht einmal zu ahnen vermag.

Wenn die Offenbarungsrealität als Chiffer gilt, dann ist sie nicht mehr herausgehoben aus der Chiffernwelt im ganzen. Sie wäre die Chiffer, die die grenzenlose Sehnsucht des Menschen, daß Gott selbst real gegenwärtig würde, einen Augenblick gleichsam als erfüllt ansehen ließe, um sogleich in die Härte und Größe seines geschaffenen Freiseins zurückzutreten, für die Gott unerbittlich verborgen bleibt.

Kein Theologe, so höre ich, kann die Verwandlung der Offenbarung in Chiffer mitvollziehen. Er würde das Fundament seines Glaubens und Denkens zerstören. Die Antwort: Vielleicht können es die heute geltenden Theologen nicht, die nicht selten hervorragende historische Forscher, als Theologen späte Epigonen sind. Sie halten glaubend fest, ohne in ihrer Glaubenskraft noch das Pneuma zu spü|ren. Vielleicht 506
aber sind zu dieser Wandlung moderne Menschen fähig, die, nicht gewillt, sich ihnen fragwürdigen Glaubensdogmen oder dem landläufigen aufgeklärten Nihilismus zu unterwerfen, aus ihrer wirklichen gegenwärtigen Situation die Chiffern ergreifen.

Wenn Theologen die Verwandlung der Offenbarungsrealitäten in Chiffern nicht mitvollziehen, so erscheint das dem Philosophierenden wie ein ungewollter, seiner selbst

nicht bewußter Gewaltakt. Aber er muß sich hüten, hier als wahr zu behaupten, was ihm so scheint, trotz seines Gewißseins, das diese Lage ihm so beunruhigend macht. Er würde dem Vorwurf der Verstocktheit, der vom Offenbarungsglauben uns gemacht wird, mit demselben Vorwurf antworten. Aber der Philosophierende will das, was ihm ein Sichversagen scheint, doch respektieren, da er sich selbst mit seinem Denken nicht der Vertretung aller gewiß ist. Er kann nicht anders als sich selbst zu sagen: Jene Verwerfung der Verwandlung in Chiffern richtet sich nicht nur gegen die Vernunft der Philosophie, sondern gegen den Gottesgedanken selber und die Möglichkeit der freien Existenz. Der Philosophierende möchte die Leibhaftigkeit preisgeben, weil er muß, zugunsten dessen, was von Anfang an auch ohne Leibhaftigkeit im Glaubenden zu allen Zeiten wirksam war. Er möchte die philosophische Denkungsart den modernen Menschen, den Völkern so mitteilen können, daß sie sich nicht bloß dem rationalen Verstande und den psychischen Emotionen ergeben, sondern den Sinn der Chiffern erfassen und durch den Gottesgedanken der Transzendenz sich öffnen, mit allen Folgen, die solche Umkehr hätte.

Können nicht doch in der Idee über einen Abgrund des Wirklichkeitsbewußtseins hinweg Philosophie und Theologie, in diesen Auslegungen des ursprünglichen Philosophierens und des Offenbarungsglaubens, sich treffen?

Voraussetzung ist, daß auf beiden Seiten Klarheit über das gewonnen wird, was mit der Wirklichkeit von Taten und Worten Gottes gemeint ist, und daß die Kraft des Glaubens in der Klarheit und Redlichkeit, ohne Gewaltsamkeit nach innen und außen, standhält.

Falsch ist es gewiß, wenn Offenbarungsglaube der Realität des zwingend Gewußten und Wißbaren ins Gesicht schlägt. Falsch ist es auch, wenn die rationale Endgültigkeit eines Wissens im ganzen behauptet wird.

507 Der philosophische Glaube und der Offenbarungsglaube könnten | sich treffen durch das Bewußtsein, gemeinsam im unergründlichen Gang der Dinge zu stehen, der für den einen gleichsam überwölbt ist von einer Leibhaftigkeit des Geoffenbarten, für den anderen aufgenommen ist im erfüllenden Nichtwissen (wie Plato, Nicolaus Cusanus, Kant über alle Unterschiede zwischen ihnen hinweg es begriffen).

Die beiden Glaubensweisen könnten verbunden sein in dem Bewußtsein jedes Einzelnen, selbst werden zu können in dem, was wir, mit Kategorien die Kategorien überschreitend, unangemessen ansprechen als »Sinn«, als »Heil«, als »das Bleibende im Verschwinden von allem«, als das, was weder zeitlich noch zeitlos, sondern ewig ist.

Es ist das, was, sei es als Offenbarung, sei es als Nichtwissen, die Unruhe in der Zeit erzeugt und mit ihr den Ernst.

Es ist das, was befragt keine Antwort gibt, oder das durch sein Schweigen selber zu fragen scheint, erzittern macht durch Fragen, auf die kein Verstand, kein Glaubensbekenntnis, keine Chiffer eine entsprechende Antwort gibt, oder auf die die Antwort durch den Ernst der Lebenspraxis der Existenz erfolgt, die sich nicht lösen läßt von Chiffern und Leibhaftigkeiten, in denen die Wirklichkeit des Schweigens der Transzendenz nie genügend, nie angemessen aufgefangen ist.

Dieser Ernst müßte sich heute bezeugen und bewähren in unserer versinkenden Welt, die sich übertäubt, so daß der Mensch sich selbst so schwer findet, weil er im Lärm des gewaltigen Leistungsbetriebes und in der Leerheit seiner freien Zeit immer weniger die Wirklichkeit der Transzendenz zu hören scheint.

(c) Die Ausschließlichkeit der dogmatisch bestimmten Glaubenswahrheit fällt.

Ausschließlichkeitsanspruch nennen wir den Anspruch, die einzige, für alle Menschen gültige absolute Wahrheit auszusprechen oder zu sein. Er liegt in dem nicht von Jesus stammenden Worte:[609] »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.«[610] Er liegt in dem Satz: »Außer der Kirche ist kein Heil« (extra ecclesiam nulla salus).[611]

Der Ausschließlichkeitsanspruch eines Glaubens (sei es Offenbarungsglaube oder irrgeratener philosophischer Glaube) war stets die Quelle von Unfrieden und des Kampfes auf Leben und Tod.

An die Offenbarungsgläubigen geht der Anspruch, mit dem Preisgeben des Ausschließlichkeitsgedankens das Schwert in die Scheide zu werfen (einst real,[612] heute gleichnishaft gemeint). Nicht mehr gilt das Jesus vielleicht zu Unrecht zugeschriebene Wort: Ich bin nicht ge|kommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (die Zwietracht).[613] Nur wenn das Gift des Ausschließlichkeitsanspruchs entfernt wird, kann der biblische Glaube eigentlich ernst und damit kommunikativ und friedlich werden, sein Wesen rein verwirklichen. *508*

Damit dieses mit vollem Bewußtsein geschehe, ist die einfache und folgenreiche Einsicht notwendig: Die in ihrer Richtigkeit allgemeingültige Wahrheit ist relativ auf Voraussetzungen und Methoden des Erkennens, aber zwingend für jeden Verstand. Die existentiell geschichtliche Wahrheit ist in der Lebenspraxis unbedingt, aber in der Aussage ohne Allgemeingültigkeit für alle.

Erst wenn die Ausschließlichkeit fällt, kann der Glaube selbst in seiner Erscheinung wahr werden. Dann ist die Reinheit im Kampf der Chiffern, d.h. deren Befreiung von der Einmischung der Daseinsinteressen in ihn möglich. Dann erst wird die Unbefangenheit und Duldsamkeit in diesem Kampf wirklich.

Die Einzigkeit der Offenbarung würde mit ihrer massiven Leibhaftigkeit auch ihre geschichtliche Ausschließlichkeit verlieren. Die eine, einzige, umfassende Geschichtlichkeit von allem, das wir sind und wissen, gründet sich nicht auf Offenbarung, sondern auf das im Menschen Gemeinsame, innerhalb dessen die Chiffern von Offenbarungen geschichtlich verschiedener Herkunft eine mannigfaltige Gestalt haben.

(3) Die mögliche Wandlung der protestantischen Kirchen im Rahmen der Wandlung des biblischen Glaubens überhaupt

(a) Im Grunde des Menschseins selber liegt die Unstimmigkeit. Der Mensch wagt und opfert, aber er weiß nicht, wo das letzte Ziel liegt – er sucht seine Welt zu gestalten, aber aus der von ihm geformten Welt schlägt etwas Zerstörendes gegen ihn zurück –

im Frieden vorübergehender kurzer Zwischenzeiten beruhigt er sich und steigert durch diese Selbsttäuschung das hereinbrechende Unheil.

Will er durch seine Redlichkeit die Täuschung zum Verschwinden bringen, so zeigt sich ihm, daß Redlichkeit nur ein Weg, nicht die Wahrheit selber ist. Die Redlichkeit läßt die Wahrheit in ihrer Erscheinung in eine unvollendbare Dialektik geraten.

Die Unlösbarkeit der realen Widersprüche führt in die Ausweglosigkeit, deren letzter Grund uns unbegreiflich ist.

509 (b) Wie der Grundzustand zum Bewußtsein gebracht und durch | die innere Haltung des Menschen übernommen wird, dafür ist im Abendland die biblische Religion das größte Beispiel.

Die biblische Religion, in ihren höchsten geschichtlichen Augenblicken wie eine Kette von Gipfeln der Wahrhaftigkeit des Menschen, dem sich zeigt, was ist, ob in Jeremias, im Dichter des Hiob, in Jesus, ist ständig im Abfall und in der Wiederkehr.

Die Leibhaftigkeit, in die die Chiffern abglitten, machte eine Daseinsrealität zur absoluten Realität:

Der »Bund« Gottes mit dem auserwählten Volk erzeugte einen kriegerischen Nationalismus (mächtig, enthusiastisch, opfermutig und erbarmungslos im Deborah-Lied).[614]

Die sittliche Forderung Gottes wurde zum äußerlichen inbrünstig befolgten Gesetz.

Das existentielle Wissen von den Grenzen von Mensch und Welt ließ das leibhaftig gemeinte, kurz bevorstehende Weltende erwarten.

Der Mensch Jesus wurde zum Gott Christus.

Wenn in der Praxis die hohen Forderungen des Glaubens nicht erfüllbar waren, so bildete sich eine gleichsam aristokratische Absonderung derer, die die Forderung zu erfüllen entschlossen waren. Im Gesetzesjudentum gab es die Gesetzeskundigen und die die Gesetze bis ins einzelne und sorgfältigste durchführenden Männer. Die Anderen, die Unwissenden, das Volk hatten keinen Zugang und die Wissenden selber konnten den Ansprüchen nicht genügen.

Im Christentum gibt es die Mönche, die durch ihr Leben erfüllen, was das Volk nicht erreichen kann. Unter ihnen gibt es reine Seelen. Aber es gab auch die mönchische Askese, die aus der Weltverachtung umschlug in den kirchlichen Willen, diese Welt Gott, das heißt dem eigenen Glauben, sich selber zu unterwerfen, zu Gewissenszwang und Welteroberung zu schreiten.

Eignet diesen Erscheinungen, die wir für Abgleitungen halten, eine eigene Großartigkeit durch den Ernst, der in ihnen sich bezeugt, so steht es anders mit einer Abfallserscheinung, die durch alle Zeiten geht. In der Lebenspraxis wurde die unbedingte göttliche Forderung angepaßt an die jeweiligen Realitäten der soziologisch-staatlichen Zustände und der psychologischen Durchschnittlichkeit. Das Unerfüllbare sollte in Erfüllbarkeit unter Preisgabe der Wahrheit verwandelt werden. Vergeblich hat das kirchliche Denken in einer als geistige Leistung bewunderungswürdigen Entwicklung den Ausgleich der Unstimmigkeiten im Grunde zu überwinden und aufzuheben ver-

sucht. Das | kirchliche Denken sucht die Grundantinomien zu systematisieren, in eine *510*
überzeugende Harmonie zu bringen. Es will das Übergreifende in der Menschenwelt als die eigene kirchliche Verleiblichung begreifen und als Autorität stabilisieren.

Da das neutestamentliche Christentum mit der Welt nichts zu tun hatte, konnte es in der Welt mit der »Kultur« sich nicht einrichten ohne ständige Widersprüche, Umkehrungen, ohne die im Grunde dieser Situation erzwungene Heuchelei. Nur in Gestalten der Unwahrhaftigkeit konnte diese Religion sich weltlich behaupten. In dieser vielleicht nirgends in der Welt zu solchem Umfang gewachsenen Unwahrhaftigkeit liegt einer der Gründe des Abscheus der Asiaten gegenüber dem christlichen Abendland.

Aus den Antinomien im Grunde der biblischen Religion folgt zugleich die Größe und das Verderben, folgt das Schöpferische des aufs höchste gespannten, sich selber nie genügenden Wahrheitswillens, der noch die Lüge verstehen und durchhellt gleichsam annehmen möchte, und die abgründigste Verlogenheit. Es ist wie nirgends in der Welt der Kampf entbrannt um die Wahrheit aus dem wegen der ungeheuerlichen Unwahrheit in der Erscheinung nur gesteigerten, keine Ruhe lassenden, unerbittlichen Wahrheitsanspruch.

Wie ist von der Heuchelei frei zu werden? Wie kann ohne sie die eigentliche Wahrheit aus der Tiefe sprechen? Zur biblischen Religion gehört von Anfang die Revolution und Reformation. Von den alten Propheten an geht die Auflehnung. Die biblischen Religionen sind einzigartig durch die Spannung: Der gesteigerte leidenschaftliche Wahrheitsanspruch, von Gott selbst ausgehend, bekämpft die im eigenen Bereich ständig wuchernde Unwahrhaftigkeit. In den Auflehnungen steckt die Wahrheit. Aber sogleich tritt in ihnen selber wieder die Unstimmigkeit in neuer Gestalt zutage.

Zur Geschichte der biblischen Religion gehört daher die immer wieder erfolgende Rückkehr in den Ursprung – bei den Propheten, bei Jesus, später durch die immer wieder notwendige Gründung neuer Mönchsorden. Ein Teil der Spaltungen erfolgte durch solche revolutionäre Umkehr. Wenn es dem Bestehenden nicht gelang, die Bewegung auf irgendeine Weise in sich selber aufzunehmen, wurde es vernichtet, oder verschwand, oder es bildeten sich in der Abspaltung erst Sekten, dann neue Kirchen. Das letzte große Ereignis dieser Art war die protestantische Reformation.

(c) Der Protestantismus ist der letzte große Durchbruchsversuch | aus der Unwahr- *511*
heit zum Ursprung. Er führte, ohne anfängliche Absicht, zur Spaltung der abendländischen Kirche, und dann zur weiteren Aufspaltung der abgespaltenen Protestanten. Heute noch gibt der ökumenische Rat der protestantischen Konfessionen[615] dies charakteristische Bild: alle sind einig im Nein zu Rom, aber untereinander stehen sie selber in dem gleichen Sinn dieses Nein. Sie alle schließen sich gegenseitig aus in der Glaubensmeinung. Dies wird kaum verschleiert durch das äußere Faktum des Zusammensitzens und Aneinandervorbeiredens (vgl. *Martin Werner,* Theologische Umschau 1961).[616] Martin Werner[617] führt dies Unheil zurück auf den Glauben an den Gottmenschen Christus (der an die Stelle von Jesus trat).[618] Von katholischer Seite

hört man, das Prinzip des Protestantismus müsse am Ende zur Leugnung der Menschwerdung Gottes in Jesus-Christus führen. Das scheint mir richtig. Daher denke ich, es sei eben dies im Protestantismus noch fortdauernde katholische Glaubensprinzip, das ihn überall noch im Katholizismus gefangenhalte. Wie begründet sich solche Beurteilung?

Der Gottmensch ist in der heiligen Kirche als dem corpus mysticum Christi gegenwärtig. Es gilt in vollem Ernste das von mir mehrfach zitierte, erleuchtende Wort Augustins: Ich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der gegenwärtigen katholischen Kirche dazu bewegte.[619] Wenn diese Gegenwärtigkeit in den protestantischen Kirchen, die das Sakrament der Priesterweihe abgeschafft haben, aufhört, damit die Leibhaftigkeit faktisch verschwindet, nur noch in der Vergangenheit liegt und nur als Wort bleibt, dann hat diese Gottmenschheit ihren Charakter völlig verändert. Statt sie täglich in der Kirche und der von ihr ausgehenden Erscheinung ihrer Sichtbarkeiten zu erfahren, ist sie zu einem einst Geschehenen geworden. Kierkegaard setzte an die Stelle der Gleichzeitigkeit der leibhaftigen Kirche die Gleichzeitigkeit des einst Geschehenen (Gott wurde Mensch, war da am Kreuze und als Auferstandener).[620] Das ist, wenn die Leibhaftigkeit des Geglaubten gemeint wird, gewaltsam und künstlich. Die Kirche ist für den katholischen Glauben zuerst gegenwärtig, und zwar als Körper Christi. Ihre Leibhaftigkeit erst bezeugt die Vergangenheit, in der Gott Mensch wurde und diese Kirche mit ihren sakramentalen Kräften, Befugnissen, ihrem Schlüssel zum Himmelreich stiftete. Die Kirche mit ihrer Heiligkeit ist leibhaftig. Der Protestantismus hat nur das Wort, die Vergangenheit der
512 Offenbarung, das, am Katholischen gemessen, arme verkümmerte | Wesen. Die Entheiligung der Kirche (Wegfall des Sakraments der Priesterweihe) muß schließlich die Gottmenschheit Christi selber unglaubwürdig machen.

Aber die Verkümmerung des Protestantismus konnte nur durch Selbstmißverständnis seines revolutionären Ernstes geschehen. Er hielt einen ihm innerlich disparaten Katholizismus fest und ließ die Entfaltung seines Durchbruchsprinzips nicht zu. Der Ernst des Protestantismus muß sich vollenden, oder er versinkt in die Nichtigkeit der unredlichen Mimikry des von ihm doch nicht zu erreichenden Katholischen.

Es kann aussehen, als ob die erhofften Verwandlungen nichts weiter als Verzichte wären. Die kritischen Negationen scheinen die Substanz des Glaubens selber zu treffen: Jesus ohne Christus? Glaube ohne Bekenntnis? Kultus ohne magisch-göttliche Einwirkung? Meditation ohne ein auf endliches Glücksverlangen gerichtetes Gebet? Umgang durch Chiffern mit der Transzendenz ohne sie selbst zu haben? Ist nicht alles ein Preisgeben, ohne etwas zu gewinnen?

Was aber ist die Substanz? Sie ist nichts von dem, was man »haben« kann, was einem von einer Instanz in der Welt dargeboten würde, in einer Kirche inkarniert wäre. Zu ihr ist zu gelangen durch Verwandlung, in jedem Einzelnen durch Umkehr. Dieser Ernst ist denkend zum Bewußtsein zu bringen, aber nicht durch Denken schon zu ver-

wirklichen. Wo er aber aus dem Ursprung gegenwärtig ist, vollzieht er die Kritik der Ableitungen seit Anbeginn. Kritik und Verzicht sind sinnvoll nur aus der Substanz des Glaubens.

Wie aber könnte dieser Ernst in die Erscheinungen kirchlicher Gemeinschaft treten? Ohne solche Gemeinschaft würde er erlöschen. Die Gemeinschaft ist auf die Dauer Bedingung seines Lebens. Der Einzelne als bloßer Einzelner ohne Gemeinschaft ist die für ihn selber erschreckende Ausnahme. Die Gemeinschaft, mag sie Kirche oder Synagoge heißen, ist die unumgängliche Überlieferungsform der Gehalte des Glaubens und des Ethos.

Ist sie auch gebunden an Riten und Liturgien, an Dogma und Bekenntnis? Daß sie dies nicht ist, liegt im Prinzip des Protestantismus, das allein ihm sein Eigenrecht gegenüber der katholischen Kirche verleiht. Die Kirche der Protestanten hat einen anderen Sinn als ihn die der Katholiken hat. Sie ist Gemeinschaft in Institutionen und Formen, die als solche nicht heilig sind, aber in denen vom Glauben gekündet wird.

| 3. *Die Situation nach Kierkegaards Kampf gegen die Kirche* 513

(1) Kierkegaards Kampf

Kierkegaard hat das Christentum des Neuen Testaments ernst genommen: Gott ist Mensch geworden. Die Konsequenzen sind unerbittlich. Kierkegaard ermöglichte den Glauben für den denkenden Menschen als einen Glauben kraft des Absurden. Er entfaltete einen eindringlichen Begriffskreis, der das moderne protestantische Denken, soweit es sich dialektisch nennt, bestimmt hat. Er sah von Anfang an die ungeheure Differenz zwischen diesem neutestamentlichen Christentum und der Realität des kirchlichen Christentums, zwischen Christentum und Christenheit.[621] Ein Jahr vor seinem Tode hat Kierkegaard schließlich gegen die Kirche den in unserem Zeitalter radikalsten Kampf geführt. Denn dieser Kampf nahm seine Rechtfertigung aus dem Innerlichsten des Christlichen selber. Er erklärte die bestehende christliche Kirche für Verfälschung und Verrat des Christentums.

Es handelt sich bei diesem Kampfe nicht um eine späte Abirrung Kierkegaards, sondern um das Ergebnis einer unaufhaltsamen Reife seiner Einsicht. Seine dichtende Konstruktion des Christentums durch dialektisch-theologisches Denken (mitgeteilt vor allem durch die Pseudonyme Climacus und Anticlimacus) hatte diese Konsequenz. Kaum je ist ein solcher Schritt in die Öffentlichkeit des Kampfes so lange, so zögernd, so bedachtsam vorbereitet wie dieser Akt Kierkegaards, der nun, als Kierkegaard sich entschlossen hatte, mit einer Vehemenz ohnegleichen stattfand, in höchster Bewußtheit, der Situation angemessen, den geschichtlichen Augenblick erfüllend.

Kierkegaard stellt die gegenwärtige Realität bloß: Alle nennen sich Christen, das Christentum selber aber ist nicht mehr da. Einer »christlichen« Welt ist zu zeigen, daß sie ganz und gar nicht christlich, sondern eine Täuschung ist. »Nicht ein einziger von

uns vertritt das neutestamentliche Christentum in vollem persönlichen Ernst, so wenig wie ich das tue ...«[622]

Kierkegaards erbarmungslose Anprangerung der kirchlich-christlichen Realitäten wiederhole ich nicht. Für ihn ist heute der Pfarrer, jeder Pfarrer und Theologe, eine an sich verlogene, weil unchristliche Figur. Am Maßstab der Forderungen des Neuen Testaments beurteilt er als Lüge: die Konfirmation, die christliche Trauung, das christliche Familienleben, die christliche Kindererziehung.[623]

514 Nun aber das Merkwürdige und Wesentliche und eigentlich Mo|derne: Kierkegaard kämpft in diesem Kampf nicht als Christ für das Christentum, sondern als Mensch für die Wahrhaftigkeit. »Ganz einfach: Ich will Redlichkeit ... Ich bin weder Milde noch Strenge – ich bin menschliche Redlichkeit.«[624]

Will die Mitwelt »sich ehrlich, vorbehaltlos, offen, geradezu gegen das Christentum empören, zu Gott sagen: ›Wir können, wir wollen uns nicht unter diese Macht beugen‹ – aber wohlgemerkt, tut man das ehrlich, redlich, vorbehaltlos, offen, geradezu: nun gut, wie merkwürdig es scheinen mag, ich bin dabei: denn Redlichkeit will ich. Und überall, wo Redlichkeit ist, kann ich mitgehen.«[625]

Daher tritt Kierkegaard – trotz der Risiken, die er tatsächlich einging – ausdrücklich nicht als Märtyrer für das Christentum auf: »Für die Redlichkeit will ich wagen. Hingegen sage ich nicht, daß ich für das Christentum wage ... Ich würde kein Opfer für das Christentum sein, sondern weil ich Redlichkeit wollte.«[626]

In dieser Erfüllung seiner Aufgabe fühlte Kierkegaard sich gewiß. »Und mit mir ist der Allmächtige; und er weiß am besten, wie zugeschlagen werden soll, damit man spürt, daß das Gelächter, gebraucht in Furcht und Zittern, die Geißel sein muß – dazu werde ich benutzt.«[627]

Die radikale Wahrhaftigkeit aber ist selber eine Forderung des Christentums (hierin stimmen Nietzsche[628] und Kierkegaard überein): »Da aber das Christentum Geist ist, Nüchternheit des Geistes und Redlichkeit der Ewigkeit, ist natürlich für seinen Polizeiblick nichts verdächtiger als alle phantastischen Größen: Christliche Staaten, christliche Lande, ein christliches Volk, eine – wunderlich! – eine christliche Welt.«[629] In all diesem sieht Kierkegaard »ein ungeheuerliches Kriminalverbrechen verborgen ... fortgesetzt von Geschlecht zu Geschlecht[«][630] ... [»]es geht darum, Licht zu bringen, in dieses Jahrhunderte hindurch fortgesetzte ... christliche Kriminalverbrechen, wodurch man scharfsinnig ... versucht hat, das Christentum Stück für Stück Gott abzulisten, und es dahin gebracht hat, daß das Christentum genau das Gegenteil dessen ist, was es im Neuen Testament ist.«[631]

Zu dem, was Kierkegaard sagt und tut, hören wir jederzeit, anfangend in seiner Jugend, auch seine Selbstauffassung. Diese ist ein Element seines Tuns selber und daher für uns von so merkwürdig bezwingendem Charakter:

»Ich bin nur ein Dichter«, sagt er, wenn er von den großartigen Entwürfen der
515 menschlichen Existenzverhältnisse bis zu seiner Kon|struktion des Christentums hin

spricht.[632] Im Kirchenkampf aber erklärt er: »Ich bin nicht ein Reformator, auch nicht ein spekulativer, tiefsinniger Geist, ein Seher, ein Prophet, nein, ich bin ein in seltenem Maße ausgeprägtes Polizeitalent.«[633] »Ich bin kein Christ – und unglücklicherweise kann ich es offenbar machen, daß die andern das auch nicht sind, ja noch weniger als ich.«[634]

Was war denn Kierkegaard als der, der sich im Kirchenkampf vollendete? Er sagt: »Es gibt in den 1800 Jahren der Christenheit überhaupt nichts Entsprechendes, kein Gegenstück zu meiner Aufgabe[«][635] ... [»]Denn alles, was bisher an Außerordentlichem dagewesen ist, hat gewirkt in Richtung, das Christentum auszubreiten; und meine Aufgabe ist in Richtung, einer lügnerischen Ausbreitung haltzugebieten.«[636]

»Das einzige Gegenstück ist Sokrates ... Du edler Einfältiger des Altertums. Du, der einzige Mensch, den ich bewundernd als Denker anerkenne ... der einzige Märtyrer der Gedanklichkeit unter den Menschen, ebenso groß als Charakter wie als Denker.«[637]

Fragen wir Kierkegaard, den Kämpfer gegen die Kirche: Was soll geschehen? Was kann geschehen? Werden Forderungen von ihm aufgestellt? Niemals hat er Vorschläge zur Reform der Kirche gemacht. Die Forderung ist eine einzige: Redlichkeit. Die Redlichkeitsforderung aber wird im Laufe des Kampfes gesteigert in der Weise, wie das Nein zur Unwahrhaftigkeit zu vollziehen sei. Zuerst verlangte Kierkegaard nur das Eingeständnis der Kirche, daß sie nicht das Christentum des Neuen Testaments vertrete, sondern daß sie eine Abmilderung und Anpassung sei, um die göttliche Lenkung entscheiden zu lassen, ob sie das annehme. Dann hielt er aber auch solches Eingeständnis für vergeblich. Die Kirche ist so völlig unchristlich, daß sie verschwinden muß. Der Staat soll aufhören, die Pfarrer zu bezahlen. Zuletzt ruft er nicht mehr der Kirche, sondern jedem Einzelnen zu (im »Mitternachtsschrei«): »Dadurch, daß Du es bleiben läßt, am öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen, wie er jetzt ist (mit dem Anspruch, das Christentum des Neuen Testaments zu sein), hast Du beständig eine, und zwar eine schwere Schuld weniger. Du nimmst nicht daran teil, Gott zum Narren zu halten.«[638]

(2) Kritische Erörterungen zu Kierkegaard

(a) Kierkegaards These vom Christentum des Neuen Testaments trifft wesentliche Züge, aber keineswegs das Ganze des Neuen Testa|ments und durchaus nicht das Ganze *516*
der Bibel. Wie überall in der Bibel, so sind auch im Neuen Testament die Widersprüche. Kierkegaard folgen wir nicht, wenn er den einen Zug – die Menschwerdung Gottes – für das Wesen des Ganzen erklärt. Wir folgen ihm nicht, wenn er das historische Studium des Neuen Testaments verwirft. Dadurch verschließt er den Blick für all das, was seiner konstruktiven Glaubensdichtung nicht gemäß ist.

Wenn Kierkegaards Forderung, dieses Christentum des Neuen Testaments sei das Christentum selber, die biblische Religion selber, nicht anzuerkennen ist, so bedeutet doch die Klarheit seines Zeigens, daß jeder vor die Entscheidung gestellt wird, ob er dies als das Eigentliche des Christentums glauben wolle und könne. Um diese Entschei-

dung ist nicht herumzukommen. Es gibt kein Mittleres, Halbes. Glaubt er wirklich den Gottmenschen, so ist Kierkegaards konstruierter Weg fast unausweichlich.

Aber die Verwerfung für mich ist nicht die Verwerfung an sich. Sollte Kierkegaard eine mögliche Wahrheit getroffen haben? Dann aber nur für den, der auch die Konsequenzen verwirklicht.

(b) Wer sich entschieden hat, darf sagen: Ich halte den Weg, zu dem Kierkegaard durch die Pseudonyme Johannes Climacus und Anticlimacus verleitet, für einen Irrweg: zum Glauben kraft des Absurden mit einem verführerisch erdachten genialen Kategoriengebäude, mit seiner Konstruktion der Nachfolge Christi im eindeutigen Sinn totaler Weltverneinung. Dieser Weg mündet sinngemäß auch in die totale Verneinung der Kirche, mit der er seinen Kirchenkampf und sein Leben beschloß.

Nur scheinbar läßt sich seine dialektische Theologie von seinem Kirchenkampf trennen.

Lange vor seinem Kirchenkampf, als Kierkegaard es noch für möglich hielt, selber Pfarrer zu werden, forderte es seine Redlichkeit, daß er den christlichen Glauben denkend, dichtend konstruierte als den Glauben kraft des Absurden. Er entwickelte den dialektischen Begriffskreis, der das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit, den Sinn des Glaubens als den eines Absurden erbarmungslos deutlich machte. Diese Konstruktion ist von einer hinreißenden spekulativen Kraft, die aber selber alle überlieferte Spekulation als ein fälschliches Begreiflichmachen verwirft. Es ist die raffinierte, aber nicht unredliche Form, die Leibhaftigkeit des Gottmenschen zu retten.

517 Erst später im Kirchenkampf machte er mit gleicher Erbarmungs|losigkeit deutlich, daß in Kirche und Christenheit eine Verkehrung des Neuen Testaments geschehe, die eine einzige sich selber nicht durchschauende Lüge sei.

In seiner dialektischen Theologie wie im Kirchenkampf, in beiden Fällen ist Kierkegaards Wahrheit seine Redlichkeit. Am Maßstab, der in der Kirche selber durch ihre Bindung an das Neue Testament scheinbar festgehalten wird, zeigt sich die Lüge der Kirche und der Christenheit. Kierkegaard verlangt das Eingeständnis, daß es so sei.

Wenn Kierkegaard recht hätte, so wäre es das Ende des Christentums in der Welt. Wenn der christliche Glaube das ist, als was Kierkegaard ihn konstruiert hat, dann kann ihn vielleicht niemand mehr glauben, wie denn Kierkegaard für seine Person diesen Glauben auch nicht in Anspruch genommen, ihn aber leidenschaftlich begehrt hat.

Wenn protestantische Theologen Kierkegaardsche Begrifflichkeiten für eine moderne, dieser christlich ungläubigen Zeit genugtuende Theologie genutzt haben, aber den Sinn des Kirchenkampfes, der mit diesem Denken unlösbar verknüpft ist, als unbrauchbar abstießen, so scheinen sie durch den existentiellen Widerspruch im Ursprung ihres Denkens ihrerseits eher noch klarer das Ende des Christentums bezeugt zu haben. Denn es ist unmöglich, das begrifflich-dialektische Denken Kierkegaards als eine für den Menschen dieser Zeit geeignete Sprache zu nutzen. In dieser neuen theo-

logischen Sprache – ein wenig wissenschaftlich, ein wenig philosophisch, ein wenig theologisch, ein wenig literarisch –, die gar nicht mehr die Kierkegaards ist, wird seine Dialektik eingelassen, doch der mit diesem Kierkegaardschen Denken unablösbar verbundene Kirchenkampf verleugnet. Man kann in Wahrheit Kierkegaard nicht theologisieren, wenn man die Kirche bejaht.

Kierkegaards Verständnis des christlichen Glaubens habe ich hypothetisch mitzudenken versucht. Aber indem ich den christlichen Glauben so verstehe, muß ich das Verstandene als unglaubwürdig sehen oder doch als etwas, das in meiner Glaubenserfahrung auch nicht im leisesten Ansatz vorkommt. Wenn dieses Verständnis – Climacus nennt es eine »dichtende Frechheit«[639] – mir dann heute von theologischer Seite als christlich entgegengebracht wird, muß ich an solcher Theologie zweifeln. Könnte sie etwa brauchbar sein für eine Theologie nicht mehr eigentlich glaubender moderner Menschen? Verkriechen sich diese in dem von Kierkegaard hergerichteten letzten Schlupfwinkel, um sich in der durch falsche Aufklärung (»Aufkläricht«) und konventionelle Gesellschaft verdorbenen Welt, gegen beide sich wen|dend, durch eine *518*
verzwickte Methode in ihrem gewollten Glauben zu halten? Machen sie wegen der Künstlichkeit von diesem (aber von Kierkegaard ganz und gar nicht so gemeinten) Schlupfwinkel her zur Forcierung solchen Glaubens einen kriegerischen Lärm, entsprechend unserem Zeitalter, in dem überhaupt nur da ist, was Lärm macht? Doch solche Fragen lassen sich allenfalls an den Aspekt einer unpersönlichen allgemeinen öffentlichen Erscheinung, nicht aber an den Glauben irgendeines Menschen stellen. Denn was ein Mensch in Wahrheit glaubt, ist undurchschaubar.

Noch einmal: Ein mit der theologischen Konstruktion Kierkegaards in seiner Unverständlichkeit verstandener, zur Absurdität gezwungener christlicher Glaube, der sich damit in einer modernen Welt gleichsam rechtfertigt, könnte ebenso wie Kierkegaards Entlarvung der Kirchlichkeit das Ende dieses Christentums und dieser Kirche bedeuten.

(c) Dies alles ist nicht leichtzunehmen. Ein Mann wie Kierkegaard, der in der Tat sein Leben eingesetzt hat, der sein Leben gelebt und sein Werk geschaffen hat in einer wie ein Wunder anmutenden Sinnkonsequenz, die am Anfang nicht geplant sein konnte, begabt mit dem Werkzeug außerordentlicher Phantasie und Denkkraft, mit der Fähigkeit, alle Möglichkeiten des Menschen in sich zu erfahren und als Dichter konstruktiv darzustellen, ein solcher Mann kann nicht beiseite geschoben werden.

Solange Kierkegaard lebte, hütete man sich vor ihm. Wer ausnahmsweise auf ihn einging, ob Freigeist oder Bischof, erhielt einen Schlag, der ihn veranlaßte, sich schleunigst durch Schweigen zu retten.

Nach seinem Tode begannen alsbald die beiden großen Verschleierungen des Ereignisses Kierkegaard.

In einer Grabrede, einbrechend in die kirchliche Ordnung der Begräbniszeremonie, wollte ein Mann, Kierkegaards letzte Schriften in der Hand, propagandistisch eine

revolutionäre Massenbewegung begründen: der Beginn der immer wiederholten Inanspruchnahme Kierkegaards für Freigeisterei und politische Kirchenfeindschaft, mit der er schlechthin nichts zu tun hatte.[640]

Die andere Verschleierung begann in Schriften Martensens, des Theologen und Bischofs, des jahrzehntelang führenden Kirchenmannes in Dänemark, von hoher philosophischer und theologischer Bildung. Er war Todfeind Kierkegaards, der ihn durch eine großartige Bloßstellung hatte verstummen lassen. Aus der Feder des ihn
519 Jahr|zehnte überlebenden Martensen findet man ausführliche kritische Besprechungen von Kierkegaards Werk und Person.[641]

In der Form der Milde und Gerechtigkeit, in der überlegenen Haltung des weisen Kirchenfürsten, verharmloste und zersetzte er Kierkegaards Werk und Erscheinung. Man findet dort schon alle die klugen Argumente, die bis heute gegen Kierkegaard wiederholt werden. Wie sonderbar wird dem Leser Martensens zumute! Kierkegaard stellt vor das Entweder-Oder. Er schafft Klarheit und fordert Entscheidung, nicht im Gedanken, sondern in der Lebenswirklichkeit selber, in der Existenz. Auch wenn diese gegen das von ihm denkend gedichtete Christentum erfolgt, ist sie doch durch ihn, dank ihm, erst hell. Da hört die Gemütlichkeit auf. Martensen aber schreibt in der Haltung überlegener Ruhe. Er beschreibt das so Gefährliche, als ob es eine krankhafte Verirrung sei, die Mitleid und Gelassenheit verdiene. Aber das ist eine späte Rache des siegreichen Kirchenfürsten dem toten Manne gegenüber. Heimlich ist er von Entsetzen ergriffen vor diesem, der sein gesamtes kirchliches Dasein durchleuchtet und als unwahrhaftig, so wie es ist, nackt an den Pranger stellt. Er schluckt sein Entsetzen hinunter und spinnt das Denken Kierkegaards in die Fäden seines philosophisch gebildeten Sprechens ein, in dem es nicht mehr wiedererkennbar ist.

(d) Für uns aber kann es nicht die Aufgabe sein, Kierkegaard zu überwinden. Das ist für den, der ihn versteht, nicht möglich. Kierkegaard ist keine Position, sondern eine Denkungsart. Diese ist unumgänglich, in ihrer Unendlichkeit nicht abschließbar. Wir sollen auf ihn hören, nicht um ihm zu folgen, außer in dem Willen zur Redlichkeit. Wir sollen hören auf das, was durch ihn für immer bleibt, auf den Denker der »existentiellen humanen Grundverhältnisse«.[642]

(3) Ist es heute nach dem Angriff Kierkegaards auf die Kirche noch möglich, in Redlichkeit Pfarrer zu werden?

(a) Kierkegaards Schriften zum Kirchenkampf (Der Augenblick – Letzte Übersetzung von Hayo Gerdes 1959 im Eugen Diederichs-Verlag) halte ich zur Kirchenfrage für das wichtigste Werk unseres Zeitalters. Dagegen sind alle Angriffe seitens der Aufklärung und seitens des marxistischen Atheismus flach. Bei Kierkegaard allein ist der Ernst, der dem Christentum angemessen ist. Jeder Theologe und jeder, der der Frage nach seiner eigenen Christlichkeit nicht ausweichen will, muß diese Schriftensamm-
520 lung nebst den vorhergehenden Wer|ken (Einübung im Christentum, Krankheit zum

Tode, Philosophische Brocken, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift) mit persönlichem Dabeisein studieren. Kann man in unserem Zeitalter noch selbstverständlich »Christ« sein? Wer nicht mehr im traditionellen Sinn »Christ« zu sein, aber im biblischen Glauben zu leben meint, findet bei Kierkegaard die christliche Radikalität getroffen, die man nicht vergessen kann.

Wenn man die Auffassung des neutestamentlichen Christentums und die Nachfolge Christi, so wie Kierkegaard sie meint, für wahr hält – und daß sie im Neuen Testament einen großen Raum einnimmt, ist nicht zu bezweifeln –, so ist das Pfarrerwerden in der Kirche und in dem in der Kirche verkündeten Christentum nicht möglich. Kierkegaards Kampf gegen die Kirche scheint es auszuschließen, noch mit Redlichkeit Pfarrer sein zu können.

Wenn man die Voraussetzungen Kierkegaards, deren Konsequenzen ihm die totale Absage an die Kirche aufzwangen, nicht annimmt, so ist doch nach Kierkegaard es nur noch bei Abschirmung gegen das Denken, daher bei Unernst möglich, Kirche, Pfarrerberuf, Glaubensform in den traditionellen Auffassungen zu bewahren. Infolge des Ereignisses Kierkegaard und seines Denkens wird, falls biblischer Glaube noch weiter in der Welt wirkt, dies wahrscheinlich nur bei einer Erneuerung möglich sein, die, durch Kierkegaard veranlaßt, gegen Kierkegaard stattfindet.

Kierkegaard hilft zwar nicht auf den Weg des biblischen Glaubens, wohl aber zu reinerem, unterscheidendem Bewußtsein. Wer die Kierkegaardsche Auffassung des neutestamentlichen Christentums sich nicht aneignet, wird um so klarer zur Idee einer Reformation im Grunde der Erscheinung des biblischen Glaubens überhaupt geführt. Diese stelle ich mir auf protestantischem Boden vor.

(b) Bei einer historisch-objektiven Betrachtung hat die katholische Kirche als Religion eine viel mächtigere Chance für die Zukunft. Der einheitlichen, weltweiten päpstlichen Führung, den Methoden kirchlich-katholischen Denkens, der das Leben durchdringenden Heiligung der großen Daseinsaugenblicke und des Alltags, der Gegenwart der künstlerischen Herrlichkeit mehr als eines Jahrtausends, der Mannigfaltigkeit des religiösen Tuns, der eindrucksvollen Macht der Ordensmänner und Priester in der geistig begründeten zölibatären Verzehrung ihres Daseins im Glauben, der an der Kirche sich haltenden und doch der kirchlich-politischen Gewaltsamkeit und List fer|nen ka- *521*
tholischen Frömmigkeit, mit der selbst etwas von Philosophie in die Breite der Bevölkerung dringt, all dem gegenüber wirkt der Protestantismus arm.

Was aber auch immer zuungunsten des Protestantismus gesagt werden kann, er hat einen einzigen, alle Mängel aufhebenden Vorzug. Es ist das Prinzip, als das er in die Welt trat: die Möglichkeit, alle Erscheinungen des Glaubens zu durchbrechen zu neuer Verwirklichung aus dem Ursprung. Für den katholischen Blick ist der Protestantismus nur der Weg des Neins. Er gibt eines nach dem anderen preis und endet für katholische Sicht im totalen Verschwinden aller eigentlich religiösen Gehalte: des Gottmenschen, der Auferstehung, des persönlichen Gottes, der Sakramente. Er zerpulvert sich

selber durch die in ihm weiter getriebenen Spaltungen. Wenn dieser katholische Blick viele Erscheinungen richtig sieht, so doch gar nicht den wahren, substantiellen Grund des Ernstwerdens im Protestanten. Sein Prinzip legt den Glauben in die persönliche Verantwortung des Einzelnen. Das Protestieren ist die Außenseite des immer zum Ursprung drängenden, sich stets neu findenden biblischen Glaubens. Das Protestieren richtet sich sogar gegen seine eigenen noch im Katholischen verharrenden oder wieder ihm nachgemachten und es doch nie erreichenden Gebilde.

(c) Im protestantischen Prinzip liegt: Der Einzelne steht unmittelbar zu Gott, ohne Mittler. Daher gilt ihm das »allgemeine Priestertum«.[643] Die Freiheit des Gewissens ist unantastbar.

Wo dieses Prinzip herrscht, kommt alles auf den Einzelnen, auf seine innere Glaubensverfassung, seine eigene Verantwortung, seine Verwirklichung an.

Der biblische Glaube muß im Umgang mit der Bibel von jeder Generation, von jedem wieder anfangenden Menschendasein von neuem frei angeeignet werden.

Der Pfarrer spricht in der Gemeinde den Einzelnen an. In den konkreten Lebenssituationen und den politischen Ereignissen bringt er die sittlichen Forderungen und die Chiffern zur Sprache. Er leitet nicht aus Dogmen ab, was zu tun sei, sondern erweckt aus den Ursprüngen die je eigene Urteilskraft und das Gewissen im biblisch erhellten Raum.

Der Pfarrer ist nicht (katholisch) als Amtsfunktion die unpersönliche Vermittlung der Gnaden (ex opere operato),[644] sondern (protestantisch) als diese je einzelne Per-
522 sönlichkeit verläßliche Verwirk|lichung seines Glaubens zur Orientierung, Gleicher unter Gleichen, Seelsorger und Denker, unerschütterlich in seiner Redlichkeit.

Das protestantische Prinzip scheint eine Unmöglichkeit zu enthalten. Die Menschen, die Glieder der Gemeinde, die Pfarrer, alle sind maßlos überfordert. – In der Tat ist das protestantische Prinzip selten in einem hohen Maße, nie ganz verwirklicht. Es ist eine große Idee, nicht ein Ideal, das als realisiert gedacht Utopie wäre.

Wo immer Freiheit in Willkür, Gewissensfreiheit in Eigenwillen, biblischer Glaube in Spielerei mit beliebigen Chiffern umschlägt, ist das protestantische Prinzip verloren.

Da dieser Umschlag in uns so leicht erfolgt, ist das protestantische Prinzip von Anfang an praktisch so oft verleugnet worden.

Wer aber sagt, die schwachen und ständig mißleiteten Menschen bedürfen der Autorität Gottes durch deren Stellvertretung in der Welt und der von ihr ausgehenden Zwangsgewalt, der darf nicht vergessen: jede Autorität und jede Gewalt wird von Menschen über Menschen ausgeübt; die Inanspruchnahme Gottes für sich ist stets eine schreckliche, glaubensfremde Verwechslung; dann wird gar Kirchenlästerung als Gotteslästerung beurteilt.

Hier ist zu unterscheiden: Was für das politisch strukturierte Gemeinschaftsleben in Daseinsfragen notwendig ist und im Rechtsstaat, wenn auch stets unvollkommen, geordnet wird, das ist nicht die Glaubenswelt und nicht das Ethos, die beide zu

ihrer Wahrheit und Wirklichkeit des Wagnisses der uneingeschränkten Freiheit bedürfen.

(d) Ich kehre zurück zur Frage: Wie kann es heute möglich sein, nach Kierkegaards Klärungen protestantischer Pfarrer zu werden?

Die erste Voraussetzung ist der Glaube, mag er philosophischer oder Offenbarungsglaube sein. Er läßt sich nicht wollen, nicht zeigen, nicht bekennen.

Unerläßlich ist dann die Wahrhaftigkeit. Das Eingeständnis, das Kierkegaard verlangte, ist nicht genug. Ebensowenig bedeutet die allgemeine Erklärung des Ungenügens und der Schuld. Es kommt für die Wahrhaftigkeit vor allem auf die Einsicht und das Eingeständnis in konkreter Situation, in bezug auf bestimmte Handlungen und Unterlassungen, auf bestimmtes Sprechen und Schweigen an.

Glaube und Wahrhaftigkeit vermögen die einfachen Forderungen der Zehn Gebote und die Grundverfassung des »Vater unser« aus dem Ursprung im Mensch als Menschen einzuprägen dem täglichen Dasein, sie zu schützen vor Halbheit und Lässigkeit.

| Der Pfarrer erneuert in der Zerstreutheit, zu der das Weltleben verführt, ständig *523*
den Blick auf die ewigen Dinge. Er bewahrt und erhellt den Raum, in dem sie durch Chiffern Sprache haben und leuchten. Er sorgt, daß die Einzelnen in dem Raum zu Hause bleiben, wo solche Sprache stattfindet.

Der Pfarrer steht unter dem Anspruch, von ihnen so zu reden, daß sie glaubwürdig sind. Das gelingt ihm nur, wenn er selbst glaubwürdig ist. Nur dann kann er die Bibel so rein zur Sprache bringen, daß sie im Ernst gehört wird.

Dann können sich die Glaubenden auch mit dem gegnerischen Ernst verbinden, mit dem in Gemeinschaft zu treten die Voraussetzung ist, um unter die umgreifende Macht der Transzendenz zu gelangen.

Der Pfarrer soll mitleben und mitwirken in den Überlieferungen. Er soll mit den Einzelnen der Gemeinde als Schicksalsgefährte vor der Gottheit sich wissen, nicht sich über sie stellen.

Daß er auch bereit sein muß, Autorität für die Schwachen zu sein, sie zu halten durch das feste Wort, »Genüge« zu tun den Gaben jeder Stufe und Weise des Menschseins, ohne die Voraussetzung der inneren Gleichheit aller Menschen zu verlieren, bringt ihn in eine verwirrende Situation:

Leicht ist es, sich unter Berufung auf Redlichkeit ihr lieblos zu entziehen, das heißt bei dem Menschen, der noch nicht frei sein kann, seine vollkommene Freiheit vorauszusetzen, ihn zur Freiheit zu zwingen, wo er an die Hand genommen sein will. Noch leichter ist es, die Autorität für sich in Anspruch zu nehmen, Ruhe zu geben durch Versicherungen, deren ein Mensch eigentlich nicht fähig ist, und Gehorsam zu verlangen.

Schwer ist es, die Größe der Aufgabe zu sehen und sie trotzdem festzuhalten, weder durch Blindheit für sie dem Leichtsinn zu verfallen noch sich von ihrem Anspruch erdrücken zu lassen. Nur dann ist der Weg zu finden, auf dem der Beruf nicht zur Unredlichkeit, das Reden nicht zum Theater, das Handeln nicht zum Betrug wird.

Es ist schwer, das ständig Unzureichende sich eingestehen zu müssen. Der Beruf des Pfarrers fordert von ihm, dieser Situation gewachsen zu sein.

Die Aufgabe des Pfarrers wird in der Stille gestellt und erfüllt. Sie ist ohne Lärm. Sie liegt dort, wo im Ursprung die menschliche Existenz sich entscheidet.

524 | Der Pfarrer kann den Mut verlieren vor der Höhe des Anspruchs. Er kann Zutrauen gewinnen nur durch das Maß, in dem er spürt, daß er auf dem Wege ist, den Eigenwillen in sich zu tilgen, die Daseinsinteressen unter unverletzliche Bedingungen zu stellen, zum Opfer bereit zu sein, allen Ästhetizismus und alle Eitelkeit hinter sich zu lassen. Der protestantische Pfarrer hat keinen priesterlichen unpersönlichen Charakter indelebilis. Er selbst, nicht sein Amt ist wesentlich. Er wirkt durch seine persönliche Wahrhaftigkeit, sein Ethos, seine Glaubenskraft.[645]

(e) Die Kirche ist die weltliche Organisation, in der der Umgang der Glaubenden miteinander unter Mitwirkung des Pfarrers stattfindet. In diesem Miteinander wird die glaubende Grundverfassung wachgehalten. Versagt die Kirche, so ist der Einzelne ganz auf sich und seinen Nächsten zurückgeworfen, um allein im philosophischen Glauben zu leben. Dieser muß als solcher ohne die Organisation bleiben, vermöge der die großen Gemeinschaften der Menschen sich konsolidieren. Im philosophischen Glauben kann der Einzelne nur durch die soziologisch ungeformte Überlieferung der großen Philosophen sich finden.

Wird der Ort betreten, das Adyton, das auch ohne die Geländer der Kirchen zugänglich ist, aber durch die Kirchen gleichsam sichtbar offensteht, dann darf ein Mensch, der die Welt nicht verlassen will und faktisch sein Dasein durch diese Welt hat, sich nicht verweigern, heute in der Welt zu leben, wie sie jetzt ist, in die wir hineingeboren sind, die unabsehbarer Verwandlung zugänglich ist. Zur Kirche wird man dann, wie sie auch sei, positiv stehen in dem protestantischen Sinne, an ihrer Verwandlung aus dem immer neu zu ergreifenden Ursprung teilzunehmen.

Wer es wagt, den Pfarrerberuf zu ergreifen, weil er sich berufen glaubt, bezeugt einen im Interesse der Gemeinschaft höchst wünschenswerten Willen. Er trotzt den heute öffentlich geltenden Wertschätzungen. An diesen Pfarrern, nicht an den Theologen liegt es, was aus der Kirche wird. Die theologischen Fakultäten vermitteln Kenntnisse, aber erzeugen keinen Glauben. Sie sind ein dienendes Hilfsmittel für die Pfarrer, die allein über den Gang der kirchlichen Wirklichkeit entscheiden. Was durch Organisation der Kirchen und durch dogmatisches und historisches Wissen entsteht, ist nicht diese Wirklichkeit.

Es ist heute leichtgemacht, Kirchen und Pfarrer zu verachten, sie einzuschätzen als
525 einen Beruf wie andere, der unter Schutz der Stan|desinteressen zur Pflege bürgerlich-konventionellen, theologisierten Christentums gegen anständige Bezahlung besorgt wird, ehrenwert wie jede andere Tätigkeit, nur mit dem ungeheuren, niederschlagenden und beschwingenden Anspruch, daß man es keineswegs wie andere Berufe mit endlichen Zwecken zu tun hat. Es ist leicht, Nein zu den Kirchen zu sagen und nichts

anderes aufweisen zu können, zu meinen, die Menschenwelt könne in ihrer Weltlichkeit sich überlassen werden, der Bezug des Menschen auf das Transzendente, das in diesem Ursprung begründete Ethos komme von selbst.

Da die Kirchen die große Aufgabe haben, sind sie aber, wenn sie diese ganz verfehlen, eher von Gefahr. Dann wäre es vielleicht besser, wie Kierkegaard es zuletzt aussprach, daß sie verschwinden. Vielleicht halten sie jetzt nur eine gewaltige Täuschung aufrecht, die schlimmer ist als vor dem Nichts zu stehen. Vor dem Nichts könnte die große Besinnung und aus ihr der Glaube entspringen, der im Abendlande wieder aus dem biblischen Grunde erwachsen würde in einer noch einmal völlig verwandelten Gestalt.

Das alles sind abstrakte Erörterungen, die nur umkreisen, welche Aufgaben Menschen, wenn sie heute im Ernst Pfarrer werden, vorfinden und die sie ergreifen können. Solche Erörterungen können die Besinnung veranlassen, aber nicht sagen, was geschehen soll.

(4) Konfession und biblische Religion

»Christentum« ist ein historischer Begriff, kein Bekenntnisbegriff. Die Realität des Christentums hat unscharfe Grenzen, umfaßt eine außerordentliche Mannigfaltigkeit sich bekämpfender und ausschließender Konfessionen, die eine verwunderliche Energie auf die Feststellung ihrer »Unterscheidungslehren« verwendet haben.

Ich spreche daher von »biblischer Religion« oder von »biblischem Glauben«.[646] Man hat den Ausdruck bestritten: es gibt keine biblische Religion, es gibt jüdische, katholische, protestantische, lutherische, calvinistische, anglikanische, islamische Religion. Ich denke im Sinne des Cusanus das Gegenteil: una religio in rituum varietate.[647] Die historischen Kleider der Konfessionen sind für die darin Geborenen von Kraft und Bedeutung, für ihre Geschichtlichkeit nicht gleichgültig. Aber sie sind nicht als in dieser Gestalt absolute Wahrheiten anzuerkennen, zu denen sie von allen Konfessionen erhoben wurden. Entscheidend ist »die unsichtbare Kirche«! Die sichtbaren Kirchen haben Gewicht, Wahrheit und Wert in dem Maße als sie an jener unsichtbaren | teilhaben, die niemand für sich allein und ausschließend beanspru- *526*
chen darf.[648]

Wenn der biblische Glaube in den Konfessionen seine mannigfachen historischen Gestalten hat, so ist doch die Identität des einen lebendigen Glaubensgehaltes nicht in einer Definition auf einen Nenner zu bringen. Der Gottesglaube erfährt das Seinsgewicht der Transzendenz in solchem Maße, daß der Satz möglich ist: Gott ist es, worauf allein es ankommt. Aber dieser Gottesglaube spricht in dem unendlichen Reichtum der Chiffern der gesamten Bibel. Die Konfessionen sind mehr als Konfessionen. Jede birgt der Potenz nach den ganzen biblischen Glauben in sich. Obgleich die Konfession historisch unerläßlich scheint, wird doch jede Konfession (auch die katholische) durch ihren biblischen Glauben zugleich gesprengt. Die eigentlich Glaubenden reichen sich quer durch alle Konfessionen die Hände.

Das protestantische Prinzip der Befreiung im biblischen Glauben hat sich nicht verwirklicht. Vielmehr ist es durch die Erzeugung vieler neuer »Katholizismen« (in Kirchenansprüchen, Lehren, Liturgien, Titeln) verschleiert. Der wahre und geschichtlich wirksame Aufschwung des Protestantismus im unbedingten Ernst der glaubenden Lebenspraxis, etwa in der »innerweltlichen Askese«, hat sich verbunden, aber braucht nicht verbunden zu sein mit einem fanatischen Dogmatismus.

Historisch betrachtend kann ich alle konkreten Christlichkeiten als Erscheinungen innerhalb des umfassenden, selber nicht definierbaren und nicht idealtypisch als Ganzes konstruierbaren Christentums verstehen. Aneignend kann ich mir diese geschichtlich besonderen Gestalten, in die Schwebe gebracht, zur Orientierung werden lassen.

Das protestantische Prinzip faßt in sich: Teilnahme an der biblischen Religion in den geschichtlichen Kleidern von Konfessionen – immer wieder neues Sichergreifenlassen vom Ursprung – kommunikative Verbundenheit der Glaubenden quer durch alle Konfessionen – Liberalität in bezug auf die geschichtlichen Kleider – lebendiger Kampf in der Sprache der Chiffern – Bewährung durch Lebenspraxis.

527 | *4. Unvereinbarkeit von Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben oder eine Möglichkeit des Sichtreffens?*

Können diese beiden Glaubensursprünge nicht zur Kommunikation in der Geschiedenheit gelangen, so bleiben auch Theologie und Philosophie, sich ausschließend, getrennt.

Die ursprüngliche Einheit der griechischen Religion und Philosophie wurde nicht aufgehoben, als einzelne Denker aus der Quelle lebten, die erst durch sie selbständig zu fließen begann. Die Einheit wurde, ungeplant, aber entschieden, nur im Abendland, etwa seit dem dreizehnten Jahrhundert, aufgehoben. Es geschah einerseits durch die priesterlichen Machtansprüche der kirchlichen Autorität, als sie das Denken selbst zu kontrollieren forderte, andererseits durch die Macht der Wahrheit in der Existenz selbstverantwortlicher Einzelner. Heute könnte das Ziel sein nicht die Vereinheitlichung, nicht autoritäre Lenkung von einer Seite oder einer übergeordneten Instanz her, sondern allein der Wiedergewinn der einst fraglosen Einheit durch die nunmehr bewußte Einheit der Unterschiedenen in der Kommunikation der sich immer auch abstoßenden Pole.

(a) Erinnern wir uns, wodurch Offenbarungsglaube und philosophischer Glaube getrennt sind:

Getrennt sind sie durch die Weise ihrer Selbstbegründung aus ihrer Herkunft: entweder aus der Offenbarung oder aus dem im Medium der Vernunft geschehenden Sichgeschenktwerden des Einzelnen, das ihm hell wird durch seine Teilnahme an der philosophischen Überlieferung.

Getrennt sind sie durch die Weisen des Gottesdienstes, dort in der Form einer gemeinschaftlichen Liturgie der sakramental vergegenwärtigten Heilsgewißheit, hier in der Form der philosophischen Besinnung.

Getrennt sind beide durch den Sinn ihres Sprechens von der Transzendenz: Für den Offenbarungsglauben ist diese das Andere, das ihm von außen kommt, und dessen Garantie durch seine Leibhaftigkeit in der Welt in heiligen Kirchen, Gegenständen, Handlungen, Personen, kanonischen Schriften da ist. Für den philosophischen Glauben gibt es in der Welt keine Sicherheit von objektivem und allgemeinem Charakter, vielmehr ist er angewiesen auf das Innerste des Innen, wo die Transzendenz als Wirklichkeit sich fühlbar macht oder ihm ausbleibt.

| *(b) Der Unterschied des Beschwörens der Transzendenz in der Philosophie von der Verkündigung in der Predigt:* 528

Philosophische Beschwörung der Transzendenz und Predigen sind auf das gleiche bezogen. Der Unterschied ist: jene Beschwörung ist freie kritische Bewegung in Chiffern, diese Predigt ist gebundene Verkündigung der Offenbarung. Dort ist Vollmacht allein durch die eigene Verantwortung des einzelnen Menschen, der er selbst sein kann; hier ist Vollmacht durch Stiftung der Kirche und das übertragene Amt.

Der philosophisch Glaubende kann nicht predigen. Denn er hat nichts zu verkünden. Daher ist die Predigt in der Kirche ihm mit Recht verwehrt. Nur der Ordinierte ist ausgestattet mit kirchlicher Vollmacht zur Predigt.

Erst wenn in der Kirche die Verkündigung den Charakter von Offenbarungsrealität, Dogma und Bekenntnis abstreift, das heißt, wenn sie selber zur Beschwörung der Chiffern würde, dann würde der Widerstreit zwischen Theologie und Philosophie verschwinden. Das aber ist eine Verwandlung, die heute in allen Kirchen utopisch aussieht und in der Tat vielleicht das aufheben würde, ohne das eine Kirche nicht sein kann: die geschichtliche Vollmacht selber als Element des Glaubens. Die Frage wäre, ob die Sprache der Chiffern den Ernst der Existenz nicht schwächen, sondern steigern könnte, und ob die Vollmacht als selber geschichtliche Chiffer und nicht als Anspruch der Allgemeingültigkeit für alle Menschen ihre Tragkraft zu behaupten vermöchte. Es würde Sache der Freiheit des Einzelnen, wie er geschichtliche Vollmacht und Predigt erfährt, wenn in der Existenz des Pfarrers die rational nicht bestimmbare Einheit von Vollmacht und Schwebe wirklich wird.

Werden die Kirchen von innen heraus diese Wandlung hervorbringen? Vielleicht nur dadurch würden sie den wahrhaften, noch verborgenen Kräften in den modernen Menschenmassen verbündet. Sie würden mit der Härte der Sprache der Realität, mit der Kraft der Liebe und mit der Führung durch die Vernunft den praktischen Ernst erwecken, der die Welt bewegen könnte angesichts der heute äußersten Drohungen. Sie würden in den Einzelnen die Existenz befreien, deren Glaube »Berge versetzen« kann.[649] Sie würden die Welt nicht schlafen lassen, sondern durch Wahrheit der Freiheit die tiefsten Antriebe geben, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen.

Wenn aber der Ernst außerhalb der Kirchen nur in der persönlichen Freiheit des
529 Einzelnen gewonnen wird, so ist er heute noch, trotz der | Kraft für den Einzelnen, zur Unwirksamkeit in der großen Gemeinschaft aller verurteilt. Seine Erscheinung in der Welt verweht, als ob sie nichts sei. Der philosophische Glaube wird noch nicht zur sichtbaren, mächtigen, öffentlichen Erscheinung. Er bleibt bisher in der Verborgenheit persönlicher Kommunikation.

Der Gang der Dinge wird immer noch auch durch die Formung der Glaubenskräfte seitens der Kirchen und ihrer Dogmatik mitbestimmt. Versagen diese, wie es heute aussehen kann, dann verfällt die Welt zunächst an den Wissenschaftsaberglauben, damit an den Unglauben überhaupt und an die Unfreiheit. Daher soll die Philosophie leisten, was sie vermag, damit ihre Vernunft in das Glaubensdenken der Kirchen eindringe, damit dieses selber glaubwürdig für alle und zu der Stätte werde, an der die wissenden Menschenmassen, jeder Einzelne in ihnen, die innere Zustimmung aus ihrem menschlichen Wesen finden und ihre Antriebe für Lebensführung und Entschlüsse gewinnen.

Warum unsere Unruhe wegen der philosophischen Beschwörung und der theologischen Verkündigung? Weil die Chiffern zu uns sprechen, aber auch stumm bleiben können, so daß wir vor der Leere außer uns und in uns erschrecken – oder weil bestimmte Chiffern übermächtig werden und alle anderen verdunkeln – vor allem aber, weil erst im Kampf der Chiffern die Tiefen des Grundes sich zeigen, in denen Existenz auf Transzendenz bezogen ist und die Führung des Lebens gefunden wird.

(c) Der verschiedene Sinn von Freiheit und Autorität:

Ich gehe aus von einer extremen Deutung. Alles Dasein und jede Existenz ist gefährlich. Ist die Gefahr etwa größer auf dem Wege des Philosophierens als auf dem des Offenbarungsglaubens? Ja, antwortet der Großinquisitor bei Dostojewskij: die Menschen können nicht frei sein. Jesus, der einst die Freiheit brachte und jetzt wieder erscheint, wird von ihm verhaftet. Gegen Jesus sagt der Inquisitor: Die Menschen, diese armen, von Leidenschaften gejagten, an ihre Willkür verfallenen, sich selbst zerstörenden Wesen können sich nicht helfen. Die Menschen brauchen das Gängelband. Wer sie der totalen Herrschaft unterwirft, bringt ihnen ihr Glück auf dem einzig möglichen Weg. Sie sind von ihrer Freiheit befreit, von der Verantwortung, vom Zweifel, vom Denken.[650]

Dies Herrschaftsprinzip als Bedingung des Menschenglücks hat einen allgemeinen Sinn. Ob es der Offenbarungsglaube ist, der die Gestalt des Dogmas angenommen hat,
530 oder eine Ideologie, wie die | des Marxismus, ist unter diesem Gesichtspunkt gleichgültig. Würde Marx heute in Rußland oder China erscheinen, auch er würde verhaftet.

Nur die Unterworfenen müssen an die Wahrheit glauben, nicht die Herrschenden. Diese üben ihre Herrschaft, sich selbst verleugnend, im Namen Gottes oder der Geschichtsnotwendigkeit oder der Naturnotwendigkeit.

Wo immer aber solche Herrschaft zur Erzeugung des Glücks aller (außer für die wissenden Herrschenden, die auf Glück und Glauben verzichten müssen) stattfinden

würde, da könnte dieses Glück in der Realität gar nicht erreicht werden. Die Voraussetzung der Notwendigkeit solcher Herrschaft für das Wesen der Menschen rechtfertigt, ohne öffentlich ausgesprochen zu werden, das Regime der Despoten für diese selber. Aber in solcher Herrschaftsweise sind weder Menschenglück noch freie Glaubensschritte des Menschen auf seinem Wege, noch Bestand einer Daseinsordnung möglich.

Gegen die Theorie des Großinquisitors steht entscheidend die Tatsache, daß es doch immer Menschen sind, die herrschen. Die Herrschenden selber sind Wesen von jener Art, die nach der Voraussetzung der Herrschaft bedürfen, weil sie nicht frei sein können.

Die dem Idealtypus der Theorie entsprechende Verwirklichung sieht etwa so aus: Der Anspruch in der Welt, im Gehorsam gegen eine Herrschaft als im Gehorsam gegen Gott oder gegen die Geschichte leben zu sollen, geht nicht von Gott oder von der Geschichte aus, sondern von Menschen. Diese brauchen in der Realität ihrer Herrschaft weder an Gott noch an die Geschichte zu glauben oder können doch ihren Glauben in der Praxis vergessen. Sie sehen die jeweiligen Realitäten daraufhin an, wie sie ihnen zur Gewinnung, Erweiterung, Stabilisierung ihrer Macht dienlich sein können, und welche von ihnen dieser Macht gefährlich sind. Sie formulieren jeweils die Anwendung ihres Glaubens als Parteilinie oder als unfehlbare Kirchenentscheidung. Ihre Berufung auf eine ihnen erteilte Totalvollmacht wird tatsächlich von vielen geglaubt. Dieser Glaube wird gesteigert durch die Gewißheit, mit bei der faktischen Macht und Gewalt zu sein, die da ist oder kommen wird. Der enorme Zulauf zur Kirche, nachdem durch Konstantin das Christentum Staatsreligion geworden war,[651] ist dafür ebenso kennzeichnend, wie das Faktum, daß fast alle zu Kommunisten (in Deutschland zu Nationalsozialisten) werden im Augenblick, wo die totale Herrschaft siegt. Der Anspruch des ausschließen|den Glaubens in Verbindung mit der Gewißheit, bei der Macht zu *531*
sein, ist ein schauriger Tatbestand, der in gewissen Zeiten der Geschichte infolge der Summierung von Torheit, Feigheit vor der Wahrheit, Ungerechtigkeit, Willkür wie eine Sturmflut auftritt und alles überschwemmt. Aus der Verzweiflung an der selbstverschuldeten geistigen und politischen Anarchie erfolgt der Sturz in den blinden, totalen Gehorsam. Er ist der Todfeind des Menschen, der mit der totalitären Ordnung, soweit sie gelingt (mit dem technischen Zeitalter schien ihr Gelingen möglich), auch die Chance von Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit nimmt.

In der Tat beruht all unser Tun darauf, was wir von den Menschen, und das heißt von uns selbst, erwarten. Wer am Menschen verzweifelt, verzweifelt an sich selbst. Verachtung des Menschen ist Verachtung seiner selbst.

Wenn wir nicht dieser Verzweiflung und nicht dieser Verachtung verfallen, so leben wir durch Hoffnung, dieses nach Auffassung von Griechen trügerische Geschenk aus der Büchse der Pandora.

Ohne Trug ist die Hoffnung nur, soweit sie sich bewährt durch Einsicht in die Realitäten, sich nichts verschleiert, keine Utopie zuläßt. Nur die Weite unseres Bewußtseins läßt uns klarwerden, wo wir stehen und wofür wir leben und wirken und sterben

wollen. Die Wahrheit der Hoffnung bezeugt sich in der Lebenspraxis mit den Entscheidungen in konkreten Situationen.

Ohne Trug ist Hoffnung auch nur dann, wenn wir sie nicht für Gewißheit, nicht einmal für Wahrscheinlichkeit halten, sondern auf sie hin zu leben wagen, weil solches Leben unserer würdig und transzendent gegründet sein kann.

Zur Hoffnung gehört, im geschichtlich-politischen Sichverhalten und Denken, als die größte, daß der Mensch frei sein könne.

Der Freiheitsgedanke aber begründet eine Hoffnung nur dann, wenn die Vieldeutigkeit der Freiheit in klarem Wissen gegenwärtig, wenn die Verwechslungen der Freiheit jeden Augenblick erkannt werden, wenn die Bindung der Freiheit an Autorität und der Autorität an Freiheit sich verwirklicht.

Welche Rolle spielt der Offenbarungsglaube in der Freiheit? Gehört der weltliche Autoritätsanspruch, daher faktisch auch Macht, Zwang, Gewalt zum Offenbarungsglauben? Keineswegs. Zwar ist kein Zweifel, daß der Offenbarungsglaube sich einst mit
532 der Gewalt verbunden hat. Vielleicht war in Zeiten der Entartung politischer | Macht (einerseits in Anarchie, andrerseits in Despotismus) die relativ beste Weise, in der Ausweglosigkeit den Geist zur Geltung kommen zu lassen, der Versuch, die Ordnung politischer Gewalt auf den Offenbarungsglauben der Bibel zu gründen. Denn in der Organisation der religiösen Gewalt wurde doch durch die Bibel als die Heilige Schrift auch deren Gehalt mitgetragen, der immer wieder Quelle der Freiheit wurde. Fehlt solcher Gehalt, wie in den Schriften von Marx und Engels, dann ist der Sinn des Glaubensgehorsams (im Marxismus) fälschlich als Gehorsam gegen die Wissenschaft aufgefaßt. Die terroristische Gewalt und dann die unter deren Drohung funktionierende Zwangsorganisation werden verwirklicht auf Grund des Wissenschaftsaberglaubens, nicht auf Grund eines Glaubens des Menschen, der seine Freiheit selber im Ursprung der Transzendenz erfährt und so erst eigentlich frei sein kann.

Aber eine Ablehnung des Offenbarungsglaubens darum, weil seine Vertreter während langer Zeit und zum Teil auch heute noch ihn als Mittel der politischen Macht benutzen, ist nicht notwendig. Der Offenbarungsglaube ist als solcher apolitisch. Er trägt in sich die Möglichkeit der menschlichen Freiheit.

Aber ein ganz anderer Unterschied bleibt zwischen Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben, nämlich in der Weise ihrer Hoffnung. Die Hoffnung auf Grund etwa der in der Auferstehung offenbarten Wirklichkeit Christi oder offenbarter Verheißungen ist etwas radikal Anderes als die Hoffnung auf Grund der der philosophischen Vernunft sich zeigenden Wahrheit.

(d) Ist die endgültige Abstoßung zwischen Offenbarungsglauben und philosophischem Glauben aus der Natur der Sache notwendig?

(1) Schopenhauer schrieb: »Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie; er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.«[652] Übrigens: »Religion ist Metaphysik für das Volk.«[653] Um-

gekehrt kann man von theologisch protestantischer Seite hören: die Philosophie sei nicht ernst zu nehmen, sie sei überflüssig und eigentlich ein Unfug. Aus den derart eingenommenen Positionen hört man den Ton der Verachtung des Gegners. Die Abstoßung ist die heftigste.

Zweideutig läßt sich sagen: »Wenn ich glaubte, würde ich nicht philosophieren.« Soll das heißen: es wäre besser, ich könnte glauben? – oder soll es heißen: gut, daß ich philosophiere, sonst versänke ich in dem an sich unphilosophischen Glauben? – oder soll nur von einem | Standpunkt außerhalb gesagt werden: Glaube und Philosophie *533* sind nicht miteinander verträglich? Jenen Satz könnte ich mir in keinem Sinne zu eigen machen.

Oft sind Auswege gefunden, die die Offenbarung und die Vernunft abschwächten. Man kann alle kirchlichen Ordnungen befolgen, an Sakramenten teilnehmen, und doch seine philosophische Freiheit in einer unausgesprochenen, alle miteinander verbindenden Skepsis sich vorbehalten. So aber konnte man allzuleicht sich auch täuschen, der Offenbarungsgläubige über seine bewahrte Freiheit, der vermeintlich philosophisch Freie über die ihn lenkenden Gängelbänder.

Diese gesamte Ebene des Sichabstoßens in der Koexistenz, des Sichvereinigens ohne Entschiedenheit ist dem Ernst der Sache nicht angemessen. Weder die schroffe Alternative, gedacht unter dem Unstern eines philosophischen oder eines theologischen Fanatismus, noch die konzilianten skeptischen oder freundlich-feindlichen Ausgleichungen sind überzeugend.

Noch einmal stellen wir die Fragen:

Kann der Offenbarungsgläubige, wenn die Offenbarung für ihn wahr, weil wirklich für ihn da ist, überhaupt eine andere Wahrheit gleichen Ranges, auf gleicher Ebene ihr begegnend, anerkennen? Es ist doch unmöglich, weil Gott selbst für ihn spricht.

Muß der philosophisch Glaubende nicht zur Einsicht kommen, daß Offenbarung Gottes unmöglich sei, und daher grundsätzlich die Offenbarung als Illusion verwerfen?

Welche sind die gemeinsamen Voraussetzungen gegenseitiger Anerkennung? Der Offenbarungsgläubige müßte aus der Tatsache, daß die Mehrheit der Menschen ihm nicht folgt, die Möglichkeit erschließen, daß das, was für ihn absolut, weil Offenbarung Gottes selber ist, nicht für alle Menschen verbindlich sei. Er darf verkündigen, aber nicht erwarten, daß die Andern seinem Glauben folgen.

Der philosophisch Glaubende aber müßte den ihm fremden Glauben als aus anderem Ursprung kommende mögliche Wahrheit anerkennen, auch wenn er ihn nicht zu verstehen vermag. Er müßte der Verführung widerstehen, die ihn durch sein Denkenkönnen, wenn es das Bewußtsein seiner Grenzen verliert, zu der vermeintlichen Einsicht treiben will, Offenbarung sei absolut unmöglich, weil sie für ihn nicht möglich ist.

Für beide haben ihre je eigenen Voraussetzungen etwas für sie Unwiderstehliches. Es bedarf der ganzen kritischen Energie der Ver|nunft, um in der eigenen Unbedingt- *534* heit die Grenzen zu sehen und festzuhalten.

(2) Ein Zeichen dieser Möglichkeit ist, daß auf beiden Seiten die Verachtung umschlagen kann in ein Bewußtsein des Mangels gegenüber dem Andern: Wie schön wäre es, so glauben zu können, daß Gott gegenwärtig ist in der Welt, er leibhaftig mir hilft (aber – sagt der Philosophierende – ich kann das nicht glauben und habe nur gleichsam ein Heimweh). Wie schön wäre es, so aus dem Ursprung, wie der Philosoph, denken zu können und dadurch die Ruhe in der Transzendenz zu finden (aber – sagt der Offenbarungsgläubige – mir gelingt dies Denken nicht und an gewissen Grenzen verbiete ich es mir, da es stören könnte, woraus ich glaubend lebe). So zeigt sich, daß der Mensch als Einzelner zu beiden Weisen des Glaubens die Möglichkeit in sich erfährt.

Daß es dem, der auf der einen Seite steht, geschehen kann, den eigenen Glauben angesichts des anderen fragwürdig zu finden, ist ein Ereignis, das der Offenbarungsgläubige »Anfechtung« nennt. Es ist dem philosophisch Glaubenden, in einem anderen Sinn, nicht weniger gefährlich. Unbekannt ist es nur den gedankenlosen Aufklärern und Positivisten, den konventionell, ob kirchlich oder nicht kirchlich Lebenden in ihrer dumpfen Selbstsicherheit.

Den Offenbarungsgläubigen ergreift die Anfechtung, wenn er die Offenbarung in ihrer konkreten Gestalt, infolge der bezwingend quälenden Macht des Philosophierens, nicht mehr eigentlich glauben kann: nicht die Verheißungen Gottes, nicht die Menschwerdung Gottes, nicht die Auferstehung Christi, nicht die Kirche als corpus mysticum Christi, nicht die Sakramente. Die Anfechtung wird überwunden durch die tatsächlich gegenwärtige, mit der von Beginn des eigenen Bewußtwerdens an erfahrenen und eingeprägten Wirklichkeit Gottes im Gottesdienst, im Gebet, in der täglich begegnenden Heiligkeit der kirchlichen Erscheinungen. Gott selber scheint die Anfechtung zu überwinden.

Der philosophisch Glaubende kennt die Anfechtung nicht weniger. Es ist unendlich schwer, vor der verborgenen Transzendenz in der Ungewißheit zu leben, das Sichausbleiben zu ertragen, das Nichtliebenkönnen, die Leere des Nichtglaubens, wenn sie überfallen. Wie befreiend wäre es dann, wenn Gott selbst sich zeigte, die absolute Sicherheit böte und mich an der Hand führte! Wie ziehen die Leibhaftigkeit im kirch-
535 lichen Gottesdienst, die Heiligung des Lebens, die | Durchdringung des Kosmos, der Landschaft, der Umwelt, des menschlichen Tuns durch das kirchlich bestätigte Heilige an! Die Redlichkeit zwingt, es nicht ästhetisch zu genießen, sondern scheu beiseite zu treten, zu verzichten. Aber der Zauber ist so groß, daß er nur durch die bedingungslose, von der Transzendenz auferlegte Wahrhaftigkeit als Anfechtung erkannt und überwunden werden kann.

Die Überwindung der Anfechtungen bringt beide Seiten, wenn sie ehrlich sind, dazu, den Glauben des anderen anzuerkennen.

Wird die Anfechtung des Offenbarungsgläubigen durch die Klarheit angesichts der für ihn wirklichen Offenbarung überwunden zur Ruhe vor dieser Wahrheit, so wird die Folge eine offene und tiefe Menschlichkeit sein. Denn was für den Glaubenden ihm ge-

schenkte Gnade ist, das erwartet er nicht als Willensakt von den anderen. Er zeiht sie nicht mehr der Verstocktheit bösen Willens. Er verlangt nicht mehr, daß alle dasselbe glauben. Wenn aber in der Überwindung der Anfechtung eine Gewaltsamkeit gegen sich selbst durch Glaubenwollen und damit eine Unredlichkeit stattfand, dann ist, unberechenbar wo und wann, eine Gewaltsamkeit gegen andere die Folge. Gewaltsamkeit ist schon der Wille zum Glauben, ist die Bereitschaft zum blinden Gehorsam gegenüber der gegenwärtigen heiligen Kirche, zur fides implicita.[654] Von nun an wird das Leben zur Verschlossenheit. Im Grund des eigenen Wesens zwingt sich der Verschlossene, ohne sich selbst dabei durchsichtig zu sein. Er will nicht weiter denken und fragen. Einen Felsen hat er dorthin gelegt, der nicht zu bewegen, kaum zu berühren ist. Dort wird die Kommunikation zum Menschen abgebrochen durch das ganz Andere. Wem es genügt und schon die tiefste Befriedigung gewährt, in seinem Sinne für seinen Gott offen zu sein, der kann nicht mehr bedingungslos für die Kommunikation mit Menschen offen sein. Die Überwindung der Anfechtung entrückt, so scheint es, dem Wagnis, mit Menschen zu existieren.

Wird die Anfechtung des philosophisch Glaubenden durch die Gegenwärtigkeit der alle Weisen des Umgreifenden verbindenden Vernunft überwunden, so wird die Folge eine nicht passiv tolerante, sondern betroffene Neigung zu dem wirklich und ernsthaft Offenbarungsgläubigen sein. Wenn aber in der Überwindung eine rationale Gewaltsamkeit des Verstandes lag, dann ist die Folge eine Gewaltsamkeit dieses Verstandes in allen Dingen. Eine intolerante Verachtung im Schleier gleichgültiger Toleranz ist eine unmenschliche Unbetroffenheit vor dem Ernst des Menschen. Sie selber ist die Unwahr|haftigkeit, die die Vernunft im rationalen Verstand untergehen läßt. *536*

Die für unser kommunikatives Miteinander entscheidende Frage bleibt daher: Ist das gegenseitige Sichanerkennen möglich? Ist es möglich, daß der Offenbarungsgläubige dem in seinem Sinne Ungläubigen zwar mit dem Schmerze an dem Ausbleiben der Gnade für den Andern, doch mit uneingeschränkter Achtung vor ihm und seinem Wege begegnet? Ist es möglich, daß der philosophisch Glaubende, zwar mit dem Schmerze, im Offenbarungsgläubigen nicht eigentlich den Schicksalsgefährten in der für ihn undurchdringlichen Situation des Menschen zu gewinnen, doch mit gleicher Achtung ihm begegnet in der Bereitschaft zum immer wieder erneuerten Hören seiner Erfahrung und zum Bunde für alle menschlichen Aufgaben in dieser Welt?

Können beide im Dasein zusammenwirken, ohne unwahrhaftig zu werden, ohne Hintergedanken?

Ursprünglich verschiedene Weisen der Lebenspraxis und des zu ihnen gehörenden Glaubens schließen sich in der Tat aus: sie können nicht im selben Menschen verwirklicht werden. Sie schließen sich aber nicht aus, wenn sie durch verschiedene Menschen in der Welt sich begegnen. Jede Geschichtlichkeit kann die andere in ihrem existentiellen Ernst lieben und sich ihr in einem Übergreifenden verbunden wissen.

| Philosophie und Offenbarungsglaube

Ein Zwiegespräch

| Vorwort 5

»Also zog Abraham herauf aus Ägypten mit seinem Weibe und mit allem, was er hatte, und Lot auch mit ihm, ins Mittagsland. Und das Land konnte es nicht ertragen, daß sie beieinander wohnten; denn ihre Habe war groß. Und es war immer Zank zwischen den Hirten über Abrahams Vieh und zwischen den Hirten über Lots Vieh. Da sprach Abraham zu Lot: ›Laß doch nicht Zank sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind Gebrüder. Steht dir nicht alles Land offen? Scheide dich doch von mir. Willst du zur Linken, so will ich zur Rechten; oder willst du zur Rechten, so will ich zur Linken.‹ Also schied sich ein Bruder von dem andern.«[655]

Diese alte Geschichte von der schiedlich-friedlichen Trennung zwischen Abraham und Lot erscheint mir immer wie ein Gleichnis für das Verhältnis, das gegenwärtig zwischen Theologie und Philosophie waltet. Beide haben sich heute so | weit voneinander 6
der entfernt, daß sie kaum noch ins Handgemenge miteinander geraten. Jede von ihnen besitzt ihre eigenen Weideplätze, und es gibt kaum noch Streit zwischen den Hirten.

Wir haben uns so an diesen Zustand gewöhnt, daß er uns fast schon als normal erscheint. Dabei ist es keineswegs immer so gewesen. Im Gegenteil, während des weitaus längsten und größten Teiles der abendländischen Geistesgeschichte waren Theologie und Philosophie, in Freundschaft oder Feindschaft, nahe beieinander. In der Alten Kirche und im Mittelalter war das Band zwischen beiden so fest, daß man kaum mit Bestimmtheit sagen konnte: Hier hört die Philosophie auf, dort fängt die Theologie an. Und auch noch in der Neuzeit – in der Aufklärung, im deutschen Idealismus, in der Romantik, ja selbst im 19. Jahrhundert – befanden sich Theologie und Philosophie im unablässigen Gespräch. Zwar wuchs die Feindschaft ständig, aber eben als Feind hatte man sich noch gegenseitig im Auge.

Heute ist das anders. Heute gibt es kaum noch eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie. Natürlich blicken die Theologen noch ab und an zur Philosophie hinüber, sie be|dienen sich auch philosophischer Begriffe und Kategorien, um 7
die christliche Botschaft auszudrücken, aber ein intensives Gespräch findet kaum noch statt. Es wird eigentlich nur noch an zwei Stellen geführt, von Rudolf Bultmann[656] und seiner Schule speziell mit der Existenzphilosophie und von Paul Tillich[657] allgemeiner fast mit der gesamten philosophischen Überlieferung des Abendlandes.

Auf seiten der Philosophie sieht dies kaum anders aus. Auch hier gibt es ab und an ein Gespräch über den Zaun, Fragen, Einwürfe, auch Hilfen, etwa von Heidegger,[658] Weischedel,[659] Gadamer[660] und Kamlah[661] – aber auf breiter Front wird die Auseinan-

dersetzung im Augenblick fast nur von Karl Jaspers geführt. Das mag daran liegen, daß sich Jaspers bewußter als die meisten anderen Existenzphilosophen noch an die große philosophische Tradition des Abendlandes hält. Was es hier an Auseinandersetzung zwischen Philosophie und christlichem Glauben gegeben hat, das nimmt er auf, um es von seinem neuen Standort aus neu zu durchdenken und vorzutragen. Ihre Pointe
8 hat Jaspers' philosophische Kritik am Christentum in dem Protest gegen den | Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Offenbarung. Es ist ein leidenschaftlicher Protest der Philosophie im Namen der Religion.

Seit dem Jahre 1945, und das heißt seitdem Karl Jaspers seine Stimme endlich wieder in Deutschland erheben kann, nimmt die Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsglauben in seinem philosophischen Werk einen immer breiteren Raum ein. Ihre Zusammenfassung und Profilierung hat sie in Jaspers' neuester großer Veröffentlichung gefunden, die den bezeichnenden Titel trägt: »Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung« (R. Piper Verlag, München). Daß dieses Buch kurz vor der Vollendung des 80. Lebensjahres des Philosophen erschienen ist, mutet beinahe wie ein Zeichen an. Es verrät etwas von den letzten und tiefsten Antrieben des ganzen Lebenswerkes.

Aus diesem Grunde haben der Norddeutsche Rundfunk und der Sender Freies Berlin unter die zahlreichen Sendungen, die sie zu Jaspers' 80. Geburtstag veranstaltet haben, in ihr gemeinsames Drittes Programm auch ein Gespräch über dieses neueste
9 Buch des Philosophen aufgenommen. Es ist schriftlich vorbereitet worden; | auf Wunsch von Professor Jaspers habe ich diesem meine Fragen vorher schriftlich mitgeteilt. Das Gespräch fand ein überraschend starkes Echo, und immer wieder wurde der Wunsch geäußert, man möchte das sich im Äther so rasch verflüchtigende Wort gerne schwarz auf weiß besitzen, um es noch einmal lesen zu können. Diesem Wunsche kommt die Veröffentlichung nach. Mehr möchte sie nicht sein.

Hamburg, am 1. Mai 1963 Heinz Zahrnt

| Die Möglichkeit, zu glauben, ist heute in zahllosen Menschen verborgen. Nicht mehr durch 11
gegenwärtige Propheten findet dieser Glaube das ihm entsprechende Wort. Er ist zuerst in den Einzelnen wirklich, aber in der Anonymität. Ihm hilft philosophisches Denken.

Unsere Grundfragen sind Fragen der Menschheit geworden. Die kirchliche Autorität biblischen Offenbarungsglaubens tut mit ihren gegenwärtigen Gestalten immer weniger Menschen in ihrem Innersten genug. Sie wird nie die Menschen des Erdballs, nicht einmal die des Abendlands einigen. Durch bald zwei Jahrtausende hat der kirchlich geformte christliche Offenbarungsglaube nicht das Ethos der Wahrheit so zu verwirklichen vermocht, daß er durch Handlungen, Lebenspraxis, Denken, persönliche Gestalten Überzeugungskraft für alle gewonnen hätte.

Nur in der Freiheit können Menschen einmütig werden. Wir suchen heute den Boden, auf dem Menschen aus allen Glaubensherkünften sich über die Welt hin sinnvoll begegnen könnten, bereit, ihre je eigene geschichtliche Überlieferung neu anzueignen, zu reinigen, zu verwandeln, aber nicht preiszugeben. Der gemeinsame | Boden für die Vielfachheit des Glaubens wäre 12
allein die Klarheit der Denkungsart, die Wahrhaftigkeit und ein gemeinsames Grundwissen. Erst diese ermöglichen die grenzenlose Kommunikation, in der die Glaubensursprünge vermöge ihres Ernstes einander anziehen.

Die heute allverbreitete Sprache der rationalen Aufgeklärtheit verbindet nicht. Sie macht vielmehr beschränkt und unfrei. Sie liefert die Mittel des sophistischen Scheins, in dem der Betrugszustand der Welt sich erhält. Allein das unendlich fortschreitende, in jeden Horizont eintretende, nie vollendete Aufklären macht frei.

Man behauptet, die moderne Wissenschaft werde uns Menschen einigen. Sie ist in der Tat für alle gültig, wird mit Recht allgemein anerkannt. Doch sie verbindet die Menschen nur in ihrem Verstand, nicht als sie selbst. Sie bringt mit der Einmütigkeit in ihrem Erkennen nicht auch schon den gemeinsamen Boden des Lebens selber.

Das wissenschaftliche Wissen und das technische Können sind eine bewunderungswürdige, hinreißende und noch für den Widerstrebenden unumgängliche Sache. Aber diese ist in ihren Fol|gen und ihrem Selbstverständnis zweideutig. Sie ist zur Gefahr für den Menschen 13
und für sein bloßes Dasein geworden. Ihre Helligkeit ist eine paradoxe Verdunkelung des Wesentlichen. Aber auch aus diesem Dunkel, wie aus jedem früheren, vermag der Mensch, der im Philosophieren eigentlich Mensch wird, zu seinem ewigen Ursprung zurückzufinden. In ihm kann er sich gründen, wenn er in der Zeit, mit der Geburt jedes Einzelnen, immer wieder unter anderen Bedingungen, von neuem anfangen muß. Heute soll er seine Wissenschaft und Technik meistern.

Diese Schrift möchte aus dem Ursprung philosophischen Glaubens sprechen, der lebendig ist, seitdem Menschen denken. Sie möchte bezeugen, daß der Verlust des Offenbarungsglaubens keineswegs die immer neue Aneignung des unersetzlichen Wahrheitsgehaltes der Bibel ausschließt. Vielmehr steht in der Situation unserer Tage die Verwandlung der biblischen Religion für uns Abendländer, der anderen Religionen für deren Gläubige, der Philosophie für alle, fast greifbar vor Augen.

Der Titel dieser Schrift lautet: »Der philosophische Glaube angesichts *der Offenbarung«;*
14 *soll|ten beide für immer unvereinbar sein, so spreche ich von der einen Seite her, aber von der anderen betroffen. Der Titel »Philosophischer Glaube* und *Offenbarung« wäre ungemäß. Denn er würde einen überlegenen Standpunkt außerhalb beider beanspruchen, den ich nicht einnehme. Sollten aber philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube sich treffen können, ohne in eins zusammenzufallen, so möchte ich zu denken versuchen, was dieser Möglichkeit hilft (Seite 7–8).*

ZAHRNT

Ich habe dieses Vorwort Ihres neuen Buches als Eingang unseres Gespräches gewählt, weil in ihm bereits fast alle Themen anklingen, die dann später im Buch selbst breit entfaltet werden: das Versagen des christlichen Offenbarungsglaubens und die Notwendigkeit seiner Wandlung, die Hochschätzung der Bibel, die Macht und die Grenze der Wissenschaft und Technik, die Möglichkeiten und Aussichten des philosophischen Glaubens in der gegenwärtigen Situation unserer Zeit, die Frage nach dem Ver-
15 hältnis von philosophischem Glauben und Offenbarungsglau|ben, nach der Möglichkeit eines Bundes zwischen ihnen, und dies alles nicht allgemein in kühler Distanz, sondern in persönlichem In-Anspruch-genommensein und eigener kräftiger Stellungnahme. Aber das alles sind ja nicht nur Themen dieses Buches, sondern Ihres ganzen philosophischen Werkes.

Fast möchte es mir als ein Zeichen göttlicher Providenz erscheinen – wenn Sie mir gleich am Anfang diese Chiffer des Offenbarungsglaubens gestatten –, daß dieses Ihr neues Werk kurz vor Vollendung Ihres 80. Lebensjahres erschienen ist. Es ist wie eine große Ernte. Was Sie gedacht, gearbeitet und geschrieben haben, zumal seit 1945, ist in ihm zusammengefaßt, ergänzt, erweitert, vertieft, teils gemildert, teils stärker profiliert. Ich kenne gegenwärtig keine andere Stelle, wo die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum von seiten der Philosophie so intensiv geführt wird wie hier: auf breiter Front und doch mit großer Einheitlichkeit, weil noch bestimmt von der besten philosophischen Tradition des Abendlandes. Alles, was das philosophische Denken an Schwierigkeiten und Einwänden gegenüber der christlichen Offenbarung gehabt
16 hat, | das begegnet uns hier wieder, doch nicht nach der Weise platter Aufklärung, sondern in Anziehung und Abstoßung aus dem Ursprung eigenen philosophischen Denkens und Glaubens. Hier findet wirklich noch ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie statt. Dieses Gespräch an einigen Punkten nachzuzeichnen, soll der Versuch dieser Stunde sein.

Nun haben Sie mit solchen Gesprächen mit Theologen keine guten Erfahrungen gemacht. Sie schreiben in Ihrer 1947 entstandenen Vorlesungsreihe »Der philosophische Glaube«, die ja gleichsam ein Hinweis und Entwurf auf dieses neue große Werk ist, und wiederholen es in Ihrer Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann: »Zu den

Schmerzen meines um Wahrheit bemühten Lebens gehört, daß in der Diskussion mit Theologen es an entscheidenden Punkten aufhört. Sie verstummen, sprechen einen unverständlichen Satz, reden von etwas anderem, behaupten etwas bedingungslos, reden freundlich und gut zu, ohne wirklich vergegenwärtigt zu haben, was man vorher gesagt hat, und haben wohl am Ende kein eigentliches Interesse.«[662]

Um dieser Gefahr zu entgehen, wollen wir es | so halten, daß wir uns einige Kern- 17
stücke Ihres Buches vergegenwärtigen und Sie diese interpretieren. Ich, der Theologe, möchte mich dabei nur als Fragender betätigen, natürlich nicht als ein unbeteiligt Fragender ohne eigenen Standort, sondern als ein Fragender, der seinen Standort im christlichen Offenbarungsglauben hat. Die beste Regieanweisung für unser Gespräch haben Sie selbst in Ihrem Buch gegeben. Sie schreiben an einer Stelle: *Wenn Philosophie und Offenbarungsglaube miteinander sprechen, sollten sie gegenseitig ihre substantielle Mitte zu erreichen trachten, nicht in den Abgleitungen des anderen dessen Wesen sehen. Wäre das zu erreichen – es ist auf beiden Seiten so ungeheuer schwierig –, so wäre der Bund der Gegner in einer noch nicht vorstellbaren Weise erreicht (Seite 484).*[663]

Nun, worin Philosoph und Theologe, philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube, auf alle Fälle übereinstimmen, ist die Deutung der Situation, zunächst die der allgemeinen Situation der Menschheit, wie sie immer gewesen ist und immer sein wird. Um sie darzulegen, knüpfen Sie an eine Stelle aus der Kirchengeschichte Bedas an, wo dieser schildert, wie im Rat eines angel|sächsischen Königs im Jahre 627 n. Chr. 18
über Annahme oder Ablehnung des Christentums entschieden werden soll. Da sagt einer der Fürsten:

Mein König, das gegenwärtige Leben der Menschen auf Erden scheint mir im Vergleich zu jener Zeit, die uns unbekannt ist, so zu sein, wie wenn du dich zur Winterszeit mit deinen Fürsten zu Tisch setzest. Mitten auf dem Herde brennt das Feuer und wärmt den Saal, draußen aber tobt der Sturm des Schneegestöbers. Da kommt ein Sperling herangeflogen und durchfliegt schnell, an der einen Tür herein, an der andern hinaus, den Saal. Während des Augenblicks, wo er drinnen ist, bleibt er vom Wintersturm verschont. Hat er jedoch rasch den kleinen Raum, wo es angenehmer ist, durchflogen, so entschwindet er deinen Augen und kehrt aus dem Winter in den Winter zurück. So ist auch dieses Menschenleben nur wie ein einziger Augenblick. Was ihm vorangegangen ist und was ihm folgt, wissen wir nicht. Wenn uns also diese neue Religion größere Gewißheit darüber verschafft, so ist es meines Dafürhaltens recht, ihr zu folgen. (Seite 29)

| Es gibt wohl keinen wahrhaftigen Menschen, der dieser Deutung des menschli- 19
chen Lebens nicht zustimmen würde. Was der angelsächsische Fürst hier sagt, klingt so gegenwartsnah, als wäre es heute gesprochen. Es ist die Unheimlichkeit unseres Daseins, die uns hier überfällt. Aus ihr entspringt die Frage nach der Vergewisserung. Was gibt uns Gewißheit im Leben, woran können wir uns halten, besser noch, was hält uns? Was trägt? Interpretiere ich damit in Ihrem Sinne oder trage ich damit von mir aus voreilig eine christliche Interpretation hinein?

Jaspers

Mir scheint, keineswegs. Die Fragen: Woran können wir uns halten? Was hält uns? gehören in der Tat zusammen. Bevor ich aber die Antwort, die selber in der Schwebe bleibt, versuche, möchte ich unumgänglich einige Grunderfahrungen festhalten, etwa die Tatsache, daß Menschen durch einen von ihnen nicht verursachten Naturprozeß in Wahnsinn verfallen. Wer nicht miterlebt hat, wie das geschieht, die entsetzliche
20 Angst des Überfallenwerdens, dies Spüren nicht so sehr | der Zerstörung als der Verkehrung, in der das Ich sozusagen seiner selbst beraubt wird und doch in einer anderen Daseinsgestalt weiterlebt, und dann, wie der Kranke nachher – seiner Krankheit nicht mehr bewußt – für uns fremd, für sich selber, gleichsam ausgebrannt weiterlebt – wer nicht erfahren hat den Abbruch der Kommunikation im Beginn solcher Erkrankungen, wer die Erscheinungen des Wahnsinns überhaupt nicht kennt, der stellt auch nicht die Frage: Will das Gott? Ist Gott ein Wesen, das dies zuläßt? Hat dieses Wesen eine Welt erschaffen, in der dieses ständig alle Tage in immer neuen Formen des Grauens geschieht? Das ist nur eines. All das Unheil, das unverschuldet ist – wer wagt es zu deuten aus dem Willen der Gottheit? Es ist nur zu gut zu verstehen, wenn Gnostiker einen bösen Weltschöpfer gedacht haben. Wer Gott glaubt, daß er ist und was er ist und wie er sich zeigt, muß Rede stehen, wie er mit seinem Gottesglauben, wie er mit Gott das schuldlose Unheil in Einklang bringt. In meinem Buche ist der Abschnitt über den Hiob ein wichtiger Teil. Dort gibt es eigentlich keine Lösung, aber die Wahrheit
21 des Kampfes um die Chiffer Gott, der | Kampf sozusagen unter Anrufung Gottes gegen Gott. Dort ist Gott als Möglichkeit einer Instanz, eine Person, gegen die Anklage erhoben wird. Wenn ich trotz allem Vertrauen habe, scheinbar widersinnig, wenn ich nicht weiß, wozu, wenn ich Dank empfinde –, ich weiß nicht wem, dem Schicksal, Gott? –, so frage ich mich: Woher, Warum? Alles spricht doch dagegen. Mein eigenes Glück und Unglück ist wie ein Zufall. Was andere trifft, trifft auch mich, denn irgendwie bin ich als Mensch mit den Menschen solidarisch. Wir sind alle Schicksalsgefährten in dieser merkwürdigen Situation dieser Welt. Belüge ich mich nicht, wenn ich Vertrauen habe, wenn ich das Unrecht vergesse? Werde ich nicht eigennützig, ungerecht in der Zufriedenheit mit der augenblicklichen, scheinbar glücklichen Situation, in der ich mich befinde? Wenn ich Vertrauen habe, so sehe ich, daß es sehr ernste Menschen gegeben hat, die es nicht mehr besaßen, und daß es Schicksale gab, in denen ein Vertrauen nicht mehr zu erwarten war. Ich kann mich nicht daran halten, an irgend etwas, was mir dargeboten wird, sondern es liegt im Grunde so, daß ich fraglos davor
22 stehe, daß ich in der Weise, wie ich bin, | wie ich Vertrauen habe oder nicht, wie ich meiner Freiheit gewiß werde und aus ihr handle, mir geschenkt werde, mitgeschenkt, denn das merkwürdige ist, daß ich nicht die Freiheit hervorbringe, sondern in der Freiheit durch etwas bin, was nicht in der Welt ist.

ZAHRNT

Also: Die Welt ist unheimlich, rätselhaft, dunkel, verworren, und dennoch gibt es Menschen, die Vertrauen haben. Sie zitieren in diesem Zusammenhang in Ihrem Buch den bekannten mittelalterlichen Spruch:

Ich komm, ich weiß nicht woher,
Ich bin, ich weiß nicht wer,
Ich sterb, ich weiß nicht wann,
Ich geh, ich weiß nicht wohin,
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.[664]

Sie fügen dann hinzu, dieser Spruch sei nicht christlich. Ich muß Ihnen gestehen, für mich ist er christlich. Für mich steckt in dem einen kurzen Satz: »Mich wundert's, daß ich fröhlich bin« die ganze Kraft des christlichen Glaubens. Sicher | mag das bei anderen 23
Christen anders und mehr, vielleicht auch besser sein, aber der Grad des Erlösungsbewußtseins ist nun einmal eine Frage des Temperaments. Es ist dieselbe Kraft des Heiligen Geistes, die dem einen das Lächeln der Erlösten aufs Gesicht zaubert und den anderen davon abhält, hinzugehen und sich eine Kugel durch den Kopf zu schießen. Über das, was Paulus sagt: »Abba, lieber Vater!«,[665] das zu rufen, darüber kommen wir nicht hinaus.

Nun haben wir bisher über die allgemeine Situation des Menschen in dieser Welt gesprochen. Aber diese hat sich ja nun in unserer Gegenwart zugespitzt, sie hat eine besondere – so noch niemals dagewesene – Verschärfung erfahren. Wenn man Ihr Buch liest, hat man das Gefühl, als befände man sich unter einer überhängenden Wand. Sie geben dem Leser das Bewußtsein von einer Wende der Geschichte, die sich von allen früheren Wenden unterscheidet, weil sie zum erstenmal zum totalen Ende führen kann. *Wir stehen vor Abgründen,* schreiben Sie.[666] Dabei spielt natürlich die Möglichkeit der Selbstzerstörung der Menschheit durch die Atombombe auch für Sie eine entscheidende Rolle, aber Sie | drohen nicht so mit der Bombe, wie es manche Ihrer 24
und meiner Fachgenossen in Aufrufen oder Predigten zu tun pflegen. Sie fassen unsere gegenwärtige Situation, die Bedrohung unseres Menschseins, tiefer, universaler. Sie wäre auch ohne die Atombombe da. Worin besteht nun diese universale Bedrohung unseres Menschseins? Was hat zu unserer merkwürdig zwiespältigen Situation geführt, zur Befreiung und Entzauberung der Welt auf der einen Seite und zum drohenden Untergang und Verderben auf der anderen?

JASPERS

Wie alle Denkenden heute, lebe auch ich in dem Bewußtsein der Wende der Geschichte. Sie meinen, daß ich dieses tiefer, universaler fasse, als es in der Drohung mit der Atombombe geschehe. Sie sehen auch, wie ich die geistigen Ereignisse, die Befreiung des Men-

schen in manchen Zusammenhängen in ihrer Herkunft zu begreifen versuche und wie ich auch darin die Möglichkeiten des außerordentlichen Aufschwungs wie der Gefahr
25 sehe. Aber ich finde die Tiefe dieser Wende | nicht in der Gegenwart, sondern als das Auftreten des Menschseins überhaupt, das von vornherein in der Notwendigkeit der Umkehr aus der drohenden Verlorenheit steht. Ich spreche nicht von Menschen als einer Art von Lebewesen innerhalb der Zoologie, auch nicht von dem nur zu erschließenden, nicht eigentlich zu uns sprechenden Menschen der Vorgeschichte, sondern von dem Menschen, der uns durch Überlieferung in der Sprache durch seinen Glauben, seine Handlung bekannt wird seit etwa 6000 Jahren. Die frühesten sind die Sumerer, auf die die Grundgedanken etwa des Gilgameschepos, der frühesten, tiefsinnigsten Gedanken, zurückgehen. Vor allem aber sehe ich diese Wendungsmöglichkeit und -notwendigkeit in dem Menschen, den wir als den spüren, der wir selber sind, der dieselben Grundfragestellungen wahrnimmt, die wir noch haben, jenen Menschen, der – wie ich es nenne – in der »Achsenzeit«[667] der Geschichte, etwa von 1000 oder 800 vor Christus bis 200 vor Christus, lebte, in dieser Achsenzeit, die unser Schicksal begründet, weil alle wesentlichen Grundgedanken, mit Ausnahme der Entwicklung der Wissenschaft, damals gelegt
26 worden sind. Unser | Schicksal ist von dort her so sehr bestimmt, daß im Vergleich mit der Zeit der früheren Menschenart und gar des früheren Lebens etwas anderes geschieht in diesen wenigen Jahrtausenden, und zwar ungemein schnell, heute in einem rasenden Tempo, dem gegenüber alles, was vorher geschah und was wir aus Resten kennen, ein langsamer Weg war. Ursprung und Ziel dieses Geschehens sind uns ganz unbekannt. Dieses Ereignis einiger Jahrtausende, gemessen an der Geschichte des Lebens auf der Erde eine bloße Sekunde, ist das große, unheimliche Wunder, dessen sich unsere Zeit mehr als jede frühere bewußt geworden ist. Das immer wiederkehrende Grundphänomen dieser Geschichte, die Wende der Geschichte, ist jederzeit das, daß der Mensch nicht ist, was er ist, sondern daß er der Umkehr bedarf, jederzeit bedurfte und heute bedarf und in Zukunft bedürfen wird, denn der Mensch lebt in der völligen Ungewißheit. Er ist sich bewußt, gleichsam das Auge in der Welt zu sein, das sich aufgetan hat, um zu erblicken, was ist, was – seiner eigenen Helle entsprechend – aus der Welt hell werdend
27 ihm entgegenkommt, aber er weiß zugleich, daß er nicht das Ziel sieht, daß er | nicht die Herkunft kennt, daß er zwischen Unendlichkeiten lebt und daß er sich bewußt werden muß dessen, was seit diesen 2½ Jahrtausenden immer geschah und heute von neuem und noch gar nicht in gleicher Tiefe wie früher geschieht. Wenn also etwas durch die Geschichte hindurch dem Menschen als Menschen eigentümlich ist, was wir nur aufgreifen und wiederholen, so ist in der Tat der eigentliche greifbare Unterschied doch nur das äußerliche Faktum der Atombombe, durch die zum erstenmal – und es ist niemals mehr rückgängig zu machen – die Menschheit in die Lage gekommen ist, sich als Ganzes auszurotten. Dieses Neue ist möglich geworden durch die moderne Wissenschaft. Diese muß man in ihrem universalen Charakter als das eigentlich wirklich Neue seit einigen Jahrhunderten ansehen. Nach früheren Ansätzen, die bis zu den Griechen zurück-

gehen, aber nur Ansätze waren, ist diese Entwicklung erst seit dem 17. Jahrhundert als kontinuierlicher Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens da.

| Zahrnt 28

In dieser Situation wirkt Ihr Buch wie ein einziger großer Ruf zur Umkehr, und als die beiden Wege, auf denen diese Umkehr geschehen kann, zeigen Sie nun eben den Offenbarungsglauben und den philosophischen Glauben. Dabei machen Sie keinen Hehl daraus, daß der Offenbarungsglaube für Sie persönlich als Möglichkeit nicht in Frage kommt. Sie schreiben wörtlich: *Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan.*[668] Und an anderer Stelle: *Daß mein Philosophieren zum Offenbarungsglauben führen solle, ist ganz und gar nicht meine Absicht. Ich selber kann nicht anders als mit Kant denken: Wäre Offenbarung Realität, so wäre sie das Unheil für die geschaffene Freiheit des Menschen.*[669] Und schließlich noch einmal: *Hier liegt ein Entweder-Oder: Wahrhaftigkeit fordert das Eingeständnis, daß ich nicht an Offenbarung glaube.*[670] Was ist das entscheidende Hindernis auf seiten des Offenbarungsglaubens, das es Ihnen unmöglich macht, diesen Glauben mitzuvollziehen?

| Jaspers 29

Der Glaube an Offenbarung hat doch den Grundcharakter, daß er als Glaube nicht gewollt und nicht eingesehen werden kann. Wer glaubt, glaubt durch Gnade. Ich habe diese Gnade nicht erfahren. Es drängt auch in mir nichts dazu, um diese Gnade zu suchen. Darum ist auch bei mir kein Hindernis, das dem Offenbarungsglauben entgegensteht. Der Glaube ist einfach da als Offenbarungsglaube, und ich sehe mit Betroffenheit, aber von mir aus ist der Offenbarungsglaube nicht zu bejahen und nicht zu verneinen, sondern eine gewaltige Wirklichkeit. Der Offenbarungsglaube spricht sich aus. Er sagt, was er als Gnade erfährt. Dann spricht er sehr verschiedene Inhalte dieser Glaubenserfahrung aus; je nach dem Inhalt des so Gesagten verwerfe ich oder eigne ich an. Aber dann ist es fast gleichgültig, ob diese Inhalte der Offenbarung entstammen oder nicht. Die Offenbarung der Zehn Gebote an Mose, die er dem Volke mitteilt, spricht ihrem Inhalte nach so entschieden, so großartig für immer, daß bei mir nicht der leiseste Widerstand ist.[671] Offenbarung, die einen christlichen Glauben | darin 30
gründet, daß ich mich als Sünder erkenne, verwerfe und mit meinem ganzen Wesen dann mir im Bewußtsein des Sünders durch Gnade geschenkt werde, das ist etwas, was ich mit meinem Wesen schlechthin mit Verwundern ansehen und gar nicht annehmen kann. Ich spüre vielmehr den eingeborenen Adel, wie es bei Pelagius heißt, und seine Forderung und verstehe mein unumgängliches Schuldigwerden.[672] Ich verstehe das als Grundzug des Menschseins, als eine seiner Grenzsituationen. Ich kämpfe nicht gegen und nicht für die Offenbarung, ich kämpfe auch nicht grundsätzlich gegen den

Offenbarungsglauben, sondern frage nur und sehe, was der Glaubende aus seinem Glauben heraus tut, wie er sich in der Welt verhält und mir begegnet.

Zahrnt

Nun findet sich in Ihrem Buch neben einer klaren Abweisung des Offenbarungsglaubens eine ebenso positive Stellungnahme, so daß Sartre Sie ja schon früher einmal einen »christlichen Existentialisten«[673] genannt hat. Wie in anderen Schriften betonen Sie, wie
31 der Philosoph auf Re|ligion, das heißt im Abendland auf das Christentum, angewiesen bleibt, wie Philosophie und Wissenschaft ohne Religion versinken, wie wir ohne Bibel ins Nichts gleiten würden. Was ist der Grund, daß Sie den christlichen Offenbarungsglauben, obwohl Sie ihn persönlich nicht teilen können, nicht nur gelten lassen, sondern ernstnehmen, und das ja nicht nur als Möglichkeit für die große dumme Masse?

Jaspers

Wenn ich sage, daß Philosophie auf dem Boden der Religion wächst, so ist das eine historische Einsicht, die für die griechische, indische, chinesische Philosophie nicht weniger gilt als für die christliche. Aber der Ursprung der Philosophie ist ein eigener, der sich Gehalte der Religion aneignet, aber von sich aus eigene Gehalte schon mitbringt. Man kann – wie es die frühen Christen taten – die Theologie selber eine Philosophie nennen. Die Trennung von Philosophie und Theologie ist ja erst seit dem 13. Jahrhundert bewußt
32 im Abendlande vollzogen. Theologie wie Philosophie sind beide Prozesse des Den|kens, des Erkennens derart, daß nicht nur die Philosophie von der Religion abhängig ist, sondern – und vielleicht in viel höherem Maße – die Theologie, nämlich die Theologie als Denken der Offenbarung, in ihren Begriffen von der Philosophie abhängig ist, wenn man diese Trennung macht. Wenn ich sage, ohne die Bibel gleiten wir in das Nichts, so meine ich das geschichtlich für uns Abendländer. Ich brauche nur weniges zu nennen aus dem unermeßlichen Reichtum: die ehernen Zehn Gebote, worin die Transzendenz als der fordernde Gott auftritt; das Vordringen zur unbedingten Wahrhaftigkeit vor Gott, wie es noch niemals in der Welt so geschehen ist; die Unabhängigkeit und Freiheit der Persönlichkeit des Menschen durch seine Gottesbeziehung; die Befreiung in der Welt von der Welt, um die Welt nach Gottes Willen zu gestalten; oder Gott als Gegenstand des Vertrauens und als Gegenstand der Anklage und so fort. Es hat kein Ende mit dem Aufzählen dessen, was in der Bibel an Gehalten für uns unerläßlich ist.

33 | Zahrnt

Bevor Sie Offenbarungsglauben und philosophischen Glauben je in ihrer Eigenart darstellen, zeigen Sie, wie Kirche und Philosophie, Theologen und Philosophen sich heute

weithin in demselben Dilemma befinden, wie sie weithin noch beide versagen, weil sie sich der gewandelten Wirklichkeit versagen.

Im Mittelalter gab es das reiche Leben des Christentums, die immer neuen Mönchsorden, die ständig revoltierende Kraft des Glaubensernstes im Denken des Glaubens. Die Kirche sah sich in der Mitte einer strömenden Flut, aus der sie aufnahm und eingliederte, was ihre eigene Existenz nicht gefährdete, sie vielmehr mit frischem Blut erfüllte. Die Verwirklichungen und Schöpfungen, die nicht ihr, sondern der Spontaneität des christlichen Lebens entsprangen, verwandelte sie in eigene Kraft. Von ihr bestätigt, bekamen jene neuen Bewegungen eine sie in der Welt steigernde, aber innerlich meist auch schwächende Geltung. Die Größe der Kirche lag im Umgang mit diesem Leben und Denken, das ihr ständig entgegengebracht wurde. Alle Ursprüng|lichkeit stand damals zu Beginn zweideutig da, bevor sie entweder die Formen ge- 34
wann, durch die sie eingegliedert oder als ketzerisch vernichtet wurde.

Heute scheint es umgekehrt. Alles muß von der Kirche ausgehen und von den Orden. Die Völker erwarten allein von ihr, was sie einst selber ihr entgegenbrachten. Die Bemühung um Werbung der Kräfte in den Völkern, den »Laien«, erzeugen nur einen unter günstigen Umständen noch beruhigten vorläufigen Zustand weiteren Dahinlebens. Die Kirchen verwalten nicht mehr einen ihnen zuströmenden Reichtum, sondern sollen selber hervorbringen, was sie nicht können. So wenig wie die Philosophie sind die Kirchen bisher zum geistigen Kern des Ernstes der modernen Welt geworden. Die Wandlungen des gesamten Weltzustandes, die Ereignisse in den einzelnen, auf sich zurückgeworfenen Menschen, deren Umkehrungen und Entschlüsse, deren wirkliche innere Verfassung, all dies Wesentliche geschieht durchweg außerhalb und neben den Kirchen, auch in den konfessionell zu ihnen gehörenden Menschen. Es geschieht auch außerhalb der bisher noch versagenden Philoso|phie, die sich auf ihre zu Hobbies gewordenen Beschäftigungen mit den so- 35
genannten Sachen beschränkt. Beide lassen sich auf die neue Situation der Menschheit und auf deren unerhörte Forderungen kaum ein. Die den Kirchen in aller Welt und der Philosophie heute gemeinsame Rhetorik, manchmal anmutend wie das betäubende Trommeln der Naturvölker zur Abwehr böser Geister, ist überdeckender Lärm. Das alles läuft weiter neben der Wucht des Weltgeschehens und neben der Existenz des einzelnen Menschen. Der Abgrund zwischen dem Reden und Tun »als ob« und der Wirklichkeit selber scheint gespenstisch (Seite 79–80).

Also auch die Philosophie bedarf nach Ihrer Ansicht einer Verwandlung und neuen Erweckung aus ihrem Ursprung. Nun sprechen Sie absichtlich und bewußt vom philosophischen *Glauben.* Ich frage nicht, was dieser philosophische Glaube ist. Zu deutlich machen Sie, daß dieser philosophische Glaube nicht inhaltlich festzulegen sei. Der philosophisch Glaubende kann nicht predigen, denn er hat nichts zu verkünden. Aber ich frage Sie: Warum sprechen Sie vom philosophischen *Glauben?* Wir haben uns an diesen Ihnen | eigenen Ausdruck gewöhnt, aber gewöhnlich pflegen wir doch ei- 36
nen Unterschied zwischen »Philosophie« und »Glaube« zu konstatieren, ja den entscheidenden Unterschied zwischen beiden gerade darin zu sehen, daß die Philosophie es nicht mit dem Glauben, sondern mit Denken und Erkennen zu tun hat. Warum also philosophischer *Glaube?*

Jaspers

Sie berühren einen ganz wesentlichen Punkt. Ich glaube, daß darüber mit dem Offenbarungsglauben eine völlige Einigung möglich ist. Sie erinnern an die geläufige Unterscheidung von Philosophie, die nicht Glaube sei, sondern Denken und Erkennen. Aber alle Theologie ist nicht weniger mit Denken und Erkenntnis beschäftigt als die Philosophie. Es kommt darauf an, was Sache des Denkens ist: Gegenstände in der Welt oder der Ursprung, aus dem ich lebe. Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung,
37 aus dem wir leben. Darum ist der Gegensatz nicht der | von Glaube und Erkenntnis, sondern ist der Unterschied des Glaubens, der denkend sich zum Bewußtsein bringt und dann Glaubenserkenntnis heißt, ob philosophische oder theologische. Dieses Denken und Erkennen in Philosophie und Theologie ist grundsätzlich unterschieden vom wissenschaftlichen Erkennen. Identifizieren wir Wissenschaft mit methodischem Denken, so sind auch Theologie und Philosophie Wissenschaften. Identifizieren wir aber Wissenschaft mit dem Erkennen, das über das Logisch-Methodische hinaus zwingend und allgemeingültig ist für jeden Denkenden, dann sind weder Theologie noch Philosophie Wissenschaften. Will man weiterhin beides Wissenschaft nennen, so scheint mir das irreführend. Man soll sich darüber klar sein, was man im Denken erreichen kann und will.

Nun halte ich es für ein großes geistiges Ereignis erst der letzten Jahrhunderte, daß Wissenschaft in ihrer Reinheit, nämlich als das methodische Erkennen, das zwingend und allgemeingültig für alle ist und faktisch sich auch als Erkenntnisinhalt darum durchsetzt, ich sage, daß dieser Weg zur Reinheit der Wissenschaft Sache allein der letzten Jahrhunderte ist.

38 | Das Dasein der Wissenschaft hat erhebliche Folgen für den Inhalt aller Glaubensaussagen, seien sie theologisch oder philosophisch. Falls diese Aussagen sich auf Realitäten in der Welt beziehen, sind diese Realitäten nach wissenschaftlicher Erkenntnis zu beurteilen. Es ist nicht möglich, ohne Unwahrhaftigkeit dem, was wissenschaftlich nachgewiesen ist, durch Behauptungen über Realitäten zu widersprechen. Der Glaube ist stets unterlegen, sobald er sich durch Realitäts- oder durch logisch zwingende Aussagen dem entgegensetzt, was reine Wissenschaft hervorbringt.

Einige Beispiele. Die Glaubensaussage, die Welt sei vor 6000 Jahren geschaffen worden, ist nachweislich falsch. Diese Aussage läßt sich nur halten durch so merkwürdige Gedanken wie die Schellings, der etwa folgendes sagte: Vor 6000 Jahren ist die Welt geschaffen worden, und zwar so, daß zugleich mit ihrer Schöpfung eine Vergangenheit in den Versteinerungen geschaffen wurde, die als Vergangenheit niemals Gegenwart gewesen ist. Also eine geschaffene Vergangenheit.[674] Heute hat alle Theologie die
39 Schöpfungsgeschichte nicht mehr als Glaubensinhalt | festgehalten, sondern hat sich auf die These zurückgezogen: die Bibel enthält keine Naturwissenschaft. Vor 100 Jahren war dies noch ein großes Problem und Sache des Kampfes.

Ein zweites Beispiel: Die Glaubensaussage, Jesus sei leiblich aus dem Grabe auferstanden, als leiblich Auferstandener unter seinen Jüngern erschienen, er habe mit ihnen gesprochen und sei dann zum Himmel gefahren. Das alles ist als Realität unhaltbar. Ein toter Leib kann als Leib nicht lebendig werden, so daß dieser Leib als Realität in der Welt begegnet, sei es als eine sonderbare Leiblichkeit, die nicht berührt werden darf, sei es als gewöhnliche Leiblichkeit, die zu tasten ist und in deren Wunden die Finger zu legen sind.[675] Noch haben die Theologen keineswegs, wie bei der Schöpfungsgeschichte, insgesamt die leibliche Auferstehung aufgegeben mit der Wendung, die die natürliche wäre: die Bibel belehrt nicht über biologische Realitäten.

Wissenschaftliche Erkenntnis, sagte ich, ist in der Welt unumgänglich, und was ihr widerspricht, ist Täuschung. So ist es auch in der Philosophie. Die Philosophie hat durch all die Jahrtausende bis heute noch Weltbilder geschaffen. | Kein Weltbild *40*
ist haltbar. Es ist entweder ein partikulares Mittel zum Zwecke der Forschung in der Welt oder eine Chiffer des Weltganzen, die nicht wissenschaftlich, sondern aus ganz anderen Zusammenhängen beurteilt werden muß. Ein philosophischer Glaube, der ein Weltbild festhält, heute noch populär, hat gegen die Wissenschaft verstoßen. Der Wahrheitscharakter von Glaube und Wissenschaft ist wesensverschieden. Wissenschaftliche Erkenntnis ist partikular, begründet sich auf nennbare bestimmte Voraussetzungen, ist gültig in den Grenzen dieser Voraussetzungen, also relativ auf diese Voraussetzungen und hier in diesem Bereiche zwingend und allgemeingültig. Glaubenserkenntnis dagegen hat als Voraussetzung das im Denken sich hell werdende Glauben und erscheint in vielfacher Gestalt. Es ist in seinen Aussagen geschichtlich relativ, aber in seiner Kraft für eine Lebensverfassung und einen Entschluß unbedingt, eine Wahrheit, die zugleich nicht allgemeingültig für alle in der Aussagbarkeit ist und doch unbedingt für den geschichtlich Glaubenden ist, wie keine einzige wissenschaftliche Erkenntnis unbedingten Charakter haben kann. In kürzester Form ge|faßt: Kein Mensch kann aus wissenschaftlichen Ergebnissen sein Leben führen. Je- *41*
der Mensch braucht für alles, was ihm ernst ist, Glaubensgrundlage. Was ich hier ausführe, ist durchaus nicht geläufig, so einfach und überzeugend es mir scheint. In der neueren Philosophiegeschichte ist sozusagen die Philosophie als eigentliche Philosophie trotzdem.

Mit Descartes begann es, daß die Philosophie eine Sachphilosophie wurde. Würde ich die Entwicklung der neueren Philosophie zeigen, so würde ich in jedem einzelnen Falle, etwa bei Spinoza oder bei Kant, zeigen, wie das, das sie meinten, als Wissenschaft vorzutragen, nicht das Eigentliche ist. Die Wissenschaft der Philosophie ist eine Form des Wissenschaftsaberglaubens und hat sich heute in die wunderliche Form gebracht, daß der Marxismus, der ja seiner Zeit seinerseits ein Ableger Hegels ist, dieselbe Grundgesinnung der Wissenschaft festhält und sich als wissenschaftlich gibt, während er in wissenschaftlichen Kleidern moderner Naturwissenschaft, die er ganz unabhängig von seinem Glauben betreibt, in der Tat ein Glaube ist, der sich als solcher nicht ausgibt.

42 | Zahrnt

Sie fragen nun, ob es nicht möglich und notwendig sei, in unserer gegenwärtigen Situation angesichts des nun anbrechenden Erdzeitalters einen allgemeinen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen sich die verschiedenen Weisen geschichtlichen Glaubens treffen können, ohne sich aufzugeben. Dieser Rahmen sollte inhaltlich nicht bestimmbar, aber verbindlich sein. Sie nennen ihn das philosophische Grundwissen. Wir dürfen auch hier wieder zunächst einen einschlägigen Abschnitt Ihres Buches lesen und Sie dann bitten, ihn zu interpretieren:

Die Idee dieses Grundwissens ist, im ständig zu erweiternden Wissen aller geschichtlich schon verwirklichten Möglichkeiten nicht notwendig eine neue Weise dieser geschichtlichen Gestalten zu konstituieren, sondern der Situation entsprechend, in die wir heute hineingeboren sind, das zu tun, was dem Wissenden übrig bleibt: Herausgerissen aus allen bisherigen Glaubensselbstverständlichkeiten kann der Mensch weder eine solche wiederherstellen (eine
43 *künstliche Wiederherstellung würde eine unehrlich gewordene | Tradition vergeblich zu halten versuchen) noch eine neue nach Plan machen. Etwas anderes kann entstehen: Im Umgang mit der verstehend angeeigneten Überlieferung der Ursprünge und der geistigen Verwirklichungen, im Besitz solchen verstehenden Wissens, fähig zu der unendlichen Reflexion, muß der Mensch seinen Ernst in neuer Gestalt gründen, die ein in der Mitteilung allgemein verbindendes formales Grundwissen als Voraussetzung sucht …*

Es ist die Frage, ob alle Menschen auf dem Erdball sich schließlich gemeinsam gründen könnten auf die allgemeine Vernunft, die wesentlich als die Form des Sichverbindens überhaupt entworfen ist. Ist ein gemeinsamer Rahmen von größter Weite möglich, innerhalb dessen die Kommunikation geschichtlich heterogenen Glaubens und seines Selbstverständnisses geschehen könnte, ohne sich preiszugeben, vielmehr um sich selber aus der eigenen Tiefe zu verwandeln in die neuen Gestalten, die unter den Bedingungen des nun anbrechenden Erdzeitalters den Ernst der Menschen gründen?

44 *Das Selbstverständnis der großen Glaubensgestalten der Menschheit ruhte bisher auf | metaphysischen, ontologischen, Offenbarungsvoraussetzungen, die sich entweder gegenseitig hinnahmen, keineswegs verstanden, oder aber im Nichtverstehen sich gegenseitig leidenschaftlich bekämpften. Sie könnten nur in Gegenseitigkeit zum vollen Verständnis ihrer selbst und des anderen gebracht werden, wenn ein Rahmen der Mitteilbarkeit sie verbände, in dem kein geschichtlicher Glaubensursprung verloren ginge oder sich preisgeben müßte …*

Dieses Ziel verlangt eine alloffene Vergegenwärtigung, in der ein jeder sich der Weite seiner Möglichkeiten bewußt wird. Aber es verlangt nicht einen bestimmten Glaubensinhalt, eine Weise des absoluten Grundwissens. Daher bedeutet der Entwurf dieser modernen Gestalt des Grundwissens nicht die Verkündigung einer nun endgültig erreichten Einsicht, sondern das Ausstrecken der Hände. Das Verlangen ist, dieses Grundwissen, das Bedingung eines allgemeinen Sichverbindens ist, selber in der Verbindung zu entfalten (Seite 147–151).

| Jaspers 45

Indem ich angehört habe, was eben aus meinem Buche gelesen wurde, spüre ich, wie schwierig in Kürze von diesem Grundwissen etwas zu sagen ist. Ich fürchte, man versteht nicht ohne weiteres. Trotzdem erlaube ich mir ein paar Worte: Das philosophische Grundwissen zu suchen als Aufgabe, in der wir alle über den Erdball hin uns verstehen können, ist einerseits bescheiden, weil dieses Grundwissen kein Glaube ist und sich selber noch nicht für endgültig hält, sondern Analogie zu den Wissenschaften, nicht eigentlich Wissenschaft selber, sich jeweils begründend und weiter erhaltend. Aber dieses Grundwissen ist zugleich sehr unbescheiden, weil es die Hoffnung hat auf eine Gemeinsamkeit der Grundbegriffe, in denen Menschen miteinander aus gänzlich verschiedenen Glaubensursprüngen miteinander reden können, sich verstehen können.

Ich wähle ein Beispiel, um den Sinn des Grundwissens vielleicht näherzubringen. Es ist etwas radikal anderes, ob ich da bin, wie alle Lebewesen in einer Welt lebe, oder ob ich denkend bin. Als Da-Sein bin ich ein Individuum, | einmalig, wenn auch 46
nach einer typischen Art. Als Denkender bin ich Bewußtsein überhaupt, nehme teil an einem Allgemeinen, für alle Denkenden Gleichen, bin sozusagen nur ein Punkt, vertretbar, kein Individuum. Als Da-Sein vollziehe ich, was mein Leben verlangt, was ich für mein Interesse, für mein Glück halte. Als Bewußtsein überhaupt, als dieser beliebig vertretbare Punkt, bin ich nur durch die Art und den Umfang der Teilnahme an dem allgemeinen Wissen von anderen unterschieden. Dasein also und Bewußtsein überhaupt habe ich eben unterschieden. Nun nenne ich diese Weisen, die wir selber sind (was ich jetzt nicht erkläre), Weisen des Umgreifenden, und es gibt noch andere Weisen, nämlich: den Geist, die Vernunft, die mögliche Existenz, wie wir es nennen, von denen ich jetzt kein Wort sagen kann. Diese Weisen des Umgreifenden, in denen wir uns finden, lassen sich meines Erachtens so erhellen, daß noch ohne jeden bestimmten Inhalt die Formen gefunden werden, in denen man sich gegenseitig (wie ich wiederhole) aus den verschiedensten Glaubensursprüngen treffen kann.

| Zahrnt 47

Man kann also das, was Sie das philosophische Grundwissen nennen, nicht so in Besitz nehmen und dann darüber verfügen, wie man irgendein anderes Wissen, etwa ein historisches oder technisches, in Besitz nehmen und darüber verfügen kann. Vielmehr bedarf es zur Annahme und Vergewisserung des philosophischen Grundwissens einer Umwendung, einer Umkehr. Sie sprechen in diesem Zusammenhang von der »philosophischen Grundoperation«.[676] Worin besteht sie? Wie vollzieht sie sich?

Jaspers

Was Sie fragen, scheint mir ebenso einfach für den, der das vollzogen hat und ständig vollzieht, und zugleich wie unverständlich für den, der noch nicht dabei ist. Ich muß wieder unsere Hörer um Geduld bitten, wenn ich den Versuch mache, das, was ich im dritten Teil meines Buches ausgeführt habe, wenigstens anzudeuten. Mir selbst war es in der Jugend, und so ist es – meine ich – bei jedem Menschen, ein Ruck, etwas
48 Plötz|liches, das einschlägt, für uns am klarsten und eindringlichsten durch Kants Philosophie, aber ebenso in Indien und im Altertum. Versuche ich: Denken wir, so sind wir mit jedem Denkakt als denkende Subjekte auf gedachte Objekte gerichtet. Oder anders gesagt: Unser Ich ist auf Gegenstände gerichtet. Diesen Zustand unseres denkenden Bewußtseins nennen wir die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ich bin mir meiner bewußt, nur wenn ich zugleich auf Gegenstände gerichtet bin. Ich habe einen Gegenstand nur, sofern er mir gegenübersteht. Was der Gegenstand an sich ist oder was ich an mir selbst bin, weiß ich denkend nicht. Ich muß es stets zugleich in die Spaltung hineinziehen, in der es mir bewußt wird, was ich bin und was ist, wie die Dinge erscheinen und wie ich selbst mir erscheine. Aber ich möchte die Subjekt-Objekt-Spaltung überwinden, in der ich wie in einem Gefängnis eingeschlossen bin. Diese Überwindung geschieht in mystischen Erlebnissen, in denen ich und der Gegenstand zugleich verschwinden, von denen daher – obgleich es in Bildern und Gedanken einer ungemein reichen Literatur geschehen ist – doch eigentlich nicht zu reden ist. Die andere
49 philosophische Über|windung der Subjekt-Objekt-Spaltung geschieht durch das Denken, das diesen Grundzustand unseres Wissens erfaßt, denn das Gefängnis, das ich als solches durchschaue, ist schon kein Gefängnis mehr. Wie aber durchschaue ich es? Durch die Grundoperation des philosophischen Gedankens, den ich eben beschrieben habe und auf mannigfache Weise beschreiben kann. Es sind sehr einfache Denkvollzüge, die durch höchst verwickelte Operationen mit Hilfe Kants zu befestigen sind. Die Folge dieser Grundoperation, wenn sie einmal gelungen ist und dann wie durch einen Blitz einschlägt, die Folge ist, daß unser ganzes Seinsbewußtsein sich verwandelt. Es wird zum Bewußtsein der Erscheinungshaftigkeit des Daseins und der Welt. Was für uns ist, steht anschaulich in Raum und Zeit, in den Kategorien des Denkens, der Kausalität, der Substanz, der Realität usw. vor uns. Daß ich dann noch von einem »An sich« rede, ist überaus mißverständlich, denn dieses »An sich« ist nichts, was sozusagen als eine andere zweite Welt da wäre. Es ist gar nicht als erkennbares oder erforschbares Sein da, es ist nicht das Zugrundeliegende. Es ist für unsere Einsicht, wie
50 Kant sagt, Grenzbegriff, | nicht Begriff von etwas.[677] Es gibt nicht zwei Welten, aber das, was in diesem Grenzbegriff berührt wird, ist uns gegenwärtig als unsere Freiheit. Freiheit gibt es nicht, wenn ich wissenschaftlich erkenne. Da gibt es psychologisch, was man Willkür nennt, da gibt es statistisch, daß einzelne Akte und Vorgänge – sei es in der Natur, sei es im Menschen – einzeln zufällig in großen Zahlen eine gewisse

Regelmäßigkeit besitzen. Das ist nicht Freiheit. Freiheit kann ich nicht beweisen. Wer Freiheit leugnet, dem kann ich nicht antworten durch etwas, das ihn zwingt, sie anzuerkennen. Ich könnte höchstens antworten: Übernimmst du die Verantwortung dafür, daß du so lebst, als ob keine Freiheit sei? Indem ich mir meiner Freiheit bewußt werde, werde ich mir zugleich der Transzendenz bewußt, denn solange ich psychologisch denke und Willkürakte kenne, kann ich in der Welt bleiben. Wo ich Freiheit erfahre, erfahre ich mit einem Schlage das, wodurch Freiheit ist, denn Freiheit, die sich eigentlich erfaßt, erfaßt sich als etwas, was nicht durch sich selbst ist. Ich habe mich nicht selbst geschaffen, weder leiblich noch in meiner Freiheit. Mit dem Bewußtsein der Erscheinungshaftigkeit | des Daseins und zugleich auch des Weltbe- *51*
wußtseins ist im Grunde die Lebensverfassung selbst verwandelt. Die Welt ist kein Gegenstand mehr. In der Welt geht Forschung nach allen Seiten. Die Welt als Ganzes ist unerforschbar. Die Welt hat in sich keinen Boden. Das, als das wir uns tätig und einsehend bewußt werden, ist aus der Welt selber nicht zu begreifen. Sie sehen die Wirkung der philosophischen Grundoperation; oder anders, der Ursprung, der mich drängt, diese Operation zu vollziehen, ist für wissenschaftliche Erkenntnis unerzwingbar. Man kann sagen, die Grundoperation macht frei, aber sie, als solche, erfüllt nicht die Freiheit. Was ich durch sie einsehe, schützt mich gegen Einbrüche des Verstandes-Denkens und des Wissenschaftsaberglaubens. Aber dies alles – so einfach hingesagt – kann höchstens aufmerksam machen. Man muß selbst darangehen, um die Wende des philosophischen Seinsbewußtseins zu vollziehen. Und diese philosophische Grundoperation – obgleich sie eine Verwandlung des Seinsbewußtseins erzeugt – ist noch keineswegs die Umwendung oder die Umkehr des Menschen, von der noch die Rede sein wird.

| Zahrnt *52*

Bestimmte bei Ihnen immer wiederkehrende Ausdrücke lassen sich zu Reihen zusammenfügen, die sich auf den ersten Blick gegenseitig auszuschließen scheinen, sich in Wahrheit jedoch gegenseitig ergänzen und tragen. Die erste Reihe ist etwa charakterisiert durch Ausdrücke wie »Umkreisen der Wahrheit«, »Wahrheit in der Schwebe«, »Bewegung«, »Ungeschlossenheit«, »radikale Offenheit«, »Nichtwissen«. Daß diese Reihe nicht negativ, sondern höchst positiv gemeint ist, zeigt eine zweite, negativ gemeinte Reihe, die durch Ausdrücke wie »Gleichgültigkeit«, »Bodenlosigkeit«, »intellektuelle Spielerei« charakterisiert ist. Endgültig klar wird dies durch die dritte Reihe, die der ersten positiv korrespondiert. Da ist die Rede von »Entschluß«, »Entscheidung«, »Wagnis«, »Sprung«, »Umwendung«, »Unbedingtheit«, »Existenz«, »Ernst«. Und ich muß von mir gestehen, daß ich durch den Umgang mit Ihrem Buch in solchen Ernst versetzt worden bin, nicht in den Ernst des philosophischen Glaubens, aber in einen neuen Ernst des Offenbarungsglaubens. Doch wie ver|trägt sich das nun miteinander: *53*

die Betonung des Schwebenden auf der einen Seite und die Betonung des Unbedingten auf der anderen? Schwebe und Unbedingtheit – wie geht das zusammen? Wer auch nur ein wenig von Karl Jaspers kennt, weiß, daß er damit doch wohl in das Zentrum seines Philosophierens hineinfragt.

Jaspers

Fast wenigstens! Das Zentrum möchte ich es nicht nennen, sondern den Punkt, der am angreifbarsten scheint und der doch unerläßlich festzuhalten ist. Kurz so: Schwebe ist in den Aussagen, in den vermeintlichen Allgemeingültigkeiten aller nicht-wissenschaftlichen Wahrheit. Die Unbedingtheit liegt in der Handlung und im Ernst der sie gründenden Lebensverfassung, in der inneren Haltung des Menschen. Sie wissen so gut wie ich, daß – psychologisch gesehen – sehr viele Menschen anders handeln, als sie reden, anders handeln, als sie bekennen. Existentiell gesprochen ist es die Flucht aus der Verantwortung für das Tun der Wirklichkeit, der geschichtlich gegenwärtigen
54 Existenz in die Be|quemlichkeit des allgemein-gültigen Bekennens. Der Glaube erweist und bewährt seinen Sinn in dem, was aus ihm heraus Menschen tun. Der Glaube oder Glaubensinhalt an sich besteht nicht zu Recht ohne die Wirklichkeit des Menschen, der ihn lebt. Wie Subjekt und Objekt im Grundwissen, gehören hier Existenz und Glaube zusammen und lassen sich nicht trennen. Daher ist Voraussetzung der Wirklichkeit, des Wahrwerdens, die Schwebe im Gedachten, die Entschiedenheit des Entschlusses und der Verwirklichung im Tun.

Zahrnt

Der schwebende Charakter der Wahrheit findet seinen Ausdruck in der Sprache der Chiffern. Das Unbedingte, Umgreifende, Göttliche, die Transzendenz geht nie unmittelbar in diese Welt und dieses Leben ein, sondern immer nur in Chiffern. Hier liegt – wie Sie selbst schreiben – das Schwergewicht dessen, was Sie in Ihrem Buch erörtern. Wieder stellen wir einige Kernsätze voran.

55 *Chiffern leuchten in den Grund der Dinge. | Sie sind nicht Erkenntnis. Was in ihnen gedacht wird, ist Vision und Deutung. Sie entziehen sich allgemeingültiger Erfahrung und Verifizierbarkeit. Ihre Wahrheit liegt im Zusammenhang mit der Existenz. Die Zugkraft von der Transzendenz her auf Existenz wird in ihnen Sprache. Sie öffnen Räume des Seins. Sie erhellen, wozu ich mich entschließe …*

Die Chiffern haben einen ehrwürdigen Charakter. In ihren geschichtlichen Gestalten haben Menschen die Wahrheit der Wirklichkeit erblickt. In ihrem Lichte und unter ihrer Führung haben sie gelebt …

Wir kennen die Chiffern in Sammlung und Ordnung der Mythologien und Offenbarungen. Aber dies äußere Kennen wird innerlich, wenn wir in der eigenen Existenz von ihnen be-

troffen werden. Im ersten Fall haben wir sie wie ein endloses Material zur Verfügung, im zweiten Fall sondern sie sich nach Tiefe, Rang und Weise der Deutbarkeit.

Die geschichtlichen Chiffern sprechen zu uns heute unter der Voraussetzung, daß wir sie, indem wir sie in den uns zugänglichen Tiefen erfassen, in der Schwebe halten, ihren Inhalt we|der als Realität noch als zwingendes Wissen behandeln. Dann erhellen sie unseren Raum 56
und lassen im entscheidenden Augenblick ihre Leuchtkraft als Sprache der Transzendenz strahlen …

In dem Maße als die Verbindlichkeit für Existenz wächst, wird es mit den Chiffern ernst. Wir erfahren den unendlichen existentiell wirksamen Reichtum der Chiffernwelt, die gegenwärtig ist in der großen Dichtung, Kunst, spekulativen Philosophie, in den Mythen und Offenbarungen (Seite 153–155).

Dazu einige Fragen. Zunächst: Was sind zum Beispiel solche Chiffern, in denen Transzendenz spricht?

JASPERS

Die Hälfte meines Buches gilt ihrer Entfaltung. Hier wähle ich nur ein Beispiel, das im Buch nicht ausgeführt worden ist und das schon vorhin anklang: Mose erhält von Gott auf dem Sinai die Gesetzestafeln, das heißt die Zehn Gebote, und bringt sie dem Volke, das Gott nicht sieht und nicht sehen will, da dies den Tod brächte. Die einfachen ehernen Zehn Gebote – heute so gül|tig wie je – haben das Siegel der Offenbarung. Mose hat 57
sie erfahren, Israel hat sie ihm geglaubt. Ich fühle noch, was ich als 7jähriger Junge in der Vorschule in der Stunde, die Biblische Geschichte hieß (nicht etwa Religionsunterricht), erfuhr.[678] Ich spüre noch die Energie in der Einfachheit dessen, was hier gesagt wurde. Es prägte sich unauslöschlich tief ein. Wenn die Gebote auch an sich schon diese Kraft haben und mit der denkenden Erfahrung immer mehr gewinnen, so liegt doch in ihnen etwas, das durchaus nicht durch Denken begründet ist. Das moralische Bewußtsein versteht seinen Ernst in der Chiffer von solcher Wucht. Die Erweichung der Zehn Gebote in der Praxis der modernen Welt ruft gleichsam nach der Chiffer.

ZAHRNT

Von welcher Hand sind nun diese Chiffern geschrieben? Sind sie Offenbarung? Woher gelangen sie zu uns, wie gelangen wir zu ihnen? Wie müssen wir sie lesen?

| JASPERS 58

Vielleicht erwarten Sie die Antwort: Von Gott, oder die andere: Sie sind von Menschen erfunden. Beide Antworten würde ich mir nicht zu eigen machen. Gott ist ein Glied in der Chiffer des Sinai-Ereignisses. Der Satz, das hätten Menschen erfunden, besagt

nichts, wenn ich keinerlei Ansatz zur empirischen Erforschung solcher Erfindungsprozesse habe. Es ist für uns immer ein geheimnisvoller Tatbestand der Geschichte des Menschen. Durch einen Sprung tritt in diese Geschichte ein, was zugleich als menschliche Tat und als Gabe der Transzendenz aufgefaßt werden muß. Der plötzliche Beginn etwa der ägyptischen Geschichte zugleich im Tempelbau, in der Plastik, in der Schrifterfindung, in den Staatsformen, in der Weisheit, vor der alle ägyptische Vorgeschichte, von der wir Kenntnis haben, etwas ganz anderes ist. Dieses plötzliche erste anschaulich bekannte Ereignis der Geschichte ist in der Tat wie ein Wunder, ein Sprung, und andere Sprünge gingen schon voran.

Dazu gehört die Offenbarung des Sinai, die aus allen psychologischen und
59 soziologischen Voraus|setzungen unbegreifliche Weise des Lichtes, das in den großen Propheten bis zu Jeremia aufgeht, und das Auftreten des Sokrates, des Jesus, des Buddha. Immer ist es dasselbe: aus den Voraussetzungen nachträglich nie begreiflich, niemals in einer Gegenwart als Zukunft vorauszusehen, geschehen diese unerhörten Sprünge geistiger Tiefe. In gemindertem Maße geht es bis zur Erfahrung jedes einzelnen Menschen, wenn er im Sprung plötzlich in früher Jugend schon sich irgendeines Endgültigen bewußt wird, etwa, was er nicht aufgeben wird, oder wenn er wirklich liebt. Wer schreibt die Chiffern?, fragen Sie. Chiffern? Lesen, Hören sind selber Gleichnisse. Daß wir nicht wissen, wer sie schreibt, ja, daß wir zur Einsicht kommen, diese Frage sei ein Verkennen des Gleichnischarakters des Chiffernredens, scheint mir so wesentlich zu sein wie der Schwebecharakter der Chiffern selbst. Denn dieses, was wir durch das Gleichnis von Chiffer und Sprache benennen, ist die Wirklichkeit, die uns in dem, was wir dann zusehend als Chiffer auffassen, nie erschöpft ist.

60 | Zahrnt

Nun gibt es viele Chiffern, endlos viele Chiffern. Wie entscheidet sich, welche Chiffer recht hat, welche für mich wahr ist? Es findet ein Kampf statt – wie Sie schreiben – zwischen den Chiffern. Wie vollzieht sich dieser Kampf, und wie kommt es trotz dieses Kampfes zur Kommunikation?

Jaspers

Das Recht einer Chiffer ist nicht allgemeingültig. Wo sie gehört wird, hilft sie dem Selbstbewußtsein des Unbedingten. Sie ist nicht ein Objekt, an das ich mich halten kann, sie ist immer nur mit dem, was ich bin und was ich lebe. Daher ist keine Chiffer als solche absolut, sondern nur Anstoß für die Kraft des Unbedingten. Vielmehr treten Chiffern, die als solche absolut werden wollen, ohne Ausnahme in Kampf. Nehmen wir wieder als Beispiel die Zehn Gebote. Ist die Sinai-Chiffer die letzte Instanz, die einzige Instanz, die Chiffer Gottes in dem Ereignis dieses Sinai-Gebotes die einzige

Chiffer der Transzen|denz? Schon die Juden des Alten Testamentes und in der Folge *61*
die Juden, die das Neue Testament geschrieben haben, sprachen von der Liebe.[679] Augustin sah den liebenden Gott, den er seinerseits liebte im Zusammenhang mit der ganzen Überlieferung der Bibel, nicht als den zornigen Gott, der gefürchtet wurde wegen seiner Gerechtigkeit und seiner Strenge auf Grund der Zehn Gebote. Aus dieser Liebe ist das Wort des Augustin möglich geworden: »Liebe und tue, was du willst.«[680] – Das ist etwas völlig anderes. Es scheint wie eine Empörung gegen die Gesetzlichkeit des nur Moralischen. Aber ein unerläßlicher Kampf, bei dem man nur durch eine falsche Harmonie sagen kann, die vollendete Liebe schlösse die Gesetzlichkeit in sich. Es ist ein Kampf zwischen Geschichtlichkeiten, die man nicht in allgemeine Form fassen kann, die aber immer wieder auftreten werden: die Strenge des moralischen Gesetzes und die Liebe, die sich unter kein Gesetz beugt, und der Streit zwischen beiden in einer Chiffern-Sprache, die auf beiden Seiten immer reicher entwickelt werden kann.

| Zahrnt *62*

Wenn wir von Chiffern sprechen, in denen Transzendenz spricht, dann kommen wir um die Frage nicht herum: Ist auch Gott, genauer, der eine persönliche Gott, den die biblische Offenbarung bezeugt, eine Chiffer?

Jaspers

Ich kann nicht anders: Der persönliche Gott ist eine Chiffer. Die Transzendenz in der Leibhaftigkeit eines Persönlichseins einfangen zu wollen, würde die Transzendenz verengen. Sie ist mehr als Persönlichkeit, nicht etwa weniger, wie man gewöhnlich zu meinen scheint. Sie ist das, was Persönlichkeit möglich macht. Aber diese Chiffer »Gott« ist von hohem Gewicht in mehrerer Hinsicht. Einmal: Die Form der Besinnung, um den Grund des eigenen Tuns und der inneren Verfassung zu finden, kann das Gebet sein, nicht das Gebet für endliche Zwecke in der Welt, sondern wie das Gebet des Sokrates um die Reinheit der Seele,[681] wie das Gebet des Dankes, wie das Gebet um die innere Kraft im Sich-|geschenkt-werden. Nicht jeder betet. Man kann jede eigentliche philosophische *63*
Besinnung Gebet nennen, aber eigentliches Gebet ruft die Chiffer eines persönlichen Gottes notwendig hervor und setzt sie voraus. In großer Not, in Höhepunkten der Liebe, in dem Augenblick lebenbestimmender Entschlüsse ist dieses Gebet, und sei es ohne Worte, in bezug auf eine als Person fühlbare Transzendenz eine für uns als endliche sinnliche Wesen wahre Form in bezug auf Transzendenz durch Chiffern. Es ist das nicht von der Bedeutung, daß es also nur Chiffer sei, sondern darin spricht Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Transzendenz durch die Chiffer. Das Zweite ist, daß die Chiffer des persönlichen Gottes die Voraussetzung ist, um in der zur Verzweiflung bringenden Welt, im Leiden der Schuldlosigkeit, im Unsinn der Ereignisse die Instanz zu werden, vor der nicht

nur geklagt, sondern die angeklagt wird. Die Wahrhaftigkeit im Anerkennen des Tatsächlichen gewinnt eine hohe Steigerung, und ob sie je zu solcher Wahrhaftigkeit gesteigert wäre ohne die Chiffer des persönlichen Gottes, würde ich bezweifeln.

64 | Zahrnt

Durch das, was Sie eben gesagt haben, wie durch Ihr ganzes Buch, klingt die Sorge – ich muß sagen, die berechtigte Sorge –, Gott möchte durch den Offenbarungsglauben in die Endlichkeit hineingezogen und so zu einem Seienden unter Seiendem werden, womöglich zu einem Etwas, über das die Kirche oder der einzelne Gläubige im Wissen verfügt. Diese Sorge ist auch die Sorge der ganzen Bibel. Dagegen haben die alttestamentlichen Propheten gekämpft, dagegen hat vor allem Jesus von Nazareth gekämpft. Umgekehrt aber droht durch die Sprache der Chiffern verflüchtigt zu werden, was nun einmal für die ganze biblische Offenbarung charakteristisch ist, nämlich daß es sich hier um eine konkrete Geschichte handelt. Diese konkrete Geschichte ist die konkrete Geschichte der Zuwendung Gottes zu der Welt und dem Menschen. Gott handelt an der Welt, Gott fragt nach dem Menschen und redet zu ihm. Gewiß, Sie können sich auf das Zweite Gebot berufen: »Du sollst dir von Gott kein Bild oder Gleichnis machen«,[682] aber diesem
65 Zweiten Gebot geht das Erste voran »Ich bin der Herr, | dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat«.[683] Wenn die israelitischen Propheten für etwas gekämpft haben, dann für diese Einzigartigkeit Gottes, und wenn es im Alten Testament Entwicklung gibt – und es gibt ganz sicher Entwicklung in ihm –, dann besteht sie in der immer schärferen Herausarbeitung dieses einen, einzigartigen, in der ganzen Geschichte handelnden Gottes. Das geht gewiß nicht ohne Anthropomorphismen ab. Aber könnte es nicht sein, daß ein kräftiger Anthropomorphismus der Wirklichkeit Gottes gerechter wird als eine abstrakte Chiffer? Und weiter: Könnte es nicht gerade Anthropomorphismus sein, Gott in seinem konkreten Handeln eingrenzen zu wollen?

Jaspers

Ich stimme Ihnen in einem zu. Die Chiffer des persönlichen Gottes kann nur Gewicht haben als geschichtliche Chiffer. Was wäre Athen ohne die Göttin dieser Polis, ohne Athene, und was Athene ohne diese Polis? Und was Zeus, der eine Gott, der Herrscher
66 aller Götter, wenn nicht zugleich die Hellenen wären, die in ihm ihre Ein|heit spürten? Was wäre Jahwe ohne das Volk Israel und was das Volk ohne ihn? Erst später ist an beiden Stellen der antiken Welt der Menschheitsgott zur Chiffer geworden für alle, und doch wirkte noch in diesen Einheitsvorstellungen der Gottheit eine je eigentümliche Weise mit, solange der geschichtliche Boden nicht ganz verloren ging. Aber nicht das Chiffern-Sein macht blaß, sondern der Verlust der Geschichte. Der persönliche Gott, meinen Sie, ist als kräftiger Anthropomorphismus besser als eine blasse Chiffer. Ich

meine, anthropomorph ist in jedem Falle die Chiffer des persönlichen Gottes. Was heißt da kräftig? Etwa physisch, leibhaftig, in dem Sinne, daß die Persönlichkeit Gottes vom fernen Sinai im Sturme herkommt und hilft, oder psychisch-leibhaftig als wollendes, befehlendes, zorniges, sich erbarmendes, liebendes Wesen? Wenn Sie von Anthropomorphie sprechen, würde ich die alte Chiffer heranziehen: Der Mensch denkt sich selber theomorph – nach dem Bilde Gottes geschaffen. Das geschieht in der Chiffer, die beides zugleich in sich trägt, notwendig anthropomorph und theomorph zugleich ist. Ich habe in meinem Buch erörtert, daß die Chiffern | nicht diese Leibhaftigkeit ver- *67*
langen, ja sie – wenn sie sich als wahre behaupten wollen – nicht ertragen. Daher werden auch in der Überlieferung des christlichen philosophischen Denkens diese Leibhaftigkeiten nicht selten, schon seit den Kirchenvätern, auch rückgängig gemacht.

Zahrnt

Damit die Transzendenz wirklich Transzendenz bleibe, also die Gottheit Gottes und die Freiheit des Menschen nicht verletzt werde, scheuen Sie sogenannte feste Behauptungen, konkrete Glaubensinhalte und Bekenntnisse. Hier wird Ihre Sprache um der Sache willen scharf. Sie bezeichnen den konkreten Offenbarungsglauben als ein Sich-Unterwerfen unter fremde Autoritäten und fürchten Herrschaft und Totalitarismus. Daß es dies alles gegeben hat und sogar noch heute gibt, bekennt der wahrhaftige Offenbarungsglaube unumwunden und voller Scham. Aber die Frage ist doch, ob es immer so sein muß. Um nichts wird heute in der protestantischen Theologie so scharf gekämpft wie darum, daß der Glaube wirklich Glaube bleibt, daß er nicht zu einem Fürwahr|halten von unglaublichen Dingen entartet, sondern nichts ist als das *68*
schlichte, einfältige, persönliche Vertrauen, zwar nicht zu einer Chiffer, aber zu einer Person. Und ich meine, daß wir hier gar nicht so weit voneinander entfernt sind, wenn ich etwa in Ihrem Buch folgenden Absatz lese:

Fragen wir von hierher nach der Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit in Glaubensbekenntnissen: Kant sieht die Möglichkeit der Aufrichtigkeit der Aussage als unbezweifelbar. Aber die Frage ist: Kann der wahrhaft Glaubende, in der Aufrichtigkeit sich prüfend, noch behaupten, er glaube dies oder jenes Sagbare. Gilt nicht vielmehr: Ich weiß nicht, ob ich glaube, wenn ich aufrichtig bin. Was ich glaube, wird in meinem wirklichen Leben vorweg getan, bestätigt, verstanden und bleibt auch hier noch der absoluten Feststellung in der Aussage entzogen.

Es ist im Glauben wie im Handeln: Die innere Prüfung, die letzte Instanz selber ist noch auf dem Wege, in der Zeit unvollendbar. Glaubend und handelnd muß ich mich in jedem wesentlichen Augenblick entscheiden, aber dennoch mich ins Unendliche in der Prüfung halten (Seite 383).

| So kann auch der Offenbarungsglaube sprechen, obwohl er einen konkreten In- *69*
halt bezeugt. Er ist seiner selbst nie sicher, sondern kann immer nur sagen: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben.«[684] Was aber die Formulierung von Glaubensbekennt-

nissen betrifft, so bitte ich Sie zu bedenken, daß die Wahrheit auch eine soziale Seite hat. Die Kirche ist eine Gemeinschaft des Glaubens, und als Gemeinschaft des Glaubens muß sie auch ihren gemeinsamen Glauben ausdrücken.

Jaspers

Auf drei Punkte habe ich zu antworten. Sie sagen: Vertrauen nicht zu einer Chiffer, sondern zu einer Person. Vertrauen aber – wenn es zu haben mir geschenkt ist gegen allen Augenschein – geht zum Grund der Transzendenz, vermittels der Chiffer des persönlichen Gottes allein dorthin. Dies Vertrauen wundert mich. Die Chiffer des persönlichen Gottes ist gerade geeignet, alles das, was nicht Vertrauen erzeugt, anklagend vorzubringen. Sollte ich je einer Persönlichkeit Gottes endgültig vertrauen, so wäre
70 dieses Vertrauen zugleich auch entsetzlich ent|täuscht. Nur das Vertrauen, das über alle Chiffern hinaus – auch über den persönlichen Gott hinaus – einen Anker wirft, kann vielleicht sich bewahren.

Der zweite Punkt: Sie zitieren: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben.« Sie wollen damit bezeugen, daß der Offenbarungsglaube sich selbst nicht sicher ist. Da treffen wir uns. Wenn wir uns gewiß sind, haben wir doch keine Sicherheit. Daß wir uns gewiß sind – so unerschütterlich es uns zu sein scheint –, es ist doch nicht einmal sicher, daß mir dieses Gewißsein des Vertrauens nicht einmal ausbleibt.

Der dritte Punkt: Sie sagen, daß die Wahrheit eine soziale Seite hat. Die Kirche sei eine Gemeinschaft des Glaubens, diese Gemeinschaft brauche ein Bekenntnis. Zunächst: Ich stimme Ihnen zu. Glaubenswahrheit kann nur in Kommunikation wirklich werden. Ich zitiere immer wieder das herrliche Wort von Nietzsche: »Die Wahrheit beginnt zu zweien.«[685] Da ist die Kommunikation so entscheidend, daß meine Philosophie den Satz zugrundelegt: »Wahrheit ist, was uns verbindet.«[686] Die Kommu-
71 nikation ist der Ort der Wahrheit. Behauptungen, Aussagen, Be|kenntnisse sind Formen der Mitteilung, die unter einer höheren Instanz stehen, die nirgends in der Welt als Autorität anzutreffen ist, sondern allein durch die Bewährung in der Kommunikation spricht. Etwas anderes aber ist die soziale Seite. Wir müssen uns im Staate als Gesamtheit alle zusammenfinden. Jeder ist Staatsbürger, niemand wird ausgeschlossen. Keiner kann sich ausschließen. Muß aber in diesem Sinne eine Kirche sein? Ich halte sie, weil sie so große Chancen in sich birgt, für wünschbar, aber nicht für notwendig. Wenn Kirche ist, so ist dann eine weitere Frage, ob sie zu ihrer Vereinigung ein Bekenntnis braucht, ob sie bekennende Kirche sein muß. Mir leuchtet das nicht ein. Gemeinde ist wichtiger als die Kirche, Sekte wirksamer als die Kirche. Könnte nicht der Kanon heiliger Bücher, die Form des Kultus, die Lebendigkeit der Kommunikation genügen? Ist nicht immer die große Gefahr der Kirche nah, als soziales Gebilde zugleich politisches Gebilde zu werden? Sie als Kirchenhistoriker kennen viel besser als ich die Kirchengeschichte als Unheilsgeschichte, als Geschichte politischen Machtwillens. Weil

ich der sozialen Seite des Glaubens, die Sie behaupten, ganz | zustimme, erscheint es 72
mir wünschbar, daß diese soziale Seite sich auch beschränke auf die Gemeinschaft in der Überlieferung, auf den gegenwärtigen Vollzug der religiösen Verfassung, auf die Kommunikationen der Aneignung des biblischen Glaubens.

ZAHRNT

Was den Theologen an Ihrem Buch überrascht und mehr noch als überrascht, ist, daß Sie, der Philosoph, der von sich behauptet, keinen Zugang zum Offenbarungsglauben zu haben, nicht nur diesen Offenbarungsglauben ernst nehmen, sondern auch die Kirche und ihren zukünftigen Weg in Ernst und Sorge mitbedenken.

Die Kirchen sind die Organisationen der Glaubensüberlieferung. Was in ihnen geschieht, was und wie sie verkündigen, wie sie ihr Denken formen, wie sie ihre Symbole gestalten, ihren Kultus vollziehen, das ist von größter Bedeutung für das gesamte Abendland. Dort könnte die Wahrhaftigkeit und der Ernst der Einzelnen den Boden einer großen Gemeinschaft haben. Dort könnten, geschart um den Kultus, die Gläubi|gen, Pfarrer und Theologen bezeugen, wie 73
sie in der Gegenwärtigkeit des Ewigen existieren.

Was aus den Kirchen wird, entscheidet vielleicht das Schicksal des Abendlandes. In dem Maße als kirchliche Dinge zu Kulissen des Lebens werden, in Konventionen als Gewohnheiten zu bloß äußerlicher Wiederholung sich verflachen, nimmt ihre Kraft ab, auch wenn die meisten Menschen Kirchenmitglieder bleiben. Wächst dabei die Unwahrhaftigkeit, so ist vollends der Boden zu jedem Unheil bereitet. Daher die große Sorge um die Kraft und Wahrhaftigkeit des Glaubens in den Kirchen.

Philosophie ist im Unterschied vom Offenbarungsglauben ohne Organisation, ist eine zerstreute Wirklichkeit in Einzelnen, ohne die Macht, die von dem Hintergrund einer Kirche, eines Staats, einer Partei, einer strukturierten Massenbewegung ausgeht. Was Philosophen denken, gilt daher als »privat«. Der Anspruch, in der philosophia perennis zu stehen, mag von ihnen erhoben werden. Er wird nicht anerkannt.

Wer philosophiert, kann es nicht auf Grund einer Vollmacht tun, die ihm von einer Instanz in der Welt erteilt ist. Er tut es auf eigene Ver|antwortung vor einer Instanz, die er sich 74
selber setzt, indem er sie vorfindet im Philosophieren der Jahrtausende.

Wenn er von Möglichkeiten in den Kirchen spricht, so muß er wissen, daß ihm keinerlei Vollmacht eingeräumt wird. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß er in der Teilnahme an den ernsten Dingen, die in den Kirchen und durch sie geschehen oder nicht geschehen, seine Gedanken dorthin richtet. Denn dort kann zur Geltung gebracht werden, was das künftige Menschsein bestimmt (Seite 477–478).

Sie schreiben zwar, daß es immer mißlich sei, wenn der Philosoph dem Theologen dreinrede, aber Sie tun es, und es ist gut, daß Sie es tun. Dabei zieht sich durch alles, was Sie sagen, als Leitfaden die immer wiederkehrende Erkenntnis und Forderung einer Wandlung und Erneuerung des Christentums von seinem Grunde her.

Zeitliche Dauer ist kein Beweis für Wahrheit. Ägyptische Religion und Konfuzianismus haben länger gedauert als das Christentum bis heute und sind nicht mehr da. Der Buddhismus ist ein halbes Jahrtausend älter als das Christentum, beide sind noch da. Aber beide ste-
75 *hen heute vor | derselben Frage, ob ihr Ende bevorstehe oder ob sie einen radikalen Wandel vollziehen.*

Christentum wie Buddhismus haben in ihrer Realität außerordentliche Wandlungen durchgemacht. Unter den Bedingungen des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters können sie nicht bleiben, wie sie sind. Die Wandlung ihrer Erscheinung wird tiefer sein als irgendeine der früheren, oder sie sterben ab. Es wird wie eine Neugeburt sein, wenn der eigentliche Ernst die Fassade der religiösen Konventionen und die Gewohnheiten der Völker durchbricht. Dadurch könnte das Versinken des Menschen, das wir heute beobachten und in der Zukunft schaudernd für möglich halten, aufgehalten und schließlich durch eine neue große, für uns noch nicht angemessen vorstellbare Gestalt des Menschseins überwunden werden …

Ich bin überzeugt, daß die Substanz des biblischen Glaubens in der für sie gegenwärtig bedrohlichen Situation eine so radikale Verwandlung ihrer Erscheinung in Sprache, Verkündigung, Lebenspraxis finden wird, daß diese Verwandlung für die in den überlieferten Formen
76 *Gebundenen wie die Zerstörung des kirchlichen | Glaubens aussehen kann. Die Kirchen bleiben nur dann überzeugend, wenn sie diese Verwandlung aus der Tiefe biblischen Ernstes vollziehen und wenn dieser in ihnen, die Gehäuse ihrer Dogmen und Institutionen einschmelzend, gegenwärtige Sprache gewinnt.*

Wenn ich die Brüchigkeit der modernen protestantischen Theologie zu sehen meine, so erscheint mir diese selber eine Chance. Die Brüchigkeit zusammen mit der grundsätzlichen Glaubensfreiheit des Protestantismus könnte grade hier, in dieser Welt des kirchlich und in der Glaubenspraxis heute schwächsten Christentums, zur neuen Gestalt gelangen.

Alles, was ich sage, ist nur ein Denken ohne Handeln. In der Kirche selber müßte es getan und damit zugleich besser gedacht werden als ich es vermag. Nur praktisch, durch die Verwirklichung in Gemeinschaft, kann in Seelsorge, Predigt, Kultus geschehen, woraufhin das Philosophieren zu denken versucht (Seite 82, 478).

Worin hat nun nach Ihrer Ansicht die Wandlung des Christentums zu bestehen? Sie sprechen in Ihrem Buch von drei Verzichten, die der kirchliche Offenbarungs-
77 glaube zu leisten hat, wenn | er der gegenwärtigen Situation gerecht werden und zu neuem Ernst gelangen will. Worin bestehen diese drei Verzichte?

Jaspers

Sie sprechen von der Hoffnung der Wandlung. Bevor ich über die Aspekte dieser Hoffnung und die damit verknüpften Verzichte rede, einiges Grundsätzliche: Hoffnung hat nur Kraft, wenn sie in der eigenen Tätigkeit ihren Sinn erfährt. In der verschwindend winzigen Erfahrung des Einzelnen hatte ich den Impuls, in meinem Leben und im nachfolgenden Denken teilzunehmen an einer Wandlung der Philosophie. Was

darüber hinausgeht, ist eine Erwartung, von der zu sprechen angesichts der Größe der Aufgabe und Möglichkeit allzu leicht und billig ist. Dann: Dieses Sprechen kann nicht vorwegnehmen, was in der Wandlung faktisch geschehen wird. Es sagen zu können, das wäre schon so viel als sie selber schaffen. Die gemeinte Wandlung meint gleicherweise den Offenbarungsglauben wie den philosophischen Glauben. Diese Wandlung wird vielleicht *eine* sein in der Vielfachheit der Gestalten. | Was dieses »Eine« ist, ist po- *78*
sitiv nur unbestimmt zu sagen: die Umkehr, die Rückkehr zum Ursprung, der Ernst der Existenz, die Offenheit für Transzendenz.

Nun spreche ich die drei Verzichte aus. Es sind Verzichte, die zugleich das Positive steigern sollen. Sie sind selber als Verzichte nur Folgen dieses Positiven:

Erstens: Jesus ist nicht mehr als Gottmensch Christus geglaubt, aber er soll als Mensch zur Geltung kommen im Umgang mit der Bibel. Die Einzigkeit dieses Menschen, der das Menschsein an eine Grenze geführt hat, die die vielleicht revolutionärste aller Geschichte ist, spricht zu uns, fordernd, zu erkennen, was wir sind, fordernd, uns an ihm zu orientieren, auch wenn wir ihm nicht folgen. Wie das gemeint ist, habe ich durch eine Darstellung Jesu in meinem Buch über die »Großen Philosophen« zu zeigen versucht.[687] Dort steht er als einer der maßgebenden Menschen, die der Philosophie als Wirklichkeit vorhergehen.

Zweitens: Die Offenbarung wird zur Chiffer der Offenbarung. Wenn unter Verzicht auf Offenbarungsglaube die Leibhaftigkeit verloren|geht, so spricht sie noch immer *79*
als eine Möglichkeit menschlicher Erfahrung, als Träger menschlichen Gehaltes, die auch ohne die Offenbarung zu bewahren sind. Die Leibhaftigkeit als solche ist zwar Leibhaftigkeit, aber als Leibhaftigkeit Chiffer, wie etwa das Sinai-Ereignis.

Drittens: Der Verzicht auf die Ausschließlichkeit der *einen* dogmatisch bestimmten Glaubenswahrheit ist die Bedingung dafür oder die Folge davon, daß die Unbedingtheit des geschichtlichen Entschlusses der Existenz sich vollzieht, und zwar immer im Einzelnen.

Zahrnt

Aus allen drei Verzichten, die Sie fordern, spricht im Grunde ein und derselbe Vorwurf. Er richtet sich gegen den Anspruch der christlichen Offenbarung auf Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit. An dieser Stelle stehen wir fraglos an dem kritischsten Punkt zwischen dem philosophischen Glauben und dem Offenbarungsglauben, und wir werden uns hier vor nichts so sehr zu hüten haben wie davor, die hier waltenden Unterschiede oder gar Gegensätze zu verwischen. Solche Un|wahrhaftigkeit könnte der *80*
Kommunikation eher schaden als nützen. Und so erlauben Sie mir da meine Gegenfragen. Für Sie liegt der Schwerpunkt der biblischen Religion offensichtlich im Alten Testament. Das Neue erscheint im Vergleich dazu wie ein Anhang – einmal nennen Sie es ja sogar so. Dem entspricht Ihr Bild von der »Achsenzeit«, die von etwa 800 bis

200 vor Christus reicht. In sie gehören also die israelitischen Propheten hinein, Jesus dagegen nicht mehr. Er wirkt im Vergleich zu ihnen wie ein Appendix, wie ein Nachfahre. Scheitert diese Konzeption nicht schon rein historisch? Ist es nicht – wenn wir einmal von allem Glauben und Glaubensanspruch absehen – rein historisch so gegangen, daß das Alte Testament seine Kanonizität vom Neuen her empfangen hat? Ist es nicht dadurch zum Kanon und zur Bibel für uns geworden, weil die Alte Kirche es im Neuen Testament als erfüllt ansah? Wäre es sonst nicht für das Abendland eine zwar großartige, aber fremde religiöse Urkunde geblieben?

81 | Jaspers

Was Sie sagen über meine Auffassung der Geschichte, das halte ich für etwas, worin wir einmütig werden könnten, wenn wir die Unterscheidung machen einer empirischen Geschichte, die allgemeingültig erkannt wird, von einer heiligen Geschichte, die selber Glaubensinhalt und nicht allgemeingültig ist. Wenn ich unter dem Namen der Achsenzeit einst die Jahrhunderte etwa von 800 bis 200 vor Christus zu treffen suchte, so habe ich die Zeit dargestellt, in der – eine unerhört erregende Tatsächlichkeit – gleichzeitig und zum großen Teil unabhängig voneinander in China, Indien, Iran, Palästina, Griechenland die geistigen Schöpfungen, die Religion, die Grundfragen des Menschseins auftreten, in denen die Menschheit im ganzen bis heute geistig lebt. Ich meinte damit eine empirische Feststellung zu machen, auf die alle Völker und Glaubensweisen sich einigen könnten, weil der Inhalt hier keine Glaubensvorstellung, sondern ein dokumentierter Tatbestand ist. Dagegen ist die Weltgeschichts-
82 auffassung, welche Christus zur Achse der Weltgeschichte macht, mit der Folge | der Zeitrechnung »Vor und nach Christus«, wie wir sie heute haben, eine Sache des Glaubens der Christen, und nur dieser. Was Sache des Glaubens ist – der Glaube an die Heilige Geschichte und an die Heilsgeschichte – wird nun meines Erachtens – und darauf kommt es an – durch eine empirische Geschichtsauffassung nicht widerlegt, wird aber auch nicht etwa selber empirisch bewiesen. Wenn also einem Menschen etwa oder einer Menschengruppe ein Phänomen *nach* der Achsenzeit als das Kostbarste von allem erscheint, so braucht das keineswegs durch die empirische Feststellung der Achsenzeit berührt zu werden.

Das Alte Testament. Sie sagen, es habe seine Kanonizität erst vom Neuen Testament her empfangen. Empirisch dagegen liegt es doch so: Der Kanon des Alten Testamentes ist von den Juden selber aufgestellt und lag schon vor, als das Christentum auftrat. Die Bibel ist ihr heiliges Buch bis heute. Die Christen haben nach heftigen Kämpfen das Alte Testament als heilige Schrift für sich selbst festgehalten, anfangs übrigens ganz selbstverständlich als das einzige heilige Buch für die Christen, die doch selber Juden
83 | waren und sich als solche fühlten. Sie meinen, ohne das Christentum wäre für das Abendland das Alte Testament eine zwar großartige, aber fremde religiöse Urkunde ge-

blieben. Ich halte es historisch vielmehr für ungemein wahrscheinlich, daß ohne das Alte Testament das Christentum sich gar nicht hätte halten können und längst verschwunden wäre. Den Grund der Rezeption des Alten Testamentes sehen Sie darin, daß die Alte Kirche das Alte Testament im Neuen Testament erfüllt sah. So war in der Tat der Glaube, aber das ist eine Glaubensauffassung, nicht eine historische Erkenntnis. Diese Glaubensauffassung hat bei Theologen nicht selten auch die historische Auffassung des Alten Testamentes getrübt. Man zerschnitt im Alten Testament, was dort vorkommt, in zwei Teile: das, was auf das Christentum hinführt und das vermeintlich die christliche Offenbarung voraussagt, und das andere, das dann als jüdisch gilt, was man im Christentum nicht brauchen kann. Man würde gleichsam den Juden durch Halbierung ihrer Heiligen Schrift stehlen, was sie besitzen. Historisch aber ist das ganze Alte Testament jüdisch und das Neue Testament ebenfalls.

| Zahrnt *84*

Ganz sicher ist die Zerschneidung des Alten Testamentes in jüdische und christliche Stücke falsch, und das alte Schema von Weissagung und Erfüllung in der Theologie haben wir ja auch schon weithin überwunden. Aber nun läßt sich doch gar nicht leugnen, daß auch im Alten Testament selbst derselbe Anspruch auf Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit der bezeugten Gottesoffenbarung uns begegnet wie überall im Christentum. Und im Neuen Testament gar gibt es keine Schrift, keine Stelle, die nicht den besonderen Anspruch und die einzigartige Vollmacht und Stellung Jesu Christi behauptete. Wer diese Behauptung der Singularität Jesu aus dem Neuen Testament herausstriche, würde rein stofflich, rein umfangmäßig kaum etwas in der Hand behalten.

Jaspers

Die Ausschließlichkeit. Sie sagen mit Recht, schon im Alten Testament, von Anfang an, ist sie mit äußerster Strenge da. Im Neuen Testa|ment wird sie nur wiederholt für *85*
die Erscheinung der Gottmenschheit Jesu Christi. Das ist mehr als historische Singularität, die allen großen Erscheinungen zukommt, sondern ist das Einzige, Einmalige, daß Gott Mensch wird. Wenn dies ausschließlich behauptet wird und die Ausschließlichkeit uns zum Thema wird, so ist die Antwort nicht ganz leicht. Es scheint mir notwendig, Ausschließlichkeit in zwei Bedeutungen zu sehen. Die Ausschließlichkeit im Leben der unbedingten Wahrheit als geschichtlicher für den Einzelnen und für den Kreis gemeinsamer Geschichtlichkeit von Menschen ist etwas, was zum existentiellen Dasein unseres Wesens als solchem gehört. Nur in einer einzigen Geschichtlichkeit kann ich existentiell leben. Die Geschichtlichkeit kann sich erweitern, in der Idee sogar bis zum Grunde der Geschichtlichkeit allen Daseins und der

Welt, aber sie kann sich nicht vermengen durch die Aufhebung von Geschichtlichkeiten in einem Allgemeinen, das ungeschichtlich ist, etwa zu einer abstrakten Religion, einer gemeinsamen Vernunft, wie die falsche Aufklärung es sich vorstellte. Anders aber die Ausschließlichkeit, welche in der Welt die eigene Geschichtlich|keit zur 86
einzigen machen will, die anderen von sich ausschließt, sie daher disqualifiziert und bekämpft, vielmehr sie zu sich ziehen und in sich selber hineinnehmen will. Die Ausschließlichkeit, die nicht die Geschichtlichkeit der Existenz ist, sondern der Anspruch an andere, sich dieser einzigen ausschließlich gültigen Wahrheit anzuschließen, hat in der Welt die bösen Folgen, die Sie so gut kennen wie ich. Es ist ein Faktum, daß auf dem Boden der biblischen Religion – durch sie begründet – die schrecklichsten Kämpfe um Macht geführt worden sind, schrecklich, weil sie nicht in der Helle klaren Daseinskampfes geführt werden, sondern in dem Bewußtsein für Gott gegen den Teufel, im Medium der irdischen Dinge von Stärke und Schwäche. Dadurch gewinnt der Kampf eine Steigerung als Fanatismus, die wir aus den Religionskriegen kennen. Es ist ein Faktum, daß solche Kriege nie auf dem Boden buddhistischen Glaubens geführt sind, der trotz seiner gewaltigen Ausbreitung auch nie eine Kirche organisiert, nie sich politisiert hat. Mag das Deborahlied,[688] eines der frühesten originalen Dokumente des Alten Testamentes, noch so großartig sein, mag es großartig sein, wie
87 Cromwell | in seinen Kriegen mit dem Alten Testament operiert,[689] mögen wir alles anerkennen, was in diesen Zusammenhängen Menschen vermocht haben, indem sie ihrem eigenen Tun eine Weihe gaben – sie haben durch diese Beziehung auf die Gottheit und die Ausschließlichkeit ihres Wahrheitsanspruches etwas in die Welt gebracht, was uns heute – wie mir scheint – so unerträglich ist, daß ich zu sagen wage: in die biblische Religion ist von Anfang an – bei ihrer Einzigartigkeit und Größe und Tiefe – für uns etwas mit hineingenommen, was als Ausschließlichkeit wie der Teufel ist, den wir loswerden müssen.

Zahrnt

Mit allem, was Sie über die Geschichte sagen, haben Sie fraglos recht. Ich habe es auch schon vorhin gesagt, daß der wahrhaftige Offenbarungsglaube das nur unumwunden zugeben und mit Scham bekennen kann. Und selbstverständlich hat auch der philosophische Glaube grundsätzlich die Freiheit und das Recht, den besonderen Anspruch
88 der christlichen Offenbarung zu kritisieren und zu verwerfen. Aber er | muß sich darüber klar sein, daß er damit das Wesen der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens auflöst. Denn der Glaube, daß Gott sich in Jesus Christus aller Welt offenbart hat, gehört hier augenscheinlich zum Glauben selbst. Ich kann nichts anderes tun als dieses feststellen. Weder möchte ich Ihnen damit freundlich und gut zureden, noch hoffe ich damit einen unverständlichen Satz gesagt oder gar die Kommunikation abgebrochen zu haben.

JASPERS

Sie kommen auf den entscheidenden Punkt. Sie sprechen ihn rückhaltlos aus. Das danke ich Ihnen. Wir gehen nicht vorsichtig herum um das, was man lieber unter Tabu halten möchte. Ich müsse mir klar sein, sagen Sie, daß mit der Verwerfung des besonderen Anspruchs der christlichen Offenbarung das Wesen der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens selber aufgelöst werde. Denn der Glaube, daß Gott sich in Jesus Christus aller Welt offenbart hat, sagten Sie, gehört augenscheinlich zum Glauben selbst. Und dann sagen Sie: Ich kann nicht an|ders als dies feststel- *89*
len, und Sie zitieren Worte, die ich vor 15 Jahren einmal über meine Gespräche mit Theologen geschrieben habe.[690] Diese Worte, denke ich, treffen für unser Gespräch nicht mehr zu, das heißt, Sie wollen die Kommunikation auch an dieser Stelle nicht abbrechen. Darum erlauben Sie mir, daß ich Ihnen antworte auf eine nicht ganz unbedenkliche Weise.

Zunächst: Wenn ich richtig informiert bin, ist für die Quäker der Glaube an die Gottmenschheit Christi freigestellt. Man darf, aber man muß nicht diesen Glauben haben, wenn man Quäker sein will. Die Unitarier – wie ich höre, in Amerika noch eine starke Gruppe – leugnen die Gottmenschheit Jesu. Ich denke nicht, daß Sie diesen Menschen absprechen wollen, Christen zu sein.

Dann: Die Benennung »Christ« beruht darauf, daß im Ursprung des Glaubens, der schon im ersten Jahrhundert zur Kirche wurde, in der Tat die Gottmenschheit im Mittelpunkt stand und immer wieder – bis heute – in den Mittelpunkt gerückt worden ist. Ich habe daher vorgeschlagen, von »biblischer Religion« zu reden und die Konfessionen in ihrer Vielfachheit als | Erscheinungsweisen dieser religiösen Substanz aufzufas- *90*
sen.[691] In der Realität der Welt haben wir durch eine Konfession hindurch, der wir ja selber angehören, Anteil am biblischen Glauben, der substantiell ohne Begriff, ohne Bekenntnis alle auf irgendeine Weise eint. Doch all das sind doch vergleichsweise äußerliche Erörterungen.

Erlauben Sie mir, der mir entgegengebrachten Gesinnung entsprechend, die Frage meines Zweifels. Wollen wir, Sie und ich, uns auf Feststellungen beschränken, die doch jeweils für den anderen in dem Bereiche jener äußerlichen Erörterungen liegen, denen ich eben nachging? Sind Feststellungen überhaupt möglich, wo es auf das Innerste des Glaubens ankommt? Müssen wir nicht auf Feststellungen überall da verzichten, wo diese Feststellungen nicht etwa empirische Tatsachen oder logisch zwingende Gedankengänge betreffen? Würden Sie sprechen von der Feststellung, mit der Gottmenschheit Jesu Christi würde der Glaube selber aufhören, so habe ich Ihnen anfänglich historisch durch Beispiele widersprochen, und jetzt würde ich wieder zu widersprechen wagen, weil sich das, was Sie meinen, auch wenn es wahr ist, sich der Form einer | Fest- *91*
stellung entzieht. Ist es notwendig, daß wir uns mit der von Ihnen ausgesprochenen Feststellung, eben diesem Glauben an Jesus Christus als den Gottmenschen, begnü-

gen? Meinerseits setze ich dem keine andere Feststellung entgegen, wenn ich diese Feststellung bezweifle. Ich kann nur wünschen, daß Ihre Feststellung in Ihrem Sinne nicht endgültig wäre. Daß ich dies zu wünschen wage, beruht darauf, daß ich »Gott habe in Jesus Christus aller Welt sich offenbart«, nicht verstehe. Ich verstehe nicht, was es heißen soll, daß Christus Gottes Sohn, menschgewordener Gott sei. Ich verstehe es nicht – ich spreche gar nicht davon, daß ich es glaube –, sondern wenn ich auch ohne Glauben es verstehen möchte, so gelingt es mir nicht. Es ist etwas grundsätzlich anderes in dem Satze, Jesus Christus sei menschgewordener Gott, als das, was man in völlig anderem Sinne Offenbarung nennen könnte, daß sich Gott in solchen Menschen wie Sokrates, Buddha und anderen gezeigt habe. Das ist nicht zu vergleichen in dem Sinne, den der ursprüngliche Christ meint, und in dem Sinne, den Sie mit Ihrer Feststellung festhalten möchten. Glauben Sie mir, daß ich verstehen möchte, auch wenn
92 | ich dem Verstehen nicht zustimmen würde. Dieses Nicht-Verstehen ist wohl von der gleichen Art wie das, welches ich einst von einem jungen, mir befreundeten Theologen hörte, der mit innerer Zustimmung meine Vorlesungen als Student hörte und dann eines Tages zu mir kam und sagte, betroffen und traurig und ratlos: »Ich verstehe nicht, daß Sie nicht an Christus glauben, wo doch alles, was Sie sagen, dahin zu weisen scheint.« Wollen wir nicht versuchen, unser Nicht-Verstehen gegenseitig als vorläufig anzusehen, es nicht in Feststellungen oder Behauptungen zu fixieren, in Sätzen, in denen Worte vorkommen, die der andere wenigstens jetzt als Worte schon nicht verstehen kann? Müssen wir nicht anerkennen, daß es sich hier um etwas handelt, das in Sätzen überhaupt nicht angemessen gesagt werden kann?

Nun – da Sie mich so rückhaltlos zu sprechen ermächtigt haben – erlauben Sie mir eine ganz andere fragende Erwägung, die Ihnen, wie ich vermute, unsinnig erscheinen muß und die doch dem Zusehenden, Nicht-Verstehenden immer wieder kommen
93 muß, obgleich mir bei meinen jetzt folgenden Darlegungen nicht ganz geheuer | ist. Ich denke nämlich manchmal so: Die aktive Teilnahme am kirchlichen Leben liegt – eine verläßliche Statistik darüber ist mir nicht bekannt; ich stütze mich auf gelegentliche Mitteilungen befreundeter Pfarrer – in Großstädten etwa so: Die Mehrzahl, in manchen Städten fast alle, nimmt teil an Taufe, Hochzeit, Beerdigung, fünf bis sechs Prozent der Menschen durch regelmäßigen Kirchenbesuch und vielleicht noch weniger durch aktive Teilnahme an einem kirchlichen Gemeindeleben. Die Breite der Bevölkerung ist nicht mehr ergriffen, will aber auch auf das Dasein der Feierlichkeit, der Heiligung bestimmter großer Ereignisse im Schicksal jedes Menschen nicht verzichten.[692] Was hindert sie, am kirchlichen Leben überhaupt mitzuwirken? Von Theologen höre ich: Wie kann man die biblische Religion begreifen, wenn man sie auf den Treibsand eines privaten, wenn auch guten Meinens einzelner Menschen stützen will? Kirche, Dogma, Bekenntnis sind notwendig. Protestantisch, meines Erachtens, gründet sich der Glaube auf den Einzelnen und seine Unmittelbarkeit zur Transzendenz, das allgemeine Priestertum. Aber hält sich nicht faktisch auch hier die Tradition an

die | Kirche, nur daß die Kirche selber keine »heilige« ist? Wenn ich so etwas höre vom 94
Treibsand, so denke ich als Protestant: Keineswegs ist der einzelne Mensch Treibsand. Seinen Glauben privat zu nennen, ist eine unerlaubte Disqualifizierung. Dieser Glaube des Einzelnen müßte vielmehr wieder wach werden können. Ich bin überzeugt, daß er verborgen in der Mehrzahl der Menschen heute bereitliegt. Was liegt an der Kirche, daß das nicht geschieht oder nur in der Weise jener fünf Prozent? Ist das ausschließliche Festhalten an der Gottmenschheit Jesu Christi vielleicht auch in der instinktiven Sorge begründet, die ganze Kirche fiele zusammen, wenn man sie preisgäbe? Müßte nicht eine Wandlung der Kirche erfolgen dadurch, daß sie sich löst von einer Gottmenschheit, die faktisch nicht geglaubt wird, und auf das wahrhaftige Glauben-wollen in der Bevölkerung hört, um nun auf dem biblischen Grunde in seiner ganzen Substanz jene Wandlung zu gründen, die als Wahrhaftigkeit nunmehr von den Völkern selber aufgenommen und ergriffen wird, wenn das Unglaubwürdige wegfällt? Was ich so sage, sind vordergründige Gedanken, sind fast Zweckgedanken, aber es | könnte in 95
ihnen – meine ich – die Wahrheit stecken, von der ich nicht sagen kann, wie sie sich durchsetzt. Worauf ich das Augenmerk richte, ist nur dies: Es ist kein Zweifel, daß die Bevölkerungen zur Heiligung ihrer wesentlichen Ereignisse drängen; daß sie entbehren; daß sie nicht wissen, wohin; daß sie wollen, was Wahrheit für sie ist, wo sie die Gewißheit haben können, daß in diesen ernstesten Dingen gar keine Gewaltsamkeit und keine Täuschung stattfindet.

Zahrnt

Mit dem, was Sie eben gesagt haben, lenken Sie bereits zu den praktischen Folgerungen, die Sie am Ende Ihres Buches aus Ihren philosophischen Erwägungen für den zukünftigen Weg der Kirche ziehen. Sie stellen dort die Frage, wie es nach dem Angriff Kierkegaards auf die Kirche noch möglich sei, in Redlichkeit Pfarrer zu werden.

Die erste Voraussetzung ist der Glaube, mag er philosophischer oder Offenbarungsglaube sein. Er läßt sich nicht wollen, nicht zeigen, nicht bekennen.

Unerläßlich ist dann die Wahrhaftigkeit …

*| Glaube und Wahrhaftigkeit vermögen die einfachen Forderungen der Zehn Gebote und 96
die Grundverfassung des »Vater unser« aus dem Ursprung im Mensch als Menschen einzuprägen dem täglichen Dasein, sie zu schützen vor Halbheit und Lässigkeit.*

Der Pfarrer erneuert in der Zerstreutheit, zu der das Weltleben verführt, ständig den Blick auf die ewigen Dinge. Er bewahrt und erhellt den Raum, in dem sie durch Chiffern Sprache haben und leuchten. Er sorgt, daß die Einzelnen in dem Raum zu Hause bleiben, wo solche Sprache stattfindet.

Der Pfarrer steht unter dem Anspruch, von ihnen so zu reden, daß sie glaubwürdig sind. Das gelingt ihm nur, wenn er selbst glaubwürdig ist. Nur dann kann er die Bibel so rein zur Sprache bringen, daß sie im Ernst gehört wird …

Die Aufgabe des Pfarrers wird in der Stille gestellt und erfüllt. Sie ist ohne Lärm. Sie liegt dort, wo im Ursprung die menschliche Existenz sich entscheidet.

Der Pfarrer kann den Mut verlieren vor der Höhe des Anspruchs. Er kann Zutrauen gewin-
97 *nen nur durch das Maß, in dem er spürt, daß er | auf dem Wege ist, den Eigenwillen in sich zu tilgen, die Daseinsinteressen unter unverletzliche Bedingungen zu stellen, zum Opfer bereit zu sein, allen Ästhetizismus und alle Eitelkeit hinter sich zu lassen. Der protestantische Pfarrer hat keinen priesterlichen unpersönlichen Charakter indelebilis. Er selbst, nicht sein Amt ist wesentlich. Er wirkt durch seine persönliche Wahrhaftigkeit, sein Ethos, seine Glaubenskraft …*

Wer es wagt, den Pfarrerberuf zu ergreifen, weil er sich berufen glaubt, bezeugt einen im Interesse der Gemeinschaft höchst wünschenswerten Willen. Er trotzt den heute öffentlich geltenden Wertschätzungen. An diesen Pfarrern, nicht an den Theologen liegt es, was aus der Kirche wird. Die theologischen Fakultäten vermitteln Kenntnisse, aber erzeugen keinen Glauben. Sie sind ein dienendes Hilfsmittel für die Pfarrer, die allein über den Gang der kirchlichen Wirklichkeit entscheiden. Was durch Organisation der Kirchen und durch dogmatisches und historisches Wissen entsteht, ist nicht diese Wirklichkeit.

Es ist heute leichtgemacht, Kirchen und Pfarrer zu verachten, sie einzuschätzen als einen
98 *Beruf wie andere, der unter Schutz der Standes|interessen zur Pflege bürgerlich-konventionellen, theologisierten Christentums gegen anständige Bezahlung besorgt wird, ehrenwert wie jede andere Tätigkeit, nur mit dem ungeheuren, niederschlagenden und beschwingenden Anspruch, daß man es keineswegs wie andere Berufe mit endlichen Zwecken zu tun hat. Es ist leicht, Nein zu den Kirchen zu sagen und nichts anderes aufweisen zu können, zu meinen, die Menschenwelt könne in ihrer Weltlichkeit sich überlassen werden, der Bezug des Menschen auf das Transzendente, das in diesem Ursprung begründete Ethos komme von selbst …*

Das alles sind abstrakte Erörterungen, die nur umkreisen, welche Aufgaben Menschen, wenn sie heute im Ernst Pfarrer werden, vorfinden und die sie ergreifen können. Solche Erörterungen können die Besinnung veranlassen, aber nicht sagen, was geschehen soll (Seite 522–525).

Sie entwerfen hier ein Decorum pastorale,[693] wie es kein Bischof oder Theologe besser zu tun vermöchte. Natürlich könnte man gegen Einzelheiten Einwendungen machen, aber das ist jetzt gar nicht entscheidend. Entscheidend ist das Ganze, ist der
99 Geist, aus dem das Bild entworfen ist. Sie | geben dem Beruf des Pfarrers seinen Ernst zurück, daß er wieder ganz und gar das werde, was er sein soll: Pfarrer, Geistlicher, Seelsorger. Sie ahnen nicht, wie groß die Sehnsucht unter vielen Pfarrern danach ist. Aber wie soll es geschehen? Nun, ganz gewiß nicht durch organisatorische Maßnahmen. Diese Wege sind längst alle ausgeschritten. Wenn es überhaupt noch geschehen kann, dann allein auf dem Weg, den Sie anzeigen, durch eine Erneuerung des Christentums aus seinem biblischen Grund.

Bleibt am Ende unseres Gesprächs die Frage nach dem möglichen Ergebnis. Schließen sich philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube gegenseitig aus, oder können sie zusammentreffen, ja womöglich einen Bund eingehen? Wenn dies möglich ist, wie kann es dann geschehen?

Jaspers

Ich bin überzeugt, daß philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube Menschen nicht zu Feinden machen müssen, sondern daß sie sich treffen können. Mehr noch. Ich hoffe gegen allen historischen Augenschein, daß sie einen Bund ein|gehen können. *100* Völlig einmütig können sie sein in folgendem: in der Wissenschaftlichkeit, im Wissen-wollen, in der Klarheit darüber, was man wissen und nicht wissen kann, in der Anerkennung der spezifisch-modernen, erst von uns geklärten Wissenschaftlichkeit. Dann: in der Verwirklichung der Einsicht in die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnisse, aber nicht im allgemeinen, sondern in der jeweiligen konkreten geistigen Situation, die durch die jeweils erreichte Erkenntnis gewonnen ist. Dann: in der Abwehr von Wissenschaftsaberglauben und von Wissenschaftsverachtung und schließlich im Willen zu jeder Weise der Wahrheit. Einmütig können wir werden, aber im Bereiche nur eines Teiles christlichen Glaubens, im Willen zur Weltverwirklichung, in der Offenheit für die Glaubensmöglichkeiten, in der Lebenspraxis eines weltaufbauenden Wollens.

Nicht einmütig sind wir offensichtlich im Glauben, sofern er sich ausspricht. Den Bund zwischen der Mannigfaltigkeit der Glaubensgestalten sehen wir zur Zeit noch nicht mächtig. Es war in höchster Not, in der Zeit des Nationalsozialismus, zwischen einzelnen Katholiken, Pro|testanten, Juden dieser Bund da. Was hier zum Bunde zwi- *101* schen Einzelnen wurde, ist verheißungsvoll für die Zukunft, aber zunächst heute – so scheint es – wieder ganz verlassen. Was bleibt oder was ist für uns das eigentlich Wirkliche, wenn wir uns im Bekenntnis wie im Nichtbekenntnis nicht verstehen? Das, was wir in der Lebenspraxis wirklich tun, darin können wir verbündet sein, darin uns gleichsam erproben, nicht aber in den Glaubenspositionen in ihrer Isoliertheit. Auf die absolute Feststellung dem anderen gegenüber dürfen wir – wie mir scheint – verzichten. Vielleicht ist der zuverlässigste Bund dort, wo er in der Tat der Verwirklichung besteht und nicht in dem Inhalt eines Gesagten. Die Sprache und der Inhalt des Glaubens brauchen nicht dasselbe zu sein. Dürfen wir nicht auf den Augenblick warten und für ihn bereit bleiben, in dem wir durch die kommunikative Situation, auf die es doch entscheidend ankommt, den anderen auch in seinem Glauben verstehen, ohne ihm darin zu folgen, aber uns gerade dadurch um so mehr mit ihm praktisch in den Bund zu setzen, der uns vereinigt gegen alle Nichtigkeiten, die es als mächtige Gewalten in der Welt | physisch und psychologisch fast übermächtig gibt? Ist es eine Utopie, daß *102* so etwas möglich scheint, was doch so innig zu wünschen ist? Bleiben wir auf dem Wege und schließen wir uns nicht ab! Bekenntnis ja, aber für sich selber, nicht für die anderen, nicht zur Konstituierung einer organisierten Gemeinschaft, die sich dadurch von anderen abgrenzt und sie abwehrt, nicht als Anspruch anderen gegenüber.

Der gemeinsame Grund aber in diesem Bunde wird immer die Bibel sein, so daß ein Umgang mit der Bibel stattfindet und alle, die mit ihr umgehen, vereinigen muß.

Daß dies heute noch stattfindet, dieser Umgang mit der Bibel, bezeugt vielleicht, daß von allen gedruckten Büchern immer noch die Bibel die höchsten Auflagen Jahr für Jahr hat. Die Bibel ist der literarische Niederschlag der einzigartigen religiösen Erfahrung eines Jahrtausends. Die Bibel ist – wie das Leben selber – unendlich vieldeutig, voller Widersprüche, für jede Situation mit Texten bereit, die ihr helfen, für jede Position mit Texten, die sie rechtfertigen, so daß wir in der abendländischen Geschichte
103 die heftigsten Gegner sich beide gleicherweise auf die Bibel berufen | hören. Die Bibel selber verlangt Aneignung, Wahl, Abstoßung, Verwandlung. Sie hat für den Gedanken keinen festen Ausgangspunkt, aber für die Existenz des Menschen die Kraft, ihn zum Ernst zu bringen.

Stellenkommentar

Um Doppelungen oder die Häufung von Vor- und Rückverweisen zu vermeiden, erhalten Parallelstellen des Kommentars dieselbe Referenznummer, unabhängig von der fortlaufenden Zählung.

Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung

1 Jaspers schreibt die Äußerung »Mit Glaubenskämpfern läßt sich nicht reden« verschiedentlich Max Weber zu, sei es, dass er sie wie hier in Anführungszeichen setzt (»Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken«, 493; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 369), sei es, dass er sie referiert (»Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph«, 478). Bei Weber heißt es allerdings, bezogen auf Trotzki und dessen Verhalten bei den Friedensverhandlungen von Brest-Litowsk: »Mit Glaubenskämpfern ist kein Friede zu schließen« (M. Weber: »Der Sozialismus. Rede zur allgemeinen Orientierung von österreichischen Offizieren in Wien 1918«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* [hg. von M. Weber], Tübingen 1924, 492–518, hier: 515; vgl. MWG I/15, 599–633, hier: 630). Ähnlich: »Mit Glaubenskämpfern vom Schlag des Herrn Trotzky hat man noch niemals einen ehrlichen Frieden schließen können.« (M. Weber: »Das neue Deutschland. (Bericht des Wiesbadener Tagblatts)«, MWG I/16, 388–392, hier: 389) – Vgl. auch K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 159; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 155; »Freiheit und Autorität«, 59–60; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 161.

2 Vgl. 3. Mose 19, 18; Mt 5, 43–45; Mt 22, 39; Lk 10, 27; Röm 13, 9–10; Gal 5, 14.

3 »Die Rechte streckt' ich schmerzlich oft / In Harmesnächten / Und fühlt' gedrückt sie unverhofft / Von einer Rechten – / Was Gott ist, wird in Ewigkeit / Kein Mensch ergründen, / Doch will er treu sich allezeit / Mit uns verbünden.« (C. F. Meyer: »In Harmesnächten«, SW 1, 76) – In seiner Auseinandersetzung mit Jaspers hatte Karl Barth dieses Gedicht angeführt, um die Leistung, vor allem aber auch die Grenze des philosophischen Transzendenzbezugs zu illustrieren. Vgl. K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Tl. 2, Zollikon-Zürich 1948, 133.

4 Von Luther ist das Sprichwort überliefert: »Zween können mit einander singen (das ist Gott alle gleich loben), aber nicht mit einander reden (das ist regirn).« (M. Luther: »Auslegung des 101. Psalms«, WA 51, 197–264, hier: 212) Es hat bei ihm eine andere Bedeutung als die entsprechende Wendung bei Jaspers. Er gebraucht es, um gegenüber der religiösen Gleichheit aller Menschen vor Gott die politische Ungleichheit der Menschen in der Welt zu betonen: »Einer mus reden, der ander hören.« (Ebd.) Sprächen alle gleichzeitig, wäre ein geordnetes, auf Verständigung beruhendes Zusammenleben nicht möglich. Dieser Sinn des Sprichworts kommt in einem anderen Text noch deutlicher heraus: »Denn wo ein hauffe wird gefragt, können sie nicht zu gleich alle antworten, Sondern einer mus das wort von

aller wegen füren, wie man spricht: Zween mügen mit einander singen, aber mit einander können sie nicht reden.« (M. Luther: »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«, WA 54, 195–299, hier: 246; vgl. auch WA 31.2, 286) Jaspers gibt dem Sprichwort eine entgegengesetzte Bedeutung. Das Beten vereint die Menschen nicht zum Lobe Gottes, sondern trennt sie in Rechtgläubige, Ungläubige und Andersgläubige. – Vgl. auch K. Jaspers an M. Heidegger, 3. April 1953, in: dies.: *Briefwechsel 1920–1963*, 215 (mit eindeutiger Zuschreibung Luthers), sowie K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 158; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 179.

5 Vgl. unten, S. 57, sowie *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 152, und Stellenkommentar, Nr. 80.

6 Konrad von Marburg, um 1180/90–1233; deutscher Kreuzzugsprediger, Beichtvater und Sachwalter der Elisabeth von Thüringen, der heiligen Elisabeth. – Nachdem Konrad von Marburg bereits einige Jahre mit dem Aufspüren angeblicher Ketzer verbracht hatte, wurde er 1231 von Papst Gregor IX. als Inquisitor eingesetzt und mit weitgehenden richterlichen Vollmachten ausgestattet. Aufgrund seiner Grausamkeit sowie seines rigoros-fanatischen, bestehende Verfahrensregeln missachtenden Vorgehens gilt er als Begründer der mittelalterlichen Inquisition in Deutschland.

7 Eusebius: *De ecclesiastica theologia*, GCS 14, 59–182. – Eusebius von Cäsarea, geb. um 260, gest. um 340; mit seiner *Historia ecclesiastica* (GCS 9.1–3) gilt er als Begründer der Kirchengeschichtsschreibung.

8 In der Vorlage sowie im entsprechenden Abschnitt des Buches (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 139): lassen.

9 Vgl. den Abschnitt »Begriff der christlichen Philosophie« in: P. Böhner, E. Gilson: *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn ²1954, 1–5.

10 »Eine christliche Philosophie enthält nur solche Sätze, die mit natürlichen Mitteln zu beweisen sind.« (Ebd., 1) Das gelte besonders für Thomas: »*Seine Philosophie muß als echt christliche Philosophie angesprochen werden*, lassen sich doch die anfangs aufgestellten Merkmale einer solchen unschwer an seiner Philosophie nachweisen.« (Ebd., 514)

11 Böhner und Gilson weisen darauf hin, »daß unsere Darstellung der Geschichte der christlichen Philosophie streng theologische Sätze und Ideen auszuschließen hat. Weil jedoch bei den christlichen Systemen ein wirkliches Verständnis ihres philosophischen Gehaltes infolge seiner Verzahnung mit den theologischen Lehren oft nur dann erreicht werden kann, wenn er auch wirklich in seinem Verband mit der Theologie gesehen wird, so werden wir häufig auch auf das Gebiet der Glaubenswissenschaft übergreifen müssen.« (Ebd., 2)

12 »Für die antiken und die Mehrzahl der modernen Philosophen war und ist die Philosophie eine natürliche, rationale Religion oder Religionsersatz; sie suchen in ihr die Befriedigung ihrer intellektuellen Bedürfnisse, vor allem also die Antwort auf die letzten Lebensfragen.« (Ebd., 3)

13 Zu Petrus Damiani und seiner Schrift über die göttliche Allmacht vgl. die ausführlichere Darstellung in: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 280–283.

14 Vgl. die korrigierte Formulierung »eines Anderen, Wunderlichen« ebd., 205.

15 Jaspers ist hier näher an der Vorlage (F. Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, GoA 15, 1–127, hier: 90–91; vgl. KSA 6, 339–340) als in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, wo er die Stelle ebenfalls zitiert. Freilich sind die davon unabhängig noch

vorhandenen Abweichungen hier wie dort beträchtlich. Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 129, sowie Stellenkommentar, Nr. 48.

16 In der zitierten Vorlage »so« nicht hervorgehoben. Vgl. K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 440.

17 Dass Aristarch (zwischen 310 v. Chr. und 230 v. Chr.) ein heliozentrisches Weltbild vertreten hat, ist überliefert von Archimedes (*Arenarius* I 5; vgl. *Opera omnia*, hg. von J. L. Heiberg, Bd. 2, Leipzig ²1913, 219); dass er deshalb von Kleanthes (331/330 v. Chr.–230/229 v. Chr.) der Gotteslästerung bezichtigt worden sein soll, ist überliefert von Plutarch (»De facie quae in orbe lunae apparet«, in: ders.: *Moralia*, 920 A–945 D, hier: 923 A). – Vgl. K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 148 u. 191.

18 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 514, bzw. Stellenkommentar, Nr. 653.

19 »Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, / Als Eure Schulweisheit sich träumt« (W. Shakespeare: *Hamlet, Prinz von Dänemark*, 1. Akt, 5. Szene, Werke 4, 100).

20 Zu Kierkegaards Redlichkeit vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 500–501.

21 »Denn gleicht es nicht einem Haß gegen sie, wenn er seine Seligkeit an eine Bedingung geknüpft hat, von der er weiß, daß sie sie nicht annehmen? [...] Er kann bis zum letzten alles für sie tun wollen, kann alle Pflichten eines treuen Sohnes [...] mit größter Begeisterung erfüllen, so zu hassen befiehlt das Christentum nicht; und doch, wenn diese Bedingung sie trennt, sie für ewig trennt: ist das nicht, als haßte er sie?« (S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken II*, GW_a 7, 265)

22 Die Legende, wonach der friesische König Radbod (gestorben 719) die Taufe durch den fränkischen Bischof und Missionar Wolfram von Sens (gestorben um 700) verweigert haben soll, ist überliefert in: »Vita Vulframni episcopi Senonici«, in: *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum rerum Merovingicarum*, Bd. 5: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. von B. Krusch, W. Levison, Hannover, Leipzig 1910, 657–673, hier: 668. Vgl. auch »Radbot läßt sich nicht taufen«, in: *Deutsche Sagen. Herausgegeben von den Brüdern Grimm*, ediert und kommentiert von H. Rölleke, Frankfurt a.M. 1994, 494. – Jaspers hat diese Legende bereits in *Philosophie I*, 317 erwähnt.

23 F. Overbeck: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919, 266. Dort »Eine« nicht hervorgehoben. Außerdem: »eines besonderen, über der Kirche waltenden Schutzes«. – Zur Problematik dieser Schrift sowie zu Overbecks Bedeutung für Jaspers vgl. Stellenkommentar, Nr. 147.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung

Vorwort und Einleitung

24 Wie wichtig Jaspers diese sprachliche Differenzierung war, zeigt sein Bedauern, dass sie im Titel der englischen Übersetzung (*Philosophical Faith and Revelation*, New York 1967) nicht beibehalten werden konnte: Das »angesichts« musste durch ein »und« ersetzt werden (vgl. K. Jaspers an H. Arendt, 25. Januar 1966, in: dies.: *Briefwechsel 1926–1969*, 661). Für diese Entscheidung waren nach Auskunft des Übersetzers zwei Gründe maßgebend, ein sprachlicher und ein ökonomischer: »Das deutsche ›angesichts‹ ist eine auf englisch nicht ver-

wendbare Konstruktion; wir hatten daher ›Philosophical Faith‹ und darunter, kleiner gedruckt, ›and its View of Revelation‹ vorgesehen. Nun werde ich [vom Verlag] gefragt, ob man nicht doch einfach ›Philosophical Faith and Revelation‹ sagen könne – ein für Propaganda und Verkauf gewiss wirkungsvollerer Titel« (E. B. Ashton an K. Jaspers, 14. Januar 1966, DLA, A: Jaspers).

25 Im Anschluss an das Vorwort sollte ursprünglich folgender Hinweis stehen: »Einige wenige Teile dieses Buches wurden in der Festschrift für Heinrich Barth, Basel 1960, veröffentlicht, leider vorläufig und unfertig. Sie sind, beträchtlich umgearbeitet, hier aufgenommen.« Für den Setzer hat Jaspers auf dem Typoskript handschriftlich vermerkt: »soll klein gedruckt werden, in der Maschinenschrift engere Zwischenräume«. Der Hinweis ist wohl aus Platzgründen entfallen, denn im Satz schloss das Vorwort mit dem Seitenende und ließ für eine Anmerkung keinen Raum.

26 Adolf Portmann, 1897–1982; von seiner Habilitation 1926 bis zu seiner Emeritierung 1968 in Basel lehrender Biologe und Anthropologe. Mit seinen morphologischen und ethologischen Forschungen in Fachkreisen nicht unumstritten, wirkte seine Lehre von der Sonderstellung des Menschen (vgl. folgende Anm.) weit über die Grenzen seines Fachs hinaus. Wie Jaspers war er bestrebt, die Ergebnisse seiner Arbeit über Radiovorträge und Zeitschriftenaufsätze einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

27 Portmann führte die Sonderstellung des Menschen auf dessen »physiologische Frühgeburt« zurück. Da der Mensch nicht fertig ausgebildet auf die Welt kommt, sondern seine physiologische Entwicklung außerhalb des schützenden Mutterleibes vollendet, ist das erste Lebensjahr, das »extrauterine Frühjahr«, für die Entwicklung der menschlichen Artmerkmale entscheidend. Erst in dieser Phase werden durch Kontakt mit der Umwelt jene offenen, wenig differenzierten Anlagen entfaltet, die zur Entstehung von Sprache, aufrechter Haltung und einsichtigem Handeln führen. Mit dieser Lehre trat Portmann der gängigen, von Herder bis Gehlen reichenden Auffassung des Menschen als Mängelwesen, als nicht festgestelltes Tier entgegen, das seine Instinktarmut durch mühsam erworbene Kulturtechniken kompensiert. Aufgrund seiner Sonderstellung ist für den Menschen vielmehr ein »Reichtum der Zuwendungsmöglichkeit« charakteristisch, eine Aufgeschlossenheit gegenüber einer geistigen Welt, die dem Tier verschlossen bleibt. Vgl. A. Portmann: »Die biologische Bedeutung des ersten Lebensjahres beim Menschen«, in: *Schweizerische Medizinische Wochenschrift* 71 (1941) 921–924; *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944, Basel, Stuttgart [3]1969; »Naturwissenschaft und Humanismus«, in: *Basler Universitätsreden*, 42. und 43. Heft, Basel 1960, 31–56. – Jaspers hat die Forschungen Portmanns bereits in *Der philosophische Glaube*, 54, als Pionierleistung der biologischen Anthropologie gewürdigt und in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 47–48, ausführlicher herangezogen. In einer Ansprache zu Portmanns 60. Geburtstag 1957 hat er das Wegweisende dieser Forschungen noch einmal prägnant auf den Punkt gebracht: »Hier wird der Mensch als Gegenstand der Biologie eins mit dem, was er nur durch geistige Tradition sein kann.« (K. Jaspers: »Adolf Portmann«, DLA, A: Jaspers)

28 »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben.« (G. W. F. Hegel: »Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31«, GW 18, 138–207, hier: 153)

29 Der Spruch geht auf folgenden Priamelvierzeiler des Spätmittelalters zurück: »Ich leb und weiß nicht wie lang, / Ich sterb und weiß nicht wann, / Ich fahr und weiß nicht wohin, /

Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.« Wie bei vielen Sprüchen der Volkspoesie ist seine Herkunft keinem Verfasser zuzuordnen. Der älteste Beleg findet sich in der Spruchsammlung des Augsburger Schreibers und Kompilators Konrad Bollstatter von 1468/69 und wird dort willkürlich, wenn auch nicht unmotiviert Walther von der Vogelweide zugeschrieben (vgl. G. Dicke: »*Mich wundert, das ich so frölich pin*. Ein Spruch im Gebrauch«, in: W. Haug, B. Wachinger (Hg.): *Kleinstformen der Literatur*, Tübingen 1994, 56–90, hier: 59–60 u. 73–76). Eine nahezu gleiche Fassung ist von Martinus von Biberach überliefert, der den Spruch 1498 auf einen Buchdeckel geschrieben hatte (vgl. F. J. Mone, F. L. v. Soltau: »Denksprüche«, in: *Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit* 4 (1835) 206–208, hier: 207, Nr. 21) und lange Zeit als sein Verfasser galt. Bereits bei Martin Luther ist er weit verbreitet, er nennt dieses »gemeine Sprichwort« (M. Luther: »Predigt am Michaelistag, nachmittags, 29. September 1531«, WA 34.2, 270–287, hier: 274) auch einen »Reim, wie er von Alters laut« (M. Luther: »Sprüche aus dem Neuen Testament«, WA 48, 106–224, hier: 160).

Von diesem populären Vierzeiler weicht Jaspers erkennbar ab. Er gibt dem Spruch fünf Zeilen, von denen lediglich die letzten drei mit der ursprünglichen Fassung übereinstimmen, während die beiden ersten neu hinzugekommen sind. Mit diesem alternativen, in der Überlieferungsgeschichte eher seltenen Beginn ist der Spruch bei Heinrich von Kleist belegt, dort allerdings immer noch als Vierzeiler. Im Frühjahr 1802 schreibt er an seinen Freund Heinrich Zschokke, er solle, wenn er ihn einmal besuche, auf ein Haus am Weg mit folgender Inschrift achten: »›Ich komme, ich weiß nicht, von wo? Ich bin, ich weiß nicht, was? Ich fahre, ich weiß nicht, wohin? Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.‹« (H. v. Kleist: *Sämtliche Werke. Brandenburger Ausgabe*, Bd. IV/2, hg. von P. Staengle in Zusammenarbeit mit R. Reuß, Basel, Frankfurt a.M. 1999, 180)

Einen ähnlichen Anfang wählt Hans Thoma, der die beiden von Kleist überlieferten Verse vor die ursprüngliche Fassung stellt, aus dem Vierzeiler also einen Sechszeiler macht: »Ich komm, weiß nit woher, / Ich bin und weiß nit wer, / Ich leb', weiß nit wie lang, / Ich sterb und weiß nit wann, / Ich fahr, weiß nit wohin: / Mich wunderts, daß ich fröhlich bin.« (H. Thoma: *Seeligkeit nach Wirrwahns Zeit. Der »zwischen Zeit und Ewigkeit unsicher flatternde Seele« Zweiter Teil*, Jena 1918, 4; vgl. auch die handschriftliche Fassung in: J. A. Beringer: *Hans Thoma. Aus achtzig Lebensjahren. Ein Lebensbild aus Briefen und Tagebüchern gestaltet*, Leipzig 1929, 325)

Die handschriftliche Randbemerkung »Kleist« in einem seiner Exemplare des *Philosophischen Glaubens angesichts der Offenbarung* legt nahe, dass Jaspers von dieser Quelle erst im Nachhinein erfuhr. Dieses Indiz und die größere Übereinstimmung im Wortlaut machen es wahrscheinlich, dass er den Spruch, um eine Zeile gekürzt, von Hans Thoma übernahm. Dessen Bearbeitung ist in einer Anthologie enthalten, von der Jaspers ein Widmungsexemplar des Herausgebers aus dem Jahr 1940 besaß (vgl. J. Pfeiffer (Hg.): *Anfechtung und Trost im deutschen Gedicht*, Stuttgart, Berlin ²1938, 285). Bald darauf gebrauchte er den Spruch in den *Grundsätzen des Philosophierens*, 9. Tl.: »Philosophie und Religion«, an denen er im Sommer 1942 zu arbeiten begann.

30 Jaspers weist zu Recht darauf hin, dass der Spruch außerhalb des christlichen Heilsgeschehens von Sünde, Buße und Erlösung steht. Indem der Sprecher angesichts der Letzten Dinge sein absolutes Nichtwissen betont und dennoch frohen Mutes ist, gibt er sich als jemand zu erkennen, der sein Leben ohne die Gewissheit der christlichen Heilszusage zu meistern versteht. Diese gefasst-gelassene Haltung gegenüber der eigenen Endlichkeit erinnert nicht

von ungefähr an die griechisch-römische Skepsis; in der Tat lässt sich der Geist des Spruches auf die vorchristliche Antike zurückführen. Vgl. H. Küntzel: »›Mich wundert, daß ich fröhlich bin‹. Marginalien zu einem alten Spruch«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61 (1987) 399–418, hier: 408–412.

Gleichwohl gibt Jaspers mit den Anführungszeichen um das Wort »christlich« zu verstehen, dass der Spruch ungeachtet seiner Diesseitigkeit nicht zwangsläufig unchristlich sein muss. Anders als für Luther, der ihn als »heidnisch« bezeichnete (vgl. M. Luther: »Predigt am Michaelistag«, 274) und kurzerhand zum »Reim der Gottlosen« abstempelte (vgl. M. Luther: »Predigt am Sonntag Judika (im Hause), 22. März 1534«, WA 37, 328–329, hier: 328), enthält er für Jaspers so etwas wie eine negative Theologie: Die Verwunderung über ein trotz absoluten Nichtwissens heiteres Gemüt lenkt den Blick auf ein grundloses Vertrauen (vgl. S. 383–384), das in der jüdisch-christlichen Tradition nicht minder vorformuliert ist als sein Pendant, die grundlose Verzweiflung (vgl. H. Küntzel: »›Mich wundert, daß ich fröhlich bin‹«, 400–403). Auch für Zahrnt ist der Spruch christlich (vgl. K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube*, in diesem Band, S. 527).

31 Nachdem das letzte Kolleg der Basler Abschiedsvorlesung in der *National-Zeitung* veröffentlicht worden war (vgl. K. Jaspers: »Chiffern der Transcendenz«), erinnerte ein Leser daran, dass Luther den am Ende zitierten Spruch folgendermaßen umgedichtet habe: »›Ich komme und weiss wohl woher. / Ich lebe und Gott spricht wie lang. / Ich sterbe und Christus sagt: wann. / Ich gehe und weiss wohl wohin. / Mich wundert, dass ich noch traurig bin.‹« (E. L.: »Jaspers spricht auch zu einfachen Gläubigen«, in: *National-Zeitung*, Nr. 350, 1. August 1961) Allerdings ist dieser Fünfzeiler bei Luther selbst nicht belegt. Wie der Ausgangsspruch hat auch die als »Rhythmus Lutheri« (WAT 5, 360–361, Nr. 5798) überlieferte Umdichtung vier Zeilen: »Ich lebe und weis, wie lange, / Ich sterbe und weis, wanne, / Ich fahr und weis, Gott lob, wohin, / Mich wundert, das ich trawrig bin.« (M. Luther: »Predigt am Michaelistag«, 275; vgl. »Das XIV. und XV. Capitel S. Johannis durch D. Mart. Luther gepredigt und ausgelegt«, WA 45, 465–733, hier: 501) Diese für Luther charakteristische Umbildung (vgl. J. Haußleiter: »Aus Luthers Spruchweisheit«, in: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 53 (1920) 145–150, hier: 147) begründete eine fast ebenso starke Tradition wie der Ausgangsspruch, gegen den sie gerichtet war. Der davon abweichende Fünfzeiler des Leserbriefs dürfte auf eine Predigt Karl Barths zurückgehen, die mit genau dieser Version des »Rhythmus Lutheri« schließt (vgl. K. Barth: »Predigt über 1. Joh. 2, 17 gehalten in der St. Jakobskirche zu Basel am 10. November 1946«, in: ders.: *Fürchte Dich nicht! Predigten aus den Jahren 1934 bis 1948*, München 1949, 300–307, hier: 307).

32 Der angelsächsische Mönch Beda, 672/673–735, war einer der bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit. Unter seinen zahlreichen historischen, komputistischen, geographischen, pädagogischen und theologischen Schriften ist die *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, eine bis 731, dem Jahr ihrer Fertigstellung, reichende Geschichte der Christianisierung der Angelsachsen, die bekannteste. Bald nach seinem Tod erhielt er den Beinamen »Venerabilis« (der Ehrwürdige).

33 Vgl. Beda Venerabilis: *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* II 13. Jaspers verwendet die Übersetzung *Beda des Ehrwürdigen Kirchengeschichte der Angelsachsen*, deutsch von M. M. Wilden, Schaffhausen 1866, 89. – Vgl. die Erwähnung derselben Stelle in K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 9. Tl.: »Philosophie und Religion«; *Der philosophische Glaube*, 49; *Die Chiffern der Transzendenz*, 13.

34 P. Deussen: *Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's*, Leipzig [4]1911; H. Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart, Berlin [7]1920.

35 »›Da war nicht Nichtsein, und da war auch Sein nicht. / Nicht war das Luftreich, noch der Himmel drüber. / Was regte dort sich? Wo? In wessen Obhut? / Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund? // Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals, / Nicht gab's der Tage noch der Nächte Anblick. / Von keinem Wind bewegt das Eine atmet' / Aus eigner Kraft. Nichts andres war als dies nur.‹« (H. Oldenberg: *Buddha*, 17) – Vgl. K. Jaspers: »Der Weltschöpfungsgedanke«, 139; *Die Chiffern der Transzendenz*, 12.

36 »Doch, wem ist auszuforschen es gelungen, / Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?« (P. Deussen: *Die Geheimlehre des Veda*, 4)

37 »›– Wer weiß in Wahrheit, wer vermag zu künden, / Woher sie ward, woher sie kam, die Schöpfung? / Die Götter reichen nicht in jene Ferne – / Wer ist's, der weiß, von wo sie ist gekommen? // Von wannen diese Schöpfung ist gekommen, / Ob sie geschaffen, ob sie ungeschaffen: / Das weiß nur Er, der Allbeschauer droben / Im höchsten Himmel – oder weiß er's auch nicht?‹« (H. Oldenberg: *Buddha*, 18) – Vgl. K. Jaspers: »Der Weltschöpfungsgedanke«, 139; *Die Chiffern der Transzendenz*, 12.

38 Die Stelle lautet vollständig: »›Unwissend ist der Mensch, nicht Herr über Lust und Leid seiner selbst, von Gott geschickt kommt er in den Himmel oder in die Hölle‹« (zit. n. H. Jacobi: *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*, Bonn, Leipzig 1923, 92). – Vgl. K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 12.

39 »Da nämlich Gott oder die Natur oder das Schicksal oder unser Wille oder mehrere von diesen Faktoren oder auch alle zusammen [...] uns in diese Welt wie in ein stürmisches Meer gleichsam unbesonnen und aufs Geratewohl hineingeworfen hat« (Augustin: *De beata vita* I 1; dt. *Vom seligen Leben*, übersetzt und erläutert sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von J. Hessen, Leipzig 1923, 1). Vgl. die Wiedergabe dieser Stelle in K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 49–50.

40 Augustin: *Confessiones* X 33, 50. – Vgl. IV 4, 9 (»Ich war mir selbst zur großen Frage geworden«), sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 328; *Die Chiffern der Transzendenz*, 12.

41 Zum Begriff der Grenzsituation sowie zur Darstellung einzelner Grenzsituationen vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 229–280; *Philosophie II*, 201–254. Gegenüber der *Psychologie der Weltanschauungen* hat Jaspers in der *Philosophie* bei der Darstellung der einzelnen Grenzsituationen den Zufall durch das Leiden ersetzt (vgl. zu dieser Akzentverschiebung D. Kaegi: »Grenzsituationskompetenz«, in: A. Hügli u.a. (Hg.): *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*, Basel 2004, 119–134). Mit der vorliegenden Aufzählung kehrt er wieder zur Systematik der *Psychologie der Weltanschauungen* zurück.

42 M. Friedmann: *Über Wahnideen im Völkerleben* (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Einzel-Darstellungen für Gebildete aller Stände, H. 6/7), Wiesbaden 1901. Vgl. K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, 87.

43 Zum Kontext vgl. unten, S. 487, sowie Stellenkommentar, Nr. 602.

44 Auf die Frage, was aus dem Menschen werden würde, wäre Offenbarung Realität, antwortet Kant: »Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde [...] in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut *gesticuliren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde.« (I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 147) – Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 509–510.

Erster Teil

45 Röm 10, 14–15.17. – Die von Jaspers zitierte Variante »So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes« ist zwar überliefert (vgl. *Novum Testamentum Graece*, Variantenapparat), nach dem wahrscheinlichsten Textzeugen lautet Röm 10, 17 jedoch: »So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.«

46 »Denn die Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis [σκάνδαλον] und den Griechen eine Torheit« (1. Kor 1, 22–23). Vgl. unten, S. 271.

47 Vgl. das Kapitel »Die historische Betrachtungsweise« in: S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, GW_b 16.1, 18–46. In der *Einübung im Christentum* verschärfte Kierkegaard die Kritik an der historischen Forschung noch. Danach ist sie für den Glauben nicht nur belanglos, sondern fatal: »Jesus Christus ist des Glaubens Gegenstand, man muß entweder glauben an ihn oder sich ärgern; denn ›wissen‹ bedeutet eben, daß es nicht über ihn ist. Die Geschichte kann darum immerhin reichlich Wissen mitteilen, aber das Wissen macht Jesus Christus zunichte.« (GW_b 26, 31)

48 »Man hört, man sucht [!] nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommnes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine *nothwendige* Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfniss nach einem *weitgespannten* Rhythmus ist beinahe das Maass für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniss ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck.« (F. Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, GoA 15, 1–127, hier: 90–91; vgl. KSA 6, 339–340)

49 Gemeint ist Karl Barth, für den es unbegreiflich blieb, dass Jaspers allein aufgrund seiner »Bibellektüre« den Anspruch erheben konnte, Christ zu sein, oder sich zumindest das Christsein »nicht absprechen« lassen wollte (K. Barth an K. Jaspers, 16. September 1949, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, 70).

50 »Ich darf mich nicht einen Christen nennen« (S. Kierkegaard: »Was ich will?«, in: ders.: *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, GW_b 34, 48–52, hier: 52). »Ich bin kein Christ – und unglücklicherweise kann ich es offenbar machen, daß die andern das auch nicht sind, ja noch weniger als ich; denn sie bilden sich ein, oder sie maßen sich lügnerisch an, es zu sein, oder sie bilden (als Pfarrer) anderen ein, daß sie es seien, wodurch das Pfarrergewerbe Gedeihen erhält.« (S. Kierkegaard: »Meine Aufgabe«, ebd., 328–335, hier: 328; vgl. 331). Zum Kontext vgl. den Abschnitt »Kierkegaards Kampf«, S. 499–501.

51 Dazu zählte Jaspers neben Karl Barth (vgl. Stellenkommentar, Nr. 49) auch Oskar Hammelsbeck, den er einmal ermahnte: »Sie sagen: ›wir Christen‹. Bedenken Sie, daß ich nicht weniger in Anspruch nehme, Christ zu sein. [...] Ich bin Christ, ohne an die Menschwerdung

Gottes zu glauben. Diese Möglichkeit bestreiten offizielle Vertreter der Kirche. Im Protestantismus aber liegt das Prinzip, daß jeder selbst entscheidet, ob er Christ sei oder nicht und in welchem Sinne. Eine Instanz, die darüber gegen mich entscheiden wollte – es gibt deren viele sich gegenseitig bekämpfende Instanzen – brauche ich nicht anzuerkennen. Wenn meine Gemeinde (für mich hier erfreulich ›reformiert‹, nicht lutherisch) mich hinauswerfen würde, wäre ich traurig. [...] Aber im Falle der Exclusion wäre gar nichts entschieden. Die substantielle Geschichte der Christlichkeit liegt ohnehin überwiegend bei den Ketzern und geduldeten Ketzern.« (K. Jaspers an O. Hammelsbeck, 14. Dezember 1958, in: *Briefwechsel Karl Jaspers – Oskar Hammelsbeck 1919–1969*, 107–108)

52 Vgl. S. 231.

53 Aristoteles: *Metaphysica* I, 983b 29.

54 Aristoteles: *Metaphysica* VI, 1026a 19.

55 Panaitios von Rhodos, um 185–109 v. Chr.; hatte zum literarisch-philosophischen Freundeskreis um den jüngeren Scipio in Rom gehört, bevor er 129 v. Chr. die Schule der Stoiker in Athen übernahm. In Rom lagen seine Verdienste vor allem in der Erschließung und Verbreitung der platonisch-aristotelischen Philosophie. Lange Zeit galt er als Begründer der sogenannten theologia tripertita (auch: tripartita), wofür es jedoch keinen Anhalt gibt. Vgl. G. Lieberg: »Die ›theologia tripertita‹ in Forschung und Bezeugung«, in: H. Temporini (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* I 4, Berlin, New York 1973, 63–115. Die bereits bei Platon und Aristoteles angelegte Unterscheidung der Religion in eine mythische der Dichter, eine natürliche der Philosophen und eine bürgerliche des Staates sowie die entsprechende Ausdifferenzierung in die verschiedenen Disziplinen der theologia mythica, theologia naturalis und theologia civilis erfolgte erst durch Varro (116–27 v. Chr.). Vgl. auch R. Kany: »Theologia tripertita«, in: LThK 9, 1434–1435.

56 Augustin formulierte die Einheit von Glauben und Denken in Wendungen wie »Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus« (*Tractatus in Joannis evangelium* 40, 9) oder »Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei« (*Sermones* 43, 9). Durch Anselm wurde sie dann im »credo ut intelligam« zur stehenden Formel: »Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.« (*Proslogion* 1)

57 Vgl. P. Abaelard: *Introductio ad theologiam* prol., PL 178, 979 A, bzw. *Theologia »Scholarium«* pref. 1, CCCM 13, 313.

58 Vgl. Hugo von Saint-Victor: *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae* I 1, PL 175, 923–928, bzw. *Super Ierarchiam Dionisii* prol., CCCM 178, 399–405.

59 Vgl. Bonaventura: *Breviloquium* I 1.

60 Im Abendmahlsstreit mit Lanfrank wies Berengar auf logische Widersprüche in der offiziellen Lehre (der später so genannten Transsubstantiationslehre) hin, ohne jedoch die Realpräsenz Christi zu leugnen und damit die Einheit von Glauben und Denken in Frage zu stellen. Vgl. Berengar von Tours: *Rescriptum contra Lanfrannum*, CCCM 84, sowie K. Flasch: »Das Abendmahl: Ding oder Zeichen. Berengar von Tours gegen Lanfrank«, in: ders.: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt a.M. 2008, 83–94.

61 So etwa: Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7.

62 Als Melanchthon, durch Luthers Abwesenheit von Wittenberg vermehrt mit strittigen Fragen reformatorischer Praxis konfrontiert, den älteren Freund um Rat bat, schrieb ihm Luther am 1. August 1521 von der Wartburg: »Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto

peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.« (WAB 2, 372) »Gott macht nicht Menschen selig, die nur eingebildeterweise Sünder sind. Du sollst ein Sünder sein und sündige tapfer, aber tapferer glaube und freue dich in Christus, der der Sieger über Sünde, Tod und Welt ist.« (Übersetzung nach: H.-M. Barth: »›Pecca fortiter, sed fortius fide ...‹. Martin Luther als Seelsorger«, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984) 12–25, hier: 15) – Vgl. auch K. Jaspers: »Antwort«, 778.

63 In der Vorlage sowie im entsprechenden Abschnitt des Festschriftbeitrags (»Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 23): lassen.

64 Vgl. hierzu und zum Folgenden »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 23–24, bzw. Stellenkommentar, Nr. 9–12.

65 Augustin gebrauchte die Anredeformel »Sanctitas vestra« (= eure Heiligkeit) vor allem in seinen Predigten. Er knüpfte dabei an Paulus an, der alle »Gläubigen in Christus Jesus« als »Heilige« bezeichnet hatte (Eph 1, 1; vgl. auch 1. Kor 1, 2).

66 Vgl. 2. Mose 20, 19.

67 Vgl. dazu auch K. Jaspers: »Freiheit und Autorität«.

68 Marcion, geb. um 85, gest. um 160; übersiedelte um 140 nach Rom, wurde 144 aus der dortigen Gemeinde ausgeschlossen und gründete eine presbyterial verfasste Gegenkirche. Theologisch von Paulus geprägt, radikalisierte er dessen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zur Lehre von den zwei Göttern, einem strafenden Schöpfergott, der die Welt in ihrer Unvollkommenheit erschaffen hat, und einem liebenden Erlösergott, der Jesus Christus gesandt hat, um den Menschen von der Welt zu befreien. Durch seine Verwerfung des Alten Testaments sowie seine Festlegung des biblischen Kanons auf zehn Paulusbriefe und ein von angeblichen Judaismen »bereinigtes« Lukasevangelium forderte er die Amtskirche heraus und trug so maßgeblich zur Ausbildung des überlieferten biblischen Kanons bei. Marcionitische Gemeinden waren im 2. und 3. Jahrhundert weit verbreitet, ihr Einflussgebiet reichte von Westeuropa bis Vorderasien. Vgl. B. Aland: »Marcion/Marcioniten«, in: TRE 22, 89–101, sowie die einschlägigen Texte in: G. May u.a. (Hg.): *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz*, Berlin, New York 2002.

69 Montanus, gest. vor 179, Begründer einer prophetisch-chiliastischen Endzeitbewegung in Phrygien (Kleinasien), die sich im 3. Jahrhundert bis nach Nordafrika und Westeuropa ausbreitete und eine asketisch-rigoristische Moral vertrat. Vgl. M. Frenschkowski: »Montanus«, in: BBKL 6, 77–81.

70 Die Unterscheidung zwischen einer ecclesia militans und einer ecclesia triumphans ist bereits bei Augustin angelegt (vgl. *Tractatus in Joannis evangelium* CXXIV 5), wird aber erst seit dem 12. Jahrhundert gebräuchlich zur Abgrenzung der irdischen oder unvollendeten Kirche, die in die Kämpfe der Welt verstrickt ist, von der himmlischen oder vollendeten Kirche, die die Welt überwunden hat. Wie aus dem unmittelbaren Kontext, vor allem aber aus einer Äußerung weiter unten deutlich wird (vgl. S. 157), verwendet Jaspers die Unterscheidung in polemischer Absicht rein innerweltlich und bezieht sie auf den mit der konstantinischen Wende einsetzenden Übergang von der verfolgten zur herrschenden Kirche. Vgl. auch K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 170.

71 Vgl. die entsprechenden Abbildungen in: G. Dehio: *Das Straßburger Münster*, München 1922, 82–86, sowie die kunstgeschichtliche Einordnung von: H. Sciurie: »Ecclesia und Synagoge

an den Domen zu Straßburg, Bamberg, Magdeburg und Erfurt. Körpersprachliche Wandlungen im gestalterischen Kontext«, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 46/47 (1993/94), Tl. 2, 679–687. Zur Typologie des Figurenpaars im Allgemeinen vgl. H. Jochum: »Ecclesia und Synagoga. Eine Einführung«, in: ders. (Hg.): *Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst*, Ausstellungskatalog, Ottweiler 1993, 9–29, zum Typus der »verblendeten Synagoga« im Besonderen vgl. die Abbildungen ebd., 56–71.

72 Vgl. Augustin: *De utilitate credendi* 13, 28; 14, 32. Jaspers folgt hier weitgehend den Ausführungen von J. Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Bd. 1: *Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen*, Freiburg 1909, 170.

73 Augustin: *De trinitate* IV 18, 24. Vgl. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von M. Schmaus, Bd. 1 (Buch I–VII), München 1935, 172.

74 Augustin: *De trinitate* IV 18, 24. – Jaspers zitiert nach: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, Bd. 1, 173.

75 Ebd.

76 Vgl. Augustin: *De utilitate credendi* 10, 24. Jaspers übernimmt hier nahezu wörtlich die Darstellung von J. Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Bd. 1, 170.

77 Zum Verhältnis zwischen Autorität und Vernunft bei Augustin vgl. K.-H. Lütcke: *»Auctoritas« bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart u.a. 1968, 182–195.

78 In der Vorlage: Offenbarheit.

79 Vgl. Augustin: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 7, 11, PL 32, 1315.

80 Augustin: *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 5, 6, PL 42, 176. Vgl. S. 473 u. 498 sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 375; »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 14.

81 corpus mysticum Christi = mystischer Leib Christi. – Das Verständnis der Kirche als Leib Christi geht auf Paulus zurück (1. Kor 10, 16–17). Durch die Einnahme des Brotes werden die Gläubigen zu lebendigen Gliedern an Christi Leib. Die Unterscheidung eines mystischen Leibes der Kirche vom wahren Leib des Sakraments (corpus verum Christi) stammt aus dem 12. Jahrhundert. Vgl. H. Jorissen: »Corpus Christi mysticum«, in: LThK 2, 1318–1319, sowie J. Werbick: »Corpus Christi mysticum«, in: RGG 2, 465–466.

82 Charakter [character] indelebilis = unauslöschlich [in die Seele] eingeprägtes Merkmal. – Nach katholischer, auf Augustin zurückgehender, aber erst durch das Konzil von Trient (7. Sitzung, 3. März 1547) formulierter Lehre erhält der Priester durch die Weihe ein unauslöschliches geistliches Zeichen (»signum quoddam spirituale et indelebile«, DH 1609) eingeprägt, das seinen sakramentalen Handlungen objektive, von der Frage seiner subjektiven Würdigkeit unabhängige Wirkung verleiht. Vgl. D. Sattler: »Charakter«, in: LThK 2, 1009–1013, sowie das Kapitel »Ablösung der Sakramente vom Individuum« in K. Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart ^{3}2003, 160–163.

83 Vgl. Jos 6, 17–25. – Weil Rahab die Kundschafter Josuas empfangen und vor dem König von Jericho versteckt hatte, wurde ihr zugesichert, dass sie mit allen, die in ihrem Haus Zuflucht finden, bei dem Angriff auf die Stadt verschont bleiben würde (vgl. Jos 2, 1–21). – Jaspers bezieht sich hier auf keine bestimmte Textstelle des Origenes. Wie aus dem entsprechenden Abschnitt in *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 177, hervorgeht, stützt er sich auf die verschiedenen Textauszüge, die Hans Urs von Balthasar in seiner Origenes-Ausgabe unter der

Überschrift »Hure und Heilige« zusammengestellt hat (vgl. Origenes: *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, von H. U. von Balthasar, Salzburg, Leipzig 1938, 240–246). Darin nimmt allerdings die einschlägige Stelle aus den Josuahomilien den breitesten Raum ein (ebd., 241–243, Nr. 395; vgl. Origenes: *In Librum Iesu Nave Homiliae* III 3–5, GCS 30, 304–307).

84 odium generis humani = Hass auf das Menschengeschlecht. Vgl. Tacitus: *Annalen* XV 44, 4. – Nach dem Brand von Rom im Jahr 64 wurde »eine ungeheuere Menge nicht so sehr des Verbrechens der Brandstiftung als einer haßerfüllten Einstellung gegenüber dem Menschengeschlecht schuldig gesprochen« (Tacitus: *Annalen*, lateinisch – deutsch, hg. von E. Heller, Mannheim ⁶2010, 751). Ob damit die Christen oder Anhänger eines jüdischen Agitators Chrestus gemeint sind, ist umstritten. Vgl. ebd., 864, Anm. 63–65, sowie E. Koestermann: »Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15, 44, 2ff.)?«, in: *Historia* 16 (1967) 456–469; S. Benko: »The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus«, in: *Theologische Zeitschrift* 25 (1969) 406–418. Schuldig gesprochen wurde diese »ungeheuere Menge« jedenfalls wegen ihrer Weigerung, am sittlich-kultischen Leben der Römer teilzunehmen, was nach römischem Selbstverständnis einem »Hass auf das Menschengeschlecht« gleichkam (vgl. J. Malitz: *Nero*, München 1999, 73–74).

85 Nachdem das Christentum durch das Toleranzedikt des Galerius von 311 als erlaubte Religion (»religio licita«) eingestuft worden war, erfuhr es durch die Mailänder Vereinbarung von 313 zwischen dem weströmischen Kaiser Konstantin und dem oströmischen Kaiser Licinius eine erhebliche Aufwertung. Von nun an wurde es durch Konstantin in vielfältiger Hinsicht privilegiert, wobei die Frage der primären Motivation – religiös oder politisch – bis heute umstritten ist (vgl. dazu den Forschungsbericht in: E. Herrmann-Otto: *Konstantin der Große*, Darmstadt 2007, 42–48). Diese als konstantinische Wende bezeichnete Religionspolitik leitete die Entwicklung ein, die 380 mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius zum Abschluss kam.

86 Trotz erheblicher Unterschiede im Einzelnen verbindet Paulus, Augustin und Luther die Gewissheit, dass der Mensch zur Erlangung des Heils ganz auf die Gnade Gottes angewiesen ist und durch seinen Willen nichts erreicht, eine Einsicht, die sie jeweils an einem Wendepunkt ihres Lebens existentiell erfahren haben: Paulus (»Damaskuserlebnis«; vgl. Gal 1, 11–24, sowie die spätere Stilisierung des Lukas in Apg 9, 1–19; 22, 3–16; 26, 9–18) und Augustin (»Gartenszene«; vgl. Augustin: *Confessiones* VIII 8, 19–20; 12, 28–30) in der Bekehrung zum Christentum, Luther (»Turmerlebnis«; vgl. M. Luther: »Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545«, WA 54, 176–187, hier: 185–186; Übersetzung in: *Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hg. von K. Aland, Bd. 2: *Der Reformator*, Göttingen ²1981, 11–21, hier: 19–21) in der reformatorischen Entdeckung christlicher Rechtfertigung. Gleichwohl hält jeder von ihnen an der Freiheit des zu sich selbst befreiten Willens fest. Demnach ist der menschliche Wille frei zum Guten wie zum Bösen, kann aber aufgrund der Erbsünde nicht das Gute wollen, ohne zugleich das Böse mitzuwollen, er ist ein verkehrter Wille. Ein rechter, das Gute rein ohne das Böse wollender Wille ist deshalb nur durch die Gnade Gottes möglich. Diese stellt die Freiheit des Menschen wieder her, indem sie seinen in sich zerrissenen Willen neu ausrichtet.

Obwohl Jaspers mit der von ihm auch an anderer Stelle gebrauchten Reihe »Paulus, Augustin, Luther« (vgl. unten S. 373 sowie K. Jaspers: »Nietzsche und das Christentum«, 386; *Einführung in die Philosophie*, 131; »Antwort«, 777, und – um Calvin ergänzt – *Von der*

Wahrheit, 853; *Die großen Philosophen. Nachlaß 2*, 842) eine Gleichrangigkeit impliziert, steht für ihn außer Frage, dass Augustin das Verhältnis von Willensfreiheit und Gnade am nachhaltigsten thematisiert hat. Während die Theologen Paulus und Luther ihr Hauptaugenmerk von Anfang an auf die Gnade richteten und der ihr entspringenden Willensfreiheit weniger Beachtung schenkten, war Augustin aufgrund seiner philosophischen Erziehung zeitlebens bemüht, die Willensfreiheit unter den Bedingungen der Gnade neu zu definieren. Jaspers schätzte ihn besonders wegen seiner eindringlichen Analyse des in sich zerrissenen Willens. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 354–363, sowie zum philosophiegeschichtlichen Kontext C. Horn: »Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 113–132.

87 Im Gedanken der Prädestination, der Vorherbestimmung des Menschen durch Gott, ist das Verhältnis von Willensfreiheit und Gnade auf die Spitze getrieben. Kann der freie Wille, der einerseits ganz der Gnade Gottes entspringt, noch frei heißen, wenn er andererseits in allen seinen Äußerungen immer schon göttlicher Vorherbestimmung unterliegt? Jaspers hat diese Frage verneint. Vgl. unten S. 371–378.

88 gratia irresistibilis = unwiderstehliche Gnade. – Der Ausdruck besagt, dass die Gnade Gottes dem Willen des Menschen uneinholbar vorausgeht, indem sie nicht nur *ohne*, sondern auch *gegen* ihn wirkt. »Wer kann seinem Willen widerstehen?« (Röm 9, 19) Ob und wann jemand den Ruf Gottes hört und zum Glauben findet, entscheidet Gott allein.

89 An anderer Stelle begründet Jaspers diese Behauptung mit der Unterscheidung zwischen sichtbarer (verfasster) und unsichtbarer (vergeistigter) Kirche: »Erwählte, die außerhalb der sichtbaren Kirche in der unsichtbaren leben, sind unzerstörbar das, was sie dank Gottes Willen sind. Sie sind nicht angewiesen auf die sichtbare Kirche. Dagegen behauptet die sichtbare Kirche (und mit ihr Augustin), daß alle auf die Gnadenmittel dieser Kirche (die Sakramente) angewiesen sind.« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 384)

90 Pelagius, geb. um 350, gest. um 420, aus Britannien stammender Laienprediger und Zeitgenosse Augustins. In der christlichen Gemeinde Roms genoss er großes Ansehen, weil er das in seinen Predigten eingeforderte Streben nach sittlich-religiöser Vollkommenheit konsequent vorlebte. Mit seiner Lehre, wonach der Mensch von Natur aus gut sei und einen freien Willen zum Guten besitze (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 358), forderte er den erbitterten Widerstand Augustins heraus und trug so maßgeblich zur Ausbildung der augustinischen Gnadenlehre bei. Auf Betreiben Augustins durch die Synode von Karthago 418 als Häretiker verurteilt und im Anschluss von Papst Zosimus exkommuniziert, galt Pelagius noch bis ins 20. Jahrhundert als Inbegriff einer hochmütig-selbstgerechten, humanistisch verwässerten, moralisierenden Theologie (vgl. die Belege bei G. Greshake: *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 31–33, sowie B. R. Rees: *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Woodbridge 1988, IX–XI).

91 In der Tat ist bei Pelagius die göttliche Gnade nicht notwendig an den Empfang der Sakramente geknüpft. Da der Mensch nach pelagianischem Verständnis an keiner Erbsünde teilhat, bedarf er auch keiner Taufe, die ihn davon befreit, und keines Abendmahls, das ihm die Befreiung erneut zuspricht. Von Natur aus gut und mit einem freien Willen begabt, ist der Mensch auf die göttliche Gnade lediglich insofern angewiesen, als Gott ihm durch das Gesetz sowie das Vorbild Christi den Weg aus der gewohnheitsmäßig erworbenen Sünde zeigt, es aber seiner freien Entscheidung überlässt, ob er diesen Weg gehen will (zur Gnadenlehre des Pelagius vgl. G. Greshake: *Gnade als konkrete Freiheit*, 47–157). Gleichwohl ha-

ben die Sakramente auch bei Pelagius eine wichtige Bedeutung, indem sie die durch Gewohnheit zum Erliegen gebrachte Entscheidungsfreiheit des Menschen mobilisieren und bekräftigen (vgl. dazu S. Thier: *Kirche bei Pelagius*, Berlin, New York 1999, 256–311).

92 Zum Semipelagianismus (ein irreführender, heute nur noch unter Vorbehalt gebrauchter Begriff) werden jene Strömungen gezählt, die mit Augustin von der Erbsünde ausgehen, mit Pelagius aber an der Freiheit des Willens zum Guten festhalten. Nach dieser Lehre erwählt Gott solche, von denen er weiß, dass sie sich der Erwählung würdig zeigen. Zentren semipelagianischen Denkens waren um 430 die Klöster Hadrumetum in Nordafrika sowie Lérins und Saint-Victor in Südfrankreich; prominentester Vertreter war Johannes Cassian. Vgl. D. Ogliari: *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Leuven 2003.

93 Die Formulierung stammt von Tertullian und besagt, dass der Mensch als Mensch schon Christ ist. Vgl. Tertullian: *Apologeticus* 17, PL 1, 377, sowie K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 835.

94 Der Satz geht auf die Äußerung »salus extra ecclesiam non est« des Kirchenschriftstellers Cyprian (gest. 258) zurück (Cyprian: *Epistularium* LXXIII 21, 2, CCSL 3 C, 555; vgl. PL 3, 1123).

95 Vgl. A. Harnack: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1900, 162 (neu hg. von C.-D. Osthövener, Tübingen ^{3}2012, 147); A. v. Harnack: »Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers«, in: ders.: *Aus der Werkstatt des Vollendeten*, als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. von A. v. Harnack, Gießen 1930, 86–99, hier: 90–91; F. Heiler: *Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden*, München 1920, 8–15, 72–73; C. Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, 15–30.

96 Roma locuta, causa finita = Rom hat gesprochen, die Sache ist entschieden. – Dieser Ausspruch geht auf eine Formulierung Augustins im pelagianischen Streit zurück. Nachdem Pelagius und sein Schüler Caelestius 417 von Papst Innozenz I. als Häretiker verurteilt worden waren, hob dessen Nachfolger Zosimus das Urteil zunächst wieder auf. In dieser Situation bestand Augustin darauf, dass die von Innozenz getroffene Entscheidung bindend sei: »Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error!« (*Sermones* CXXXI 10, PL 38, 734) »In dieser Sache wurden nämlich schon zwei Konzilsbeschlüsse zum Apostolischen Stuhl geschickt. Von dort kamen auch die Reskripte zurück. Die Sache ist entschieden. Möge doch auch der Irrtum bald beendet sein!« Vgl. zum Kontext O. Wermelinger: *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Stuttgart 1975, 134–165. Bei der Wendung »Roma locuta, causa finita« handelt es sich um die lateinische Rückübersetzung des Verses »Rome a parlé, l'affaire est terminée« aus dem satirischen Gedicht *Philotanus* von Jean-Baptiste de Grécourt (1683–1743).

97 In seiner Schrift *De principiis* geht Origenes davon aus, dass alle gefallenen Wesen, von den Engeln über die Menschen bis zu den Dämonen, wieder zu Gott zurückkehren. Je nach dem Grad ihres Gefallenseins dauert diese Rückkehr unterschiedlich lang, doch kein Wesen bleibt auf ewig der Verdammnis überlassen und von der Versöhnung mit Gott ausgeschlossen. Vgl. Origenes: *De principiis* II 10, 3, GCS 22, 175–176, und III 6, 5–6, GCS 22, 286–289 (Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien*, hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt ^{3}1992, 425–427 bzw. 657–663). – Vgl. die zusammenfassende Darstellung der Lehre und ihrer Wirkungsgeschichte in *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 180–184. Jaspers begegnete ihr durchaus mit

Sympathie, warnte aber zugleich davor, ihren existenzerhellenden Sinn in einer daseinssichernden Glaubensgewissheit zu fixieren: Bereits Origenes selbst habe sie wieder in die Schwebe gebracht. – Nachdem der römische Kaiser Justinian 543 in seinem Edikt gegen Origenes die Lehre von der Wiederbringung aller und der damit verbundenen Zeitlichkeit der Höllenstrafen verurteilt hatte, bestätigte das fünfte ökumenische Konzil von Konstantinopel 553 die Verurteilung offiziell. Vgl. den Wortlaut der beiden Anathematismen im Anhang zu: Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien*, 825 (Anathematismus 9 aus dem Jahr 543 bzw. Anathematismus 1 aus dem Jahr 553). Die Lehre wird nicht nur von der katholischen, sondern auch in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche als Irrlehre angesehen.

98 F. Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, GoA 4, 70–72; KSA 3, 70–71.

99 »Das Christenthum fand die Vorstellung von Höllenstrafen im ganzen römischen Reiche vor: über ihr haben die zahlreichen geheimen Culte mit besonderem Wohlgefallen gebrütet, als über dem fruchtbarsten Ei ihrer Macht.« (GoA 4, 70–71; KSA 3, 70)

100 Der Hinweis auf Epikurs vergebliche Bemühung, die Menschen von ihren Jenseitsängsten zu befreien, steht thematisch im Zentrum des zitierten Aphorismus. Epikur lehrte die Überzeugung, dass die Seele an den Leib gebunden ist und gleich diesem mit dem Tod zerfällt. Die ängstliche Frage, was nach dem Tod kommt, führte er auf Unkenntnis zurück, die es durch philosophische Einsicht zu überwinden gelte. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 87–88.

101 »So brachte es [das Christentum] die Furchtsamen auf seine Seite, – die stärksten Anhänger eines neuen Glaubens!« (GoA 4, 71; KSA 3, 70)

102 Vgl. B. Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd. 1: *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, Halle a.d. Saale 1927, 93–103 und 272–275, Anm. 62.

103 Dass Giordano Bruno kurz vor seinem Tod das ihm vorgehaltene Kruzifix bespien haben soll, wie Jaspers schreibt, ist nicht belegt. Nach dem (einzigen) Augenzeugenbericht von Kaspar Schoppe, einem zum Katholizismus konvertierten Philologen im Dienst der Gegenreformation, »wandte er mit verachtender Miene sein Haupt« (»Brief des Professors Schoppe an Rittershausen über die Verbrennung Giordano Brunos«, in: G. Bruno: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Kabbala, Kyllenischer Esel, Reden, Inquisitionsakten*, hg. und ins Deutsche übertragen von L. Kuhlenbeck, Jena 1909, 232) – »torvo eam vultu aspernatus reiecit«, wie es im lateinischen Original hieß (»Kaspar Schoppe a Konrad Rittershausen (Roma, 17 febbraio 1600)«, in: L. Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, hg. von D. Quaglioni, Rom 1993, 352). Auf welche Quelle Jaspers seine Darstellung stützt, ließ sich nicht ermitteln. In der einschlägigen Literatur, die ihm in seiner Bibliothek zur Verfügung stand, ist stets von einem Abwenden des Haupts oder des Blicks die Rede. Vgl. W. Dilthey: »Giordano Bruno«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig, Berlin 1914, 297–311, hier: 311; L. Olschki: »Giordano Bruno«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2 (1924) 1–79, hier: 10–11; F. Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 2: *Entdeckung der Natur und des Menschen – Lachende Zweifler – Niederlande, England*, Stuttgart, Berlin 1921, 45; W. Nigg: *Das Buch der Ketzer*, Zürich 1949, 415.

104 Max Weber charakterisiert die »Herrschaft der katholischen Kirche« mit der Formel »›die Ketzer strafend, doch den Sündern mild‹« (M. Weber: »Die protestantische Ethik und der

Geist des Kapitalismus«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, 17–206, hier: 20; vgl. MWG I/9, 133, Anm. 33) Sie geht auf Conrad Ferdinand Meyer zurück, der Ignatius von Loyola im Gebet an Maria die Worte in den Mund legt: »Die Ketzer tötend, doch den Sündern mild, / Bekehren wir die Welt zu Deinem Bild.« (C. F. Meyer: *Huttens letzte Tage. Eine Dichtung*, SW 8, 85)

105 Die Donatisten waren eine nordafrikanische christliche Glaubensgemeinschaft, die unter Berufung auf das Kirchenverständnis des Märtyrers Cyprian (»salus extra ecclesiam non est«) mit der römischen Amtskirche in Konflikt geriet und sich als eigene Kirche konstituierte (»donatistisches Schisma«). Der Streit entzündete sich an der Haltung der Amtskirche, diejenigen Bischöfe und Priester, die sich in den Christenverfolgungen 303–311 unter Druck vom christlichen Glauben losgesagt oder heilige Schriften und Geräte ausgeliefert hatten, im Zuge des kirchlichen Wiederaufbaus nach dem Toleranzedikt des Galerius von 311 wiedereinzusetzen. Darauf verließen die Donatisten die Amtskirche mit der Begründung, die von Bischöfen und Priestern ohne persönliche Würdigkeit und kirchliche Heiligkeit gespendeten Sakramente seien ungültig. Vgl. B. Kriegbaum: *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck, Wien 1986. – In die lang anhaltende Auseinandersetzung schaltete sich ab 393 auch Augustin ein, der nach erfolglosen Bemühungen, die Donatisten auf dem Wege der Überzeugung in die Amtskirche zurückzuholen, schließlich die Anwendung staatlicher Gewalt befürwortete. Unter Berufung auf Lk 14, 23 begründete er diesen Schritt in einem Brief um 408 mit dem Hinweis, dass man gegenüber der Wahrheit uneinsichtige, aber keineswegs blinde Menschen zu ihrem Heil zwingen müsse (Augustin: *Epistulae* XCIII 2, 5; dt. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt von A. Hoffmann, Bd. 1, Kempten, München 1917, 338). Zu den verschiedenen Varianten von Lk 14, 23 (»coge«/»cogite«, »compelle«) sowie zu weiteren einschlägigen Stellen bei Augustin vgl. K. H. Chelius: »Compelle intrare«, in: *Augustinus-Lexikon,* hg. von C. Mayer, Bd. 1, Basel 1986–1994, 1084–1085. Zum historischen Kontext vgl. R. A. Markus: »Coge intrare: Die Kirche und die politische Macht«, in: G. Ruhbach (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 337–361; A. Hogrefe: *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Berlin, New York 2009. – Jaspers sieht in dem von Augustin zum Prinzip kirchlichen Handelns erhobenen »coge intrare« eine grundsätzliche Weichenstellung für die Entwicklung des Christentums. Vgl. *Die großen Philosophen*, 389–390, sowie seine Äußerung, das Christentum »benutzt, wo es zur Macht in der Welt kommt, diese Macht, um zu zwingen (coge intrare – Augustin), zu vernichten, aus ›Liebe‹ totzuschlagen – allein von allen grossen Religionen, die es sonst nur gelegentlich, nicht aus Princip tun.« (K. Jaspers an L. Richter, 3. Februar 1941, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, 587)

106 cuius regio, eius religio = wessen Land, dessen Religion. – Gemäß dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 bestimmte die Konfession des Landesherrn diejenige seiner Untertanen; in den protestantischen Ländern des Reiches war damit der Landesherr zugleich Oberhaupt des Kirchenwesens. Das landesherrliche Kirchenregiment bestand bis 1918. Die Formel selbst wurde von dem Juristen Joachim Stephani (1544–1623) geprägt: »Ut et ideo hodie religionem regioni cohaerere dici potest, ut cuius sit REGIO [...], eius etiam sit RELIGIO« (J. Stephani: *Institutiones iuris canonici* I 7, n. 52, Frankfurt ²1612, zit. n. M. Heckel: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München

1968, 80, Anm. 430). Vgl. A. Schindling: »Cuius regio, eius religio«, in: LThK 2, 1357; H. de Wall: »Cuius regio, eius religio«, in: RGG 2, 503; M. Heckel: *Staat und Kirche*, 227–235.

107 Vgl. K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 12, sowie Stellenkommentar, Nr. 1.

108 Die Albigenser, benannt nach der südfranzösischen Stadt und Diözese Albi, bildeten die einflussreichste und politisch mächtigste Gruppe der Katharer, einer mittelalterlichen Häretikerbewegung, die im 12. Jahrhundert aus der Kritik an der verweltlichten, moralisch korrupten Amtskirche entstanden und außer in Südfrankreich auch in Oberitalien sowie in Deutschland und den Niederlanden verbreitet war. Sie führten ein streng asketisches, rein spirituelles, auf materiellen Besitz verzichtendes Leben in der Nachfolge der Apostel und verfügten über eine eigene kirchliche Organisation. Auf Veranlassung von Papst Innozenz III., der 1209 zum Kreuzzug gegen die Albigenser aufrief, führte die Amtskirche einen brutalen, zwei Jahrzehnte dauernden Vernichtungskrieg, in dessen Verlauf es zu massenhaften Tötungen und Hinrichtungen kam. Der überlebende Rest wurde nach dem Frieden von Paris (1229) im Rahmen der Inquisition verfolgt. Vgl. zu dieser »Ausrottung« (Jaspers) S. 340.

109 Das Verständnis Brunos als Märtyrer der Philosophie wurde für Jaspers erst in dem Moment wichtig, als er sich zu einer Abgrenzung seines Denkens von der Theologie genötigt sah (vgl. zu dieser Nötigung K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, 114) und der Begriff eines spezifisch philosophischen Glaubens allmählich Gestalt annahm. In der *Psychologie der Weltanschauungen* hatte er Bruno noch ausschließlich als enthusiastischen Denker des Unendlichen rezipiert (vgl. 109, 150, 156 und 331), doch schon in der *Philosophie* erwähnte er seinen »Glaubenskampf« (*I*, 256) sowie seinen Tod auf dem Scheiterhaufen (*I*, 314). Nicht zuletzt bedingt durch die Erfahrungen in der Zeit des Nationalsozialismus, wurde Bruno schließlich zum exemplarischen Zeugen für den ›Bekenntnischarakter‹ philosophischer Wahrheit (K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 651–652) und philosophischen Glaubens (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 11–12). Vgl. zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung Brunos am Beginn der Moderne das Kapitel »Neue Stellung zu Kirche und Theologie« in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 148–150.

110 Unter den Schriften, die Luther 1525, auf dem Höhepunkt des Bauernkrieges, gegen die Aufständischen verfasste, zählt »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« (WA 18, 344–361) zu den schärfsten. Sie enthielt die Aufforderung, es »sol hie zuschmeyssen, wurgen und stechen heymlich odder offentlich, wer da kan, und gedencken, das nicht gifftigers, schedlichers, teuffelischers seyn kan, denn eyn auffrurischer mensch, gleich als wenn man eynen tollen hund todschlahen mus, schlegstu nicht, so schlegt er dich und eyn gantz land mit dyr.« (Ebd., 358) Zu Luthers Haltung im Bauernkrieg vgl. A. Kohnle: »Luther und die Bauern«, in: A. Beutel (Hg.): *Luther Handbuch*, Tübingen ²2010, 134–139.

111 Luthers Verhältnis zu den Juden war erheblichen Schwankungen unterworfen. Auf eine frühe Phase polemischer Abgrenzung im Fahrwasser eines tradierten christlichen Antijudaismus folgte in den Jahren des reformatorischen Aufbruchs eine Phase weitreichender Tolerierung, die mit der Forderung nach bürgerlicher Gleichberechtigung und gesellschaftlicher Integration in der Schrift »Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei« (1523; WA 11, 314–336) ihren Höhepunkt erreichte, um dann in den letzten Lebensjahren, besonders in der Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543; WA 53, 412–552), einer erneuten, nun allerdings aggressiv verschärften Polemik zu weichen. Luther erteilte darin sieben Ratschläge, wie mit den Juden zu verfahren sei (ebd., 522–526). Unter anderem empfahl er die

Verbrennung von Synagogen, die Errichtung von Ghettos, die Beschlagnahmung von Vermögenswerten und die Zwangsarbeit. Zur kontrovers diskutierten Frage einer Kontinuität »von Luther zu Hitler« vgl. die einschlägigen Texte in: H. Kremers (Hg.): *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, außerdem P. von der Osten-Sacken: *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31)*, Stuttgart 2002; T. Kaufmann: *Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen ²2013; S. Biermann-Rau: *An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen. Eine Anfrage*, Stuttgart 2012. – In einem Radiovortrag von 1954 zitierte Jaspers die berüchtigten sieben Ratschläge aus Luthers Schrift und kommentierte sie mit den Worten: »Was Hitler getan, hat Luther geraten, mit Ausnahme der direkten Tötung durch Gaskammern.« (K. Jaspers: »Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland«, 162) Ähnlich hatte sich Jaspers bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit gegenüber Melvin J. Lasky geäußert. Vgl. A. H. Friedlander: »Aus der Sicht eines Juden«, in: H. J. Schultz (Hg.): *Luther kontrovers*, Stuttgart, Berlin 1983, 252–264, hier: 253.

112 Michael Servet, 1511–1553; spanischer Arzt und humanistischer Gelehrter, der sich 1540 dauerhaft in Vienne niedergelassen hatte. Als Antitrinitarier (*De trinitatis erroribus*, 1531; *Christianismi restitutio*, 1553) wurde er 1553 verhaftet und vor ein Inquisitionsgericht gestellt. Seine Flucht aus dem Gefängnis führte ihn nach Genf, obwohl er wusste, dass er dort keinesfalls mit Calvins Unterstützung rechnen konnte. Der Genfer Reformator hatte es in der Vergangenheit aus theologischen und persönlichen Gründen mehrfach abgelehnt, mit Servet über Glaubensfragen zu diskutieren. Vor allem aber war er dafür bekannt, die in ihrer Geltung bedrohte reformatorische Lehre rigoros gegen Abweichungen und Aufweichungen zu verteidigen. So veranlasste er, nachdem Servet beim Besuch des Gottesdienstes erkannt worden war, umgehend seine Verhaftung und betrieb seine Anklage vor Gericht. Am 27. Oktober 1553 wurde Servet vom Magistrat der Stadt Genf zum Tod verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Vgl. H. Feld: »Servet, Michael«, in: BBKL 9, 1470–1479.

113 Als Spinoza sich im Zuge seines philosophischen Selbststudiums immer mehr vom Judentum seiner Herkunft ablöste, erregte er den Argwohn der jüdischen Gemeinde. Der am 27. Juli 1656 über ihn verhängte Bann wurde mit seinen »schlechten Meinungen« (seinen öffentlich geäußerten Zweifeln am göttlichen Ursprung der hebräischen Bibel, an der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele), vor allem aber mit seinen »ungeheuerlichen Handlungen« (seinen Verstößen gegen Vorschriften der Thora und des Talmud) begründet. Vgl. Begründung und Formel des Banns in: *Spinoza – Lebensbeschreibungen und Dokumente*, vermehrte Neuausgabe, mit Erläuterungen hg. von M. Walther, Hamburg 1998, 230–233. – Was die dem Bann folgende »Denunziation« seitens der jüdischen Gemeinde betrifft, ist wohl jene bei Jean-Maximilien Lucas und nur bei ihm berichtete Begebenheit gemeint, der zufolge der Rabbiner Saul Levi Morteira beim Magistrat der Stadt vorgesprochen und Spinozas vorübergehende Ausweisung aus Amsterdam betrieben haben soll (vgl. ebd., 30–32, bzw. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 874). Doch schon Carl Gebhardt konnte dafür im Amsterdamer Stadtarchiv keine Belege finden (vgl. C. Gebhardt: »Spinozas Bann«, in: *Der Morgen* 3 (1927/28) 144–148, hier: 145–146). – Wie Brunos Tod auf dem Scheiterhaufen erwähnte Jaspers auch Spinozas Verbannung aus der Synagoge noch nicht in der *Psychologie der Weltanschauungen*, sondern erst in der *Philosophie*, und zwar an derselben Stelle und aus denselben Gründen (vgl. Stellenkommentar, Nr. 109). Heute wird die Bedeutung

des Falls nüchterner beurteilt. Vgl. Y. Yovel: »Why Spinoza Was Excommunicated«, in: *Commentary* 64 (1977) Nr. 5, 46–52; R. H. Popkin: »Spinoza's Excommunication«, in: H. M. Ravven, L. E. Goodman (Hg.): *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany 2002, 263–279.

114 Die Konstantinische Schenkung und die pseudoisidorischen Dekretalen sind Fälschungen aus der Zeit um 800–850 mit dem Ziel, die politischen Macht- und Besitzansprüche der römisch-katholischen Kirche gegenüber anderen Kirchen sowie dem Kaiser zu behaupten. Philologisch begründete Zweifel an ihrer Echtheit, unter anderen durch Nikolaus von Kues (vgl. K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 141), führten im 15. bzw. 17. Jahrhundert zum gesicherten Nachweis, dass es sich um Fälschungen handelte. Vgl. J. Fried: »Die Konstantinische Schenkung«, in: ders., O. B. Rader (Hg.): *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*, München 2011, 295–311; K. Zechiel-Eckes: »Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch, einen dichten Schleier zu lüften«, in: W. Hartmann, G. Schmitz (Hg.): *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001*, Hannover 2002, 1–28.

115 Vgl. dazu das Kapitel »Über Fälschungen im Mittelalter« in: H. Fuhrmann: *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Tl. 1, Stuttgart 1972, 64–136. Danach wurden Auffälligkeiten und Ungereimtheiten in den Texten zwar durchaus registriert, aber nicht weiter verfolgt, solange der Inhalt der »inneren Wahrheit« des Christentums und seiner Weltordnung entsprach.

116 Gemeint ist das auf Initiative Hitlers zurückgehende, am 20. Juli 1933 in Rom unterzeichnete Reichskonkordat zwischen dem Vatikan und dem Deutschen Reich. Es garantierte der katholischen Kirche in Deutschland weitgehende Freiheiten, die jedoch in der Folgezeit massiv beschnitten wurden.

Zweiter Teil

117 Kant übersetzte den auf Horaz (*Epistulae* I 2, 40) zurückgehenden Spruch »Sapere aude!« mit »Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!« (I. Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, AA 8, 33–42, hier: 35), Jaspers hat ihn schon früh als Ausdruck eines unbedingten Wissenwollens verstanden (vgl. K. Jaspers: *Die Idee der Universität*, KJG I/21, 18). Vgl. die vierfache Differenzierung des Mutes zum Wissenwollen in K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 486.

118 Vgl. T. Hobbes: *De cive* 18, 4; *Leviathan* 32.

119 Vgl. Joh 18, 36.

120 Tertullian, geb. um 160, gest. nach 220, gilt als der erste lateinische Kirchenschriftsteller. Nach seinem Übertritt zum Christentum (um 195) verfasste er zahlreiche Schriften apologetischen Inhalts, wandte sich aber später (um 207) von der Kirche ab und schloss sich den Montanisten an, einer christlichen Sekte, die in Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi eine asketisch-rigoristische Moral vertrat. – Bis heute wird Tertullian mit der Formel »credo, quia absurdum« (»Ich glaube es, weil es widersinnig ist«) in Verbindung gebracht, obwohl sie bei ihm nicht belegt ist. Vermutlich im 18. Jahrhundert im französischen Sprachraum entstanden (vgl. J. R. Marwald: *Zur Bedeutungsentwicklung von frz. absurde und absurdité*, Diss. Bonn 1968, 79–87), wird sie in der Folgezeit zum Inbegriff einer vernunftkritischen, gelegentlich auch vernunftfeindlichen Glaubenshaltung und in

diesem Sinn auf Tertullians Satz »credibile est, quia ineptum est« (»Es ist glaubwürdig, weil es ungereimt ist«) zurückgeführt (Tertullian: *De carne Christi* 5, PL 2, 761). Ob Tertullian tatsächlich als Begründer einer Tradition gelten kann, die den Offenbarungsglauben »in der Schärfe seiner Unverstehbarkeit« (Jaspers) belässt, ist allerdings umstritten. Wiederholt hat man darauf hingewiesen, dass Tertullian hier gerade nicht die Vernunft dispensiert und die Irrationalität des Glaubens betont, sondern vielmehr an der vernünftigen, um Verständigung bemühten und auf Überzeugung zielenden Rede festhält, indem er sich einer Argumentationsform aus der aristotelischen *Rhetorik* bedient. Vgl. J. Moffatt: »Aristotle and Tertullian«, in: *The Journal of Theological Studies* 17 (1916) 170–171; J. B. Bauer: »›Credo, quia absurdum‹ (Tertullian, De carne Christi 5)«, in: V. Flieder (Hg.): *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*, Bd. 1, Wien 1970, 9–12; R. D. Sider: »Credo quia absurdum?«, in: *The Classical World* 73 (1979/80) 417–419. – Jaspers hat sich mit Tertullian kaum auseinandergesetzt (vgl. die spärlichen Hinweise in: *Die großen Philosophen. Nachlaß 2*, 1011–1012). – Zum »credo quia absurdum« vgl. auch die Ausführungen in K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 132–133. Dort zählt der Satz zu den »Formen der Unphilosophie« (ebd., 131).

121 Vgl. S. Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, GW_b 4, sowie *Philosophische Brocken*, GW_b 10, 34–51; *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II*, GW_b 16.2, 291–295. Zur Auseinandersetzung mit Kierkegaards Paradox und dem Glauben kraft des Absurden vgl. K. Jaspers: »Kierkegaard«, 298–300, 306; »Kierkegaard heute«, 323–324.

122 Vgl. die ausführlichere Darstellung in K. Jaspers: »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 13, sowie Stellenkommentar, Nr. 4.

Dritter Teil

123 Nach Jakob von Uexküll ist bereits das Leben der niederen Tiere weltbildend. Im Unterschied zur (objektiven) Umgebung, zu der alle Dinge eines Lebensraumes gehören, besteht die (subjektive) Umwelt eines tierischen Organismus allein aus den Gegebenheiten, die in den Horizont seiner Innenwelt treten, indem sie für ihn Bedeutung haben. Jaspers hat auf diesen für ihn zentralen Zusammenhang mehrfach hingewiesen und ihn auch da, wo er Uexküll nicht namentlich erwähnt (vgl. *Von der Wahrheit*, 54, 95; *Der philosophische Glaube*, 21), auf das menschliche Dasein übertragen. Vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, 154–155; *Philosophie I*, 66–67; *Allgemeine Psychopathologie*, 10–11. – Jakob von Uexküll, 1864–1944; deutscher Biologe baltischer Herkunft, war jahrzehntelang Privatgelehrter, bevor er 1926 eine Honorarprofessur an der Universität Hamburg erhielt und mit dem Aufbau des Instituts für Umweltforschung begann, dem er bis 1940 vorstand. Seine zur Bedeutungslehre erweiterte Umweltlehre hat der Semiotik neue Impulse gegeben; er zählt zu den geistigen Vätern der Biosemiotik. Hauptwerke: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909, ^{2}1921; *Theoretische Biologie*, Berlin 1920, ^{2}1928; *Bedeutungslehre*, Leipzig 1940.

124 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, GW_b 24/25, 8–10.

125 Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*, Paradies 29, 14–15. – Jaspers zitiert nach: *Dantes Göttliche Komödie*, übersetzt von O. Gildemeister, Stuttgart, Berlin ^{7}1922. Von Gott ist dort als ewiger Substanz die Rede. Die Stelle lautet im Kontext: »›Nicht daß ihr selbst Gewinn daraus entstehe, / – Was niemals sein kann –, sondern daß ihr Glanz / Rückglänzend sagen könne: ich bestehe! / Ergoß die Liebe ewiger Substanz, / Bevor es Zeit und Grenze hat gegeben, / Neunfache Lieb' in diesen sel'gen Kranz.‹«

126 Die beiden Übersetzungen nach Philalethes (*Dante Alighieri's Göttliche Comödie*, metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen, vierter unveränderter Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865–66, Tl. 3: *Das Paradies*, Leipzig 1891) und Gildemeister (vgl. Stellenkommentar, Nr. 125). – Bei Gildemeister: »Umschlossen, scheint's, von dem, was er umschließt«.

127 T. Hobbes: *De corpore* 25, 1. – Jaspers zitiert nach: T. Hobbes: *Grundzüge der Philosophie*, Tl. 1: *Lehre vom Körper*, in Auswahl übersetzt und hg. von M. Frischeisen-Köhler, Leipzig 1915, 161. Dort: »Von allen Phänomenen oder Erscheinungen, die uns vertraut sind, ist das Erscheinen selbst, das φαίνεσθαι, das wunderbarste, nämlich daß von den Körpern in der Natur einige Bilder von fast allen Dingen, andere dagegen keine davon besitzen.«

128 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 41.

129 H. van Oyen: »Der philosophische Glaube«, in: *Theologische Zeitschrift* 14 (1958) 14–37, hier: 33. Der letzte von Jaspers zitierte Satz lautet vollständig: »Gerne bezieht sich Jaspers auf den grundlegenden Satz Kierkegaards: die Subjektivität ist die Wahrheit, die Innerlichkeit.« – Hendrik van Oyen, 1898–1980; reformierter Theologe niederländischer Herkunft, 1942 Professor für systematische Theologie in Groningen, 1948 in Basel. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählten die Religionsphilosophie und die theologische Ethik. Mitbegründer und Herausgeber der *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. Hauptwerke: *Evangelische Ethik*, 2 Bde., Basel o.J. [1952 u. 1957]; *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967. – Der zitierte Text geht auf einen Vortrag zurück, den van Oyen am 7. Februar 1957 in der Philosophischen Gesellschaft Basel gehalten hat. Da van Oyen die Möglichkeit eines philosophischen Glaubens grundsätzlich in Frage stellte, kam es in der anschließenden Diskussion zu einem Eklat. Wie ein Brief Ernst von Schencks vom 12. Februar nahelegt, soll Hansjörg Alfred Salmony, zu dieser Zeit Assistent am Philosophischen Seminar und Präsident der Philosophischen Gesellschaft, van Oyen aus Verehrung für Jaspers scharf angegriffen haben. Dagegen erweckt eine Karte Salmonys vom 11. Februar den Eindruck, dass van Oyen in der Tat äußerst tendenziös argumentiert haben muss. Jaspers hat zu diesem Fall eine Mappe angelegt, die neben Kopien der genannten Briefe zwei Presseberichte, ein Typoskript des Vortrags, einen Korrekturabzug des publizierten Textes, verbunden mit der Einladung Bo Reickes, eine Replik für die *Theologische Zeitschrift* zu schreiben, sowie einige knappe handschriftliche Notizen enthält (vgl. DLA, A: Jaspers). Bei diesen wenigen Notizen ist es jedoch geblieben.

130 S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I*, GW_b 16.1, 200 (vgl. ebd., 194). Neben seiner verkürzten Form lautet der Satz auch »die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit« (ebd., 195, 198).

131 Vgl. das Kapitel »Die subjektive Wahrheit, die Innerlichkeit; die Wahrheit ist die Subjektivität« (ebd., 179–243).

132 Das Verständnis des Lebens als Experiment geht auf Nietzsche zurück. Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 552, sowie zum Kontext D. Salehi: »Experiment, Experimentalphilosophie«, in: H. Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2000, 230–232. – Jaspers hat dieses Verständnis gewürdigt (vgl. *Nietzsche*, 381–385; »Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus«, 51–52), seine aus einem Vergleich mit Kierkegaard erwachsene Kritik daran aber zu Lebzeiten nicht veröffentlicht: »Kierkegaard entwickelt das experimentierende Verfahren im Erdenken der Möglichkeiten der Existenz, Nietzsche ist versucherisch. Die experimentierende Psychologie Kierkegaards, die auf den Zusammenhang der menschlichen Existenz in ihren möglichen

Entscheidungen geht, schematisiert sich zur Lehre des ästhetischen, ethischen und religiösen Stadiums, entfaltet sich zu einer umgreifenden Kontinuität eines Denkens, das eine Möglichkeit in allen ihren Konsequenzen bis an deren Krisis entwickelt. Demgegenüber wirkt Nietzsches Psychologie kurzatmig, in vielerlei Nebenwege zerstreut, gewaltsam sich verengend.« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 480)

133 In seiner Schrift *De natura deorum* lässt Cicero den Epikureer Velleius, den Stoiker Balbus und den Akademiker Cotta ein Gespräch über das Wesen der Götter führen. Er selbst, der sich zwar daran beteiligt, aber sich mit eigenen Meinungsäußerungen zurückhält, bekennt sich in der dem Gespräch vorangestellten Zueignung der Schrift an Brutus zur skeptischen Position der akademischen Philosophie.

134 Cicero: *De natura deorum* I 5. – Jaspers orientiert sich an der Übersetzung von J. F. Schröder in: *Cicero's sämmtliche Werke*, in deutschen Uebertragungen [...] hg. von R. Klotz, Bd. 1: *Der philosophischen Schriften erster Theil*, Leipzig 1840, 514.

135 Cicero: *De natura deorum* I 12. – Bis auf »Aussehen« für »Ansehen« wortgleiche Übernahme der Übersetzung in: *Cicero's sämmtliche Werke*, Bd. 1, 517–518.

136 Vgl. die Darstellung von Ciceros Philosophie und Persönlichkeit in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 672–679.

137 So bereits K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 46. Im Gespräch mit Zahrnt betont Jaspers, dass der Satz »Wahrheit ist, was uns verbindet« seiner ganzen Philosophie zugrunde liege (vgl. K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube*, in diesem Band, S. 544). Vgl. auch K. Jaspers: »Vom lebendigen Geist der Universität«, KJG I/21, 102.

Vierter Teil

138 Anders als die Formulierung suggeriert (»Man schätzt ...«), verfügte Jaspers über keine statistischen Daten. Wie aus einer Äußerung im Interview mit Zahrnt hervorgeht, gibt er hier lediglich einen subjektiven, hinsichtlich der Zahlen unzutreffenden Eindruck wieder. Vgl. K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube*, in diesem Band, S. 552, sowie Stellenkommentar, Nr. 692.

139 »Die Welt wird schöner mit jedem Tag, / Man weiß nicht, was noch werden mag, / Das Blühen will nicht enden.« (L. Uhland: »Frühlingsglaube«, in: ders.: *Werke*, Bd. 1: *Sämtliche Gedichte*, hg. von W. Scheffler, München 1980, 31)

140 K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, in: *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 427–460. Wiederabdruck in: ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, hg. von H. Schmidt, *Gesamtausgabe*, im Auftrag der Karl Barth-Stiftung hg. von H. Stoevesandt, Abt. III, Zürich 1994, 393–441.

141 Im Spätherbst 1675 schrieb Spinoza an Heinrich Oldenburg: »Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden, scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen.« (B. de Spinoza: *Briefwechsel*, übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von C. Gebhardt, Leipzig 1914, 73. Brief, 277) Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 765.

142 Vgl. Joh 20, 24–29. – Die Frage, ob Thomas durch Berühren der Wundmale Jesu zum Glauben kommt (so bereits K. Jaspers: *Existenzphilosophie*, 74), ist vor dem Hintergrund von Joh 20, 29 umstritten. Danach kommt Thomas zum Glauben durch das Sehen. Vgl. zu dieser

Frage G. W. Most: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

143 Bei Barth steht lediglich: »Uns genügt die Feststellung, daß der Christus des Paulus und der Synoptiker die Sakramente tatsächlich eingesetzt *hat*.« Der ergänzende Hinweis »und zwar nur Taufe und Abendmahl« ist eine von Jaspers stammende Zusammenfassung der auf diesen Satz folgenden Ausführungen Barths. Vgl. K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 447. Im Festschriftbeitrag ist der ergänzende Hinweis korrekterweise nicht als Zitat ausgewiesen. Vgl. »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 64.

144 H. Freiherr von Soden: *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 1: *Die Entstehung der christlichen Kirche. Voraussetzungen und Anfänge der kirchlichen Entwicklung des Christentums*, Leipzig, Berlin 1919, 117. – Zum Stellenwert dieser Äußerung vgl. Stellenkommentar, Nr. 147. Der Satz steht, ohne Nennung des Autors und nicht als Zitat ausgewiesen, sowohl am Anfang (s.o., S. 135) als auch am Ende des vorliegenden Textes (s.u., S. 489). Jaspers hat ihn bereits in seiner einschlägigen Darstellung Jesu zitiert (*Die großen Philosophen*, 211).

145 Der Beginn der Stelle lautet bei Barth: »Christus, der seine Jünger nicht nur predigen, sondern auch taufen heißt, Christus, der also auch das Sakrament ›einsetzt‹, ist der Christus der Propheten und Apostel. Also nicht der von diesem Zeugnis abstrahierte ›historische Jesus‹.« (K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 446–447) – Statt der deutschen Übersetzung »dem Fleische nach« steht bei Barth der griechische Ausdruck κατὰ σάρκα. So auch »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 64.

146 Gemäß einer Notiz aus dem Nachlass (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 2*, 830) bezieht sich Jaspers auf die folgende Stelle: »Hätte die gleichzeitige Generation nichts hinterlassen als die Worte: ›wir haben geglaubt, daß anno soundsoviel Gott sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt, unter uns gelebt und gelehrt hat und darauf gestorben ist‹ – das wäre mehr als genug.« (S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, GW_a 6, 94–95; vgl. GW_b 10, 101) In diesem Sinne heißt es auch im Kierkegaard-Vortrag von 1951: »Es genügt der eine Satz der Jesus gleichzeitigen Generation: ›Wir haben geglaubt, daß in diesen Jahren Gott sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt, unter uns gelebt hat und darauf gestorben ist‹ – dieser Satz ist genug, um aufmerksam zu machen.« (K. Jaspers: »Kierkegaard«, 298) Allerdings hat Jaspers diesen »einen Satz« Kierkegaards frei variiert. So schreibt er etwa an anderer Stelle: »Kierkegaard hat die Konsequenz gezogen. Es kommt nur auf den einen Satz an, daß Gott in der Welt war und gekreuzigt wurde.« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 211)

147 F. Overbeck: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919, 28. Zur Problematik dieser Schrift – es handelt sich um eine eigenwillige, durch Overbeck selbst nicht legitimierte Kompilation von Bernoulli – vgl. die Einleitung zu F. Overbeck: *Werke und Nachlaß*, Bd. 4: *Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A–I*, hg. von B. von Reibnitz, Stuttgart, Weimar 1995, XIV–XVIII. Zum ursprünglichen Wortlaut und Kontext der Stelle vgl. ebd., 207. – Franz Overbeck, 1837–1905; evangelischer Theologe, 1870–1897 Professor für Neues Testament und ältere Kirchengeschichte in Basel. Hauptwerk: *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*, Leipzig 1873. Zu seiner theologiegeschichtlichen Stellung vgl. K. Dienst: »Overbeck, Franz Camille«, in: BBKL 6, 1390–1391. – Jaspers machte sich die zitierte Äußerung zu eigen (vgl. *Die großen Philosophen*, 209). Er sah in Overbeck den konsequenten Wissenschaftler, der durch seine dogmatisch ungebundene Forschung zunächst die christli-

che Theologie, dann den christlichen Glauben in Frage stellte (vgl. »Wahrheit und Wissenschaft«, 70). Welche Bedeutung er ihm beimaß, geht nicht zuletzt aus seiner Korrespondenz mit E. B. Ashton hervor, der das Buch *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* ins Englische übersetzte. Ashton hatte vorgeschlagen, Zitate aus Büchern, von denen es keine englische Übersetzung gab und auch das deutsche Original in den USA nicht verfügbar war, zu streichen (E. B. Ashton an K. Jaspers, 9. November 1965, DLA, A: Jaspers). Jaspers war damit einverstanden mit Ausnahme der Zitate von Sodens und Overbecks, die er für »sehr wesentlich« hielt. Was Overbeck betraf, fügte er hinzu: »Overbeck ist übrigens ein so bedeutender Autor (auch Freund Nietzsches), dass Theologen in Amerika ihn vermutlich kennen.« (K. Jaspers an E. B. Ashton, 26. November 1965 (Durchschlag), ebd.) Ashton blieb jedoch bei seinen Vorbehalten und ließ beide Zitate weg.

148 Zum »Damaskuserlebnis« des Paulus vgl. Stellenkommentar, Nr. 86.

149 K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 438.

150 Ebd., 427.

151 Dass Jaspers eine bestimmte Stelle, an der Aristoteles die Begriffe λεγόμενα und δρώμενα verwendet, im Sinn hat, ist unwahrscheinlich. Bekanntlich fehlt die Mysterienterminologie im Werk von Aristoteles fast völlig (vgl. die Hinweise bei R. Schlesier: »Lust durch Leid: Aristoteles' Tragödientheorie und die Mysterien. Eine interpretationsgeschichtliche Studie«, in: W. Eder (Hg.): *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, 389–415, hier: 392). Jaspers bezieht sich wohl auf Fragment 15 περὶ φιλοσοφίας, wonach die in die Mysterien Einzuweihenden nicht etwas lernen, sondern Eindrücke empfangen (etwas erleiden) und in eine Stimmung versetzt werden sollen (vgl. W. D. Ross: *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, 84, sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 513).

152 Ambrosius, wahrscheinlich 339–397; lateinischer Kirchenlehrer, war als Seelsorger seiner Gemeinde besonders in der Vorbereitung der Taufbewerber engagiert und übte als Bischof von Mailand maßgeblichen Einfluss auf die liturgische Entwicklung der Westkirche aus; hatte wesentlichen Anteil an der Bekehrung Augustins, den er 387 taufte. – Barth verweist auf Ambrosius: *De mysteriis* 1, 2.

153 K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 428.

154 John Wyclif, um 1330–1384; englischer Theologe, entschiedener Kritiker der verweltlichten Papstkirche, klagte in seinen Schriften weitreichende kirchliche Reformen ein. Seine Lehren wurden postum mehrfach verurteilt, zuletzt 1415 auf dem Konzil von Konstanz. Auf seine Initiative geht die erste vollständige Übersetzung der Bibel ins Englische zurück. – Barth bezieht sich auf J. Wyclif: *Trialogus* IV 1 (»De signis et sacramentis«).

155 Vgl. K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 441.

156 Ebd., 441–442. – Bei Barth: »das als *eine* ›sinnhaltige‹ Angelegenheit neben anderen behandelte Sakrament« (442). Im Festschriftbeitrag ist der unbestimmte Artikel korrekterweise kursiviert, allerdings heißt es auch dort »neben anderem«. Vgl. »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 68.

157 Bei Barth: »daß Dinge dieser Welt, also geschaffene und vergängliche Dinge, nicht nur das waren und wirkten, was sie entsprechend ihrem Wesen als diese und diese Dinge wirken können« (K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 432).

158 Vgl. ebd., 440.

159 Ebd., 441.

160 Ebd., 440.

161 Vgl. ausführlicher K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 297–300.

162 Zu Leistung und Grenze von Hegels Dialektik vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 541–602, besonders die abschließende »Charakteristik und Kritik der Hegelschen Dialektik« (596–602).

163 simul justus, simul peccator = Gerechter und Sünder zugleich. – Zentrale Formel von Luthers Rechtfertigungslehre aus der Römerbriefvorlesung 1515/16 (»simul peccator et Iustus«, WA 56, 272). Sie besagt, dass der Mensch Sünder bleibt, solange er lebt, aber im Glauben an Gottes Heilshandeln in Jesus Christus schon jetzt, in diesem Leben (und nicht erst, wie nach der scholastischen Gnadenlehre, im eschatologischen Gericht), in seiner ganzen Existenz vor Gott gerechtfertigt ist. Vgl. K.-H. zur Mühlen: »*Simul iustus et peccator* in der Theologie Martin Luthers«, in: ders.: *Reformatorische Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*, hg. von A. Lexutt und V. Ortmann, Göttingen 2011, 145–163.

164 Vgl. K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 438–439. – Der Beginn der Stelle lautet bei Barth: »Wir haben uns bereits daran erinnert, daß die altkirchliche Sprache das Sakrament gerne als *Mysterium* bezeichnete. Mysterium ist der paradoxe Begriff der verborgenen und gerade so offenbaren Wahrheit, der Inbegriff der Gnadenwahrheit, der schlechterdings nur für sich selbst redenden Wahrheit.« (438) – Bei Barth hervorgehoben: »Nur ihre Offenbarung in der Verborgenheit [...] ist *ihre* Offenbarung.« (439) »*Das* große christliche Mysterium [...] ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus.« (Ebd.)

165 Vgl. ebd., 438. – Bei Barth: »mich selbst als begnadigt zu verstehen«.

166 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 121.

167 Ut credamus, Deus dedit = Dass wir glauben können, hat Gott gegeben (Augustin: *De spiritu et littera* 31, 54).

168 Mit der Glaubensgewissheit, dass Gott als unendliche Substanz Ursache seiner selbst (»causa sui«) ist, lässt Spinoza seine *Ethik* beginnen. Vgl. B. de Spinoza: *Ethica* I, def. 1, sowie die Auslegung dieses Satzes in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 760 und 774.

169 Anspielung auf Psalm 46 bzw. Luthers darauf bezogenes Reformationslied »Ein feste Burg ist unser Gott« (WA 35, 455–457).

170 Vgl. E. von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, Berlin 1869. In erweiterter Form zu drei Teilen erschienen in: ders.: *Ausgewählte Werke*, Bde. 7–9, Leipzig [11]1904.

171 Vgl. C. G. Jung: *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952. Wiederabdruck in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, hg. von M. Niehus-Jung u.a., Zürich, Stuttgart 1963, 385–504.

172 Jaspers hat in Böhme und Schelling die beiden bedeutendsten Repräsentanten jener Denkungsart der »gnostischen Wahrträumer« (*Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 157) gesehen, die in der abendländischen Philosophie erstmals von Origenes entfaltet wurde. An Klages, bei dem er 1902 als Student in München graphologischen Unterricht genommen hatte, schätzte Jaspers nicht zuletzt »seine lebendigen Erörterungen über den damals noch verachteten Schelling, von dem einige Bände bei ihm standen« (K. Jaspers: »Studium 1901–1907«, 28). Zur philosophischen Gnostik von Klages vgl. die Einschätzung unten, S. 429.

173 Tertullian: *De testimonio animae*, PL 1, 607–618. Jaspers stützt sich im Folgenden auf die Übersetzung in: *Tertullians private und katechetische Schriften*, neu übersetzt mit Lebensabriß und Einleitungen versehen von K. A. H. Kellner, Kempten, München 1912, 203–214.

174 Vgl. ebd., 211.

175 Ebd., 212 (Auslassungspunkte von Jaspers).

176 »Um wiederum den Glauben an die Natur und Gott zu finden, glaube nur der Seele. So wird es geschehen, daß du auch dir selbst glaubst.« (Ebd., 213)

177 Norbert von Hellingrath, 1888–1916; deutscher Germanist. Erschloss mit seinen Forschungen ein völlig neues Verständnis Hölderlins und begründete die erste historisch-kritische Ausgabe seiner Werke. Jaspers ließ sich von ihm Handschriften Hölderlins aus allen Lebensphasen zeigen (vgl. K. Jaspers an G. Radbruch, 12. Juni 1914, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Politik Universität*, 437). Vgl. K. Jaspers: *Strindberg und van Gogh*, 124–127, 134–136.

178 Die Schrift ist 1922, nicht 1921 erschienen.

179 Johann Jakob Bachofen, 1815–1887; Basler Rechtshistoriker und Altertumsforscher. Hauptwerk: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861. – Jaspers schätzte Bachofens eingehendes Verständnis des Mythos sehr und stellte es mit dem Hegels und Schellings auf eine Stufe (vgl. K. Jaspers: *Nietzsche*, 367). Darüber hinaus beeindruckte ihn die Souveränität, mit der Bachofen den Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat gegen die eigene Neigung als geschichtlich notwendig begriff: »Mir hat in den zwanziger Jahren Bachofen grossen Eindruck gemacht, vor allem aber auch durch seine Entscheidung gegen die von ihm so tief verstandenen und offenbar geliebten matriarchalen Gottheiten.« (K. Jaspers an X. Tilliette, o.D. [Dezember 1957] (Durchschlag), DLA, A: Jaspers) Unter den Deutern des Mythos galt ihm Bachofen als der »in aller Nüchternheit bei grenzenlosem Sammelfleiß doch gleichsam Inspirierte« (K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, 278).

180 Augustin: *De doctrina christiana* I 6, PL 34, 21.

181 Vgl. 2. Mose 20, 4 bzw. 5. Mose 5, 8 sowie 3. Mose 26, 1; 5. Mose 4, 15–19; 27, 15.

Fünfter Teil

182 »Das konstruierte Schema hat natürlich nur den Zweck, ein idealtypisches *Orientierungsmittel* zu sein, nicht aber eine eigene Philosophie zu lehren.« (M. Weber: »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 536–573, hier: 536–537)

183 Die »gedanklich konstruierten Typen von Konflikten der ›Lebensordnungen‹ besagen lediglich: an diesen Stellen sind diese innerlichen Konflikte *möglich* und ›adäquat‹, – *nicht* aber etwa: es gibt keinerlei Standpunkt, von dem aus sie als ›aufgehoben‹ gelten könnten.« (Ebd., 537)

184 »Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.« (1. Kor 3, 11)

185 Jaspers hat den Begriff der Toleranz bereits früh verwendet und dabei von Anfang an zwischen einer passiven und einer aktiven, einer gleichgültigen und einer aufgeschlossenen Toleranz unterschieden (vgl. K. Jaspers: *Philosophie III*, 122 u. 123, sowie *Vernunft und Existenz*, 100). Eine stärker ins Detail gehende Differenzierung des Begriffs unternimmt er allerdings erst in den Schriften nach 1945, besonders in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 206–207.

186 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 181.

187 Max Weber hat den ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* seiner Frau gewidmet mit den Worten: »Marianne Weber / 1893 ›bis ins Pianissimo des höchsten Alters‹ / 7. Juni 1920«. Im Jahr 1893 haben Max und Marianne Weber geheiratet. Weber zitiert hier aus einem Werk seiner Frau (M. Weber: *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*, Tübingen 1907, 572). Dort: »bis zum Pianissimo des höchsten Alters«.

188 »Da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher.« (F. Schiller: »Die Götter Griechenlandes« (1788), V. 191–192, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 1, hg. von J. Petersen † und F. Beißner, Weimar 1992, 190–195, hier: 195) In der Zweitfassung des Gedichts von 1793 (*Nationalausgabe*, Bd. 2.1, 363–367) stehen diese Verse nicht mehr.

189 2. Mose 3, 14. – Jaspers zitiert nach der *Textbibel des Alten und Neuen Testaments.* Luther übersetzte: »Ich werde sein, der ich sein werde.« Vgl. K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 1. Tl.: »Philosophische Glaubensgehalte«, bzw. »Principles for Philosophizing: Introduction to Philosophical Life, 1942/43«, 15; *Philosophie III*, 67; *Die Chiffern der Transzendenz*, 66.

190 Mit Bezug auf das am Anfang des Abschnitts erwähnte Bilderverbot (und nicht auf die zuletzt zitierte Selbstvorstellung Gottes): »Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u. s. w.« (I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, AA 5, 274) Vgl. K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 34.

191 Vgl. 2. Mose 33, 20–23.

192 Jaspers bezieht sich auf die Vision Jesajas im Kontext seiner Berufung: »In dem Jahr, als der König Usija starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron und sein Saum füllte den Tempel.« (Jes 6, 1) Nach diesem Bild sah Jesaja angesichts der unvorstellbaren Größe Gottes nichts anderes als dessen vom Saum bedeckte Füße – Gott erschien ihm »in der Erscheinung zugleich sich zeigend und verbergend«, wie Jaspers weiter unten schreibt (S. 274).

193 Vgl. 2. Mose 3, 1–5.

194 Vgl. 1. Kön 19, 11–13; Joh 3, 8.

195 »Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.« (B. Pascal: *Pensées*, Œuvres II, 851; dt. *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hg. von J.-R. Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von U. Kunzmann, Stuttgart 2004, 484)

196 Zu Xenophanes vgl. DK 21 B 23 sowie K. Jaspers: »Xenophanes«, 35–38, zu Aristoteles vgl. *Metaphysica* XII, 1074a 35–36 sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 511–516.

197 Vgl. die ausführlichere Darstellung unten, S. 412–414.

198 In Spinozas Denken stellt die geistige Gottesliebe, der »amor Dei intellectualis« (*Ethica* V, prop. 32 cor.), die höchste menschliche Tugend dar. Sie qualifiziert den Philosophen, der nach ihr zu leben vermag, zum Weisen. Vgl. bereits K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 61.

199 »Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.« (B. de Spinoza: *Ethica* V, prop. 19) Nach der von Jaspers benutzten Übersetzung lautet die Stelle: »Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn widerliebt.« (B. de Spinoza: *Ethik*, übersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von O. Baensch, Leipzig 1905, 258) Gemeint ist also: Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, dass Gott seine Liebe erwidere. – Wie Jaspers an anderer Stelle betont, gibt es für Spinoza gleichwohl eine Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 872, bzw. B. de Spinoza: *Ethica* V, prop. 36 cor.).

200 Vgl. oben, S. 128, bzw. Stellenkommentar, Nr. 46.

201 S. Kierkegaard: »Darf ein Mensch sich für die Wahrheit totschlagen lassen? – Aus dem Nachlaß eines einsamen Menschen. Ein dichterischer Versuch von H. H.«, in: ders.: *Einübung im Christentum. Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, hg. und eingeleitet von W. Rest, Köln, Olten 1951, 335–371, hier: 344–345. Danach: Jesus Christus »sagte von sich selbst, daß er Gott sei«. Außerdem: »wenn ein Mensch sich als Gott ausgeben will«. – Vgl. GW_a 10, 113, bzw. GW_b 21–23, 88.

202 Nach der Logostheologie des Johannesevangeliums ist Jesus Gottes eingeborener Sohn (vgl. Joh 1, 14) und damit Mensch gewordener Gott. Die für das Johannesevangelium charakteristischen Ich-bin-Worte Jesu (z.B. Joh 14, 6) sind Ausdruck dieses Selbstverständnisses.

203 Vgl. T. Harnack: *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, Bd. 1: *Luthers theologische Grundanschauungen*, Neuausgabe München 1927, 41–56. – Jaspers interpretiert Luthers Unterscheidung zwischen einer theologia gloriae und einer theologia crucis im Sinne der negativen Theologie. So kann er sie an einer Stelle aufgreifen und würdigen, wo man es nicht vermuten würde: in seinem einschlägigen Kapitel über Plotin (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 665).

204 K. Barth: »Die Lehre von den Sakramenten«, 439. – Der Beginn der Stelle lautet bei Barth: »Die Versuchung aller christlichen Verkündigung ist die Versuchung des *Verrats* am Geheimnis, die Versuchung, zur direkten Mitteilung, d.h. zur mehr oder weniger gewaltigen Predigt eines unverborgenen Gottes überzugehen.«

205 »Dem Wort des menschlichen Geistes eignet eine Gewalt, die es immer in Versuchung bringt, sich selbst verabsolutierend, direkt mitteilen statt bezeugen wollend, am Kreuz vorüberzueilen. Erliegt es dieser Versuchung, dann ist es zum Verräter des Wortes Gottes geworden.« (Ebd., 440)

206 Mt 27, 46 und Mk 15, 34. – Vgl. die gleichlautende alttestamentliche Klage Ps 22, 2.

207 Der jüdische Brauch der Passahamnestie sah die Begnadigung eines rechtskräftig verurteilten Straftäters während des Passahfestes vor. Nach den Berichten der Evangelien schlug das Volk die Begnadigung Jesu aus und forderte stattdessen die Freilassung von Barabbas (so die korrekte Schreibung des Namens). Vgl. Mt 27, 15–26; Mk 15, 6–15; Lk 23, 13–25; Joh 18, 39–40.

208 Hiob 1, 21 (»gepriesen« nach der *Textbibel*). – Vgl. die abermalige Erwähnung des Verses S. 356 sowie die Überlegungen zu Hiobs Frömmigkeit S. 356–371.

209 Nach Hegel ist die Logik »die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist« (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1: *Die objektive Logik (1812/13)*, GW 11, 21). – Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 563.

210 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, GW 19, 5. Vgl. mit explizitem Bezug auf diese Stelle K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 594. – Weitere Belege bei Hegel: »Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, GW 18, 9–31, hier: 18; »Einleitung nach der Vorlesung von 1824«, in: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Tl. 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Vorl. 3, 31–60, hier: 44. – Vgl. die positivere, in Verbindung mit Kants Wahlspruch »Sapere aude!« angedeutete Auslegung des »Muts der Wahrheit« in: K. Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 486.

211 Vgl. zum Folgenden I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, AA 5, 444.

212 »Denn nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel heißt, sondern der Mensch schuf, wie ich im ›Wesen des Christentums‹ zeigte, Gott nach seinem

Bilde.« (L. Feuerbach: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen* (1851), bearbeitet von W. Harich, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Berlin [3]1984, 212) Der Sache nach hat Feuerbach diesen Gedanken bereits in seiner Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841; *Gesammelte Werke*, Bd. 5) entwickelt.

213 Angelus Silesius, eigtl. Johannes Scheffler, 1624–1677; religiöser Dichter, Arzt und Theologe; Hauptwerk: *Geistreiche Sinn- und Schlußreime*, Wien 1657, ab der 2. Aufl. (Glatz 1675) unter dem Titel *Cherubinischer Wandersmann*. Die mystisch-spekulative Dialektik seiner Epigramme greift auf Denkfiguren und Gedankenmotive des Cusaners zurück und hat noch Hegel beeinflusst. Vgl. B. von Wiese: »Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius«, in: *Euphorion* 29 (1928) 503–522; J. Bruckner: »Angelus Silesius und Nikolaus von Kues: Kusanisches im *Cherubinischen Wandersmann*«, in: *Euphorion* 64 (1970) 143–166.

214 Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann* I 8 (zit. n. *Sämtliche poetische Werke in drei Bänden*, hg. und eingeleitet von H. L. Held, Bd. 3, München [3]1949).

215 Vgl. F. W. J. Schelling: »Stuttgarter Privatvorlesungen«, SW I/7, 417–484, hier: 432, sowie K. Jaspers: *Schelling*, 178–180.

216 Ludwig Curtius, 1874–1954; deutscher Archäologe, nach Erlangen und Freiburg 1920 Professor in Heidelberg, 1928–1937 Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom. Hauptwerke: *Die antike Kunst*, Bd. 1: *Ägypten und Vorderasien*, Berlin-Neubabelsberg [2]1923, Bd. 2: *Der klassische Stil*, Wildpark-Potsdam 1926 ([2]1938 als Bd. 2.1 unter dem Titel *Die klassische Kunst Griechenlands*); *Die Wandmalerei Pompejis. Eine Einführung in ihr Verständnis*, Leipzig 1929. – Jaspers war mit Curtius persönlich befreundet und schätzte ihn sehr. Von ihrer Freundschaft zeugt ein umfangreicher Briefwechsel (vgl. DLA, A: Jaspers).

217 Vgl. die ausführlichere Schilderung dieser Begebenheit in: K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 80–81.

218 Vgl. zum Folgenden die Darstellung ebd., 81–86.

219 Vgl. Hieronymus: »Ad Eustochium, Paulae filiam, de custodia virginitatis«, *Epistulae* XXII 5, PL 22, 397; CSEL 54, 150. – Hieronymus, 347/348–419/420; lateinischer Kirchenlehrer, wirkte besonders durch seine asketischen Schriften (darunter der Brief an Eustochium, die Tochter seiner langjährigen Begleiterin Paula, über die Vorzüge der Jungfräulichkeit) sowie die Übersetzung der Bibel ins Lateinische, aus der später die Vulgata hervorging. Ob er tatsächlich einige Zeit als Einsiedler in der Wüste gelebt hat, wie von ihm selbst behauptet und in zahlreichen Werken der bildenden Kunst dargestellt, ist umstritten.

220 Petrus Damiani, 1006/07–1072; italienischer Mönch, bedeutender Vertreter der kirchlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts. Nach einer Ausbildung in den freien Künsten und den Rechtswissenschaften am Beginn einer weltlichen Karriere stehend, trat er um 1035 in die umbrische Einsiedelei Fonte Avellana ein. Als Prior sowie Verfasser zahlreicher Schriften, vor allem in Form traktatähnlicher Briefe, trug er maßgeblich zur Erneuerung eremitisch-monastischer Frömmigkeit bei. Seine streng asketische Lebensweise, immer wieder unterbrochen durch längere Reisen, besonders nach seiner Ernennung zum Kardinalbischof von Ostia (um 1057; ab 1060/61 zunehmender Rückzug nach Fonte Avellana), disponierte ihn zu einem scharfen Kritiker weltlicher (»philosophischer«) Wissenschaft. – Bei aller Kritik in der Sache zeigte Jaspers durchaus Interesse an der Person. »Ein frommer Mönch, außerhalb der Welt lebend, aber leidenschaftlich affiziert von der Welt«, habe Petrus Damiani wie kaum ein anderer mittelalterlicher Geistlicher das Absurde zu denken gewagt: »Wenn man den mittelalterlichen Denkern manchmal vorwirft, sie seien kirchlich, dog-

matisch, mildernd, scholastisch, sie wichen vor gewissen Grenzen aus, so haben wir jedenfalls bei Petrus Damiani ein Gegenbeispiel.« (K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 81)

221 Petrus Damiani: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*, PL 145, 595–622. Vgl. die quellenkritische Edition in *Die Briefe des Petrus Damiani*, hg. von K. Reindel, Tl. 3: Nr. 91–150, München 1989, Nr. 119, 341–384. – Jaspers verweist auf J. A. Endres: *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster 1910; A. Faust: *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Teil 2: *Christliche Philosophie*, Heidelberg 1932, 72–95.

222 So die Datierung bei Endres (*Petrus Damiani*, 16); Reindel datiert die Schrift auf Anfang 1065 (*Briefe*, Nr. 119, 341).

223 Petrus Damiani: *De divina omnipotentia* 8, PL 145, 608 C; vgl. *Die Briefe des Petrus Damiani*, Nr. 119, 362. – Jaspers übernimmt die Übersetzung von A. Faust: *Der Möglichkeitsgedanke*, 85.

224 Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* II 17 sowie A. Faust: *Der Möglichkeitsgedanke*, 141–142.

225 Vgl. Thomas von Aquin: *De potentia dei*, q. 1, a. 3; *Summa contra gentiles* II 25; *Summa theologiae* I, q. 25, a. 4, sowie A. Faust: *Der Möglichkeitsgedanke*, 214–220.

226 Den sokratischen Gedanken, dass niemand freiwillig (»wissentlich«) Unrecht tun kann, hat Platon in verschiedenen Varianten von der *Apologie* bis zu den *Nomoi* formuliert. Vgl. die Stellenangaben sowie die Erörterung bei W. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ^{2}1999, 265–280. – Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 257–258.

227 Vgl. Aristoteles: *Metaphysica* XII, 1074b 34–35.

228 Jaspers orientiert sich im Folgenden an der Darstellung von: R. Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Leipzig ^{2,3}1913, 577–579. Dort auch Angabe der einschlägigen Stellen.

229 Vgl. zum Folgenden ebd., 609–610.

230 Vgl. R. Descartes: *Meditationes* I–III sowie K. Jaspers: *Descartes und die Philosophie*, 8–10; *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 253–254.

231 Kierkegaard spricht nicht von einer religiösen, sondern von einer teleologischen Suspension des Ethischen (vgl. S. Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, GW_b 4, 57–73). Der Ausdruck besagt, dass das Allgemeine als Telos ethischen Handelns im Gehorsam gegen Gott außer Kraft gesetzt ist. Indem die teleologische Suspension des Ethischen in der religiösen Lebensform auf Dauer gestellt wird, kann Jaspers sie zu Recht als religiös bezeichnen. Vgl. auch K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 753.

232 Vgl. 1. Mose 22, 1–19. – Von Gott aufgefordert, seinen Sohn Isaak zu opfern, lässt sich Abrahams Gehorsam »kraft des Allgemeinen« nicht vermitteln. Sein Handeln bleibt dem Denken »unzugänglich«, es geschieht »kraft des Absurden« (S. Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, GW_b 4, 59–60).

233 Vgl. oben, S. 275, bzw. Stellenkommentar, Nr. 209.

234 Zu Schellings Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie vgl. ausführlicher und mit Angabe zahlreicher Belegstellen K. Jaspers: *Schelling*, 96–110.

235 Vgl. die »Kritik der Schellingschen Objektivierung«, ebd., 192–221.

236 Zu Schellings Rede von der Natur in Gott vgl. K. Jaspers: *Schelling*, 182, zu Böhmes Begriff des Ungrundes vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 192–195.

237 Im Wintersemester 1841/42 las Schelling an der Berliner Universität über »Philosophie der Offenbarung«. Zu seinen Hörern zählte auch Kierkegaard, der zunächst begeistert war: »Ich

bin so froh, Schellings zweite Stunde gehört zu haben – unbeschreiblich. So habe ich denn lange genug geseufzt und haben die Gedanken in mir geseufzt; als er das Wort ›Wirklichkeit‹ nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth.« (S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, Bd. 1, Düsseldorf, Köln 1962, 273) Mit zunehmender Dauer der Vorlesung stieg jedoch seine Enttäuschung, so dass er Ende Februar 1842 seinem Bruder schrieb, »Schelling salbadert ganz unerträglich« (S. Kierkegaard: *Briefe*, GW_b 35, 104), und Berlin verließ. Seine Vorlesungsnachschrift ist veröffentlicht in: A. M. Koktanek: *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard*, München 1962, 98–179.

238 Vgl. Johannes Duns Scotus: *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q. 13, n. 9, n. 26. Zur weiteren Geschichte des von Duns Scotus zwar geprägten, aber von ihm selten gebrauchten Begriffs vgl. J. P. Beckmann: »Haecceitas«, in: HWbPh 3, 985–986.

239 Zu Kierkegaards Methode der indirekten Mitteilung vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 376–379; »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 313–315; »Kierkegaard heute«, 323.

240 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 116. – Bei Kant: »warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben«.

241 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW 14.1, 14. Vgl. Hegels Verteidigung dieses Satzes gegenüber kritischen Einwänden in: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 6, GW 20, 44–46.

242 Anselm von Canterbury: *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden*, lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von F. S. Schmitt, München 1956.

243 Vgl. zum Folgenden auch K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 134–137.

244 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* III 6. – Jaspers zitiert nach: Nikolaus Cusanus: *Vom Wissen des Nichtwissens*, Übersetzung und Nachwort von A. Schmid, Hellerau 1919, 116.

245 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* III 7; *Vom Wissen des Nichtwissens*, 117. Dort: »Von der Möglichkeit des Sterbens mußte er sich also durch den Tod befreien.«

246 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* III 7; *Vom Wissen des Nichtwissens*, 119.

247 Zum vollständigen Wortlaut des »Nicaeno-Constantinopolitanum«, des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, vgl. DH 125 bzw. DH 150.

248 Vgl. DK 12 B 2–3.

249 Vgl. DK 28 B 8.

250 Vgl. Platon: *Parmenides* 137c–166c.

251 Zu Xenophanes vgl. DK 21 B 24–26, zur kontroversen Frage seiner Abhängigkeit von Parmenides vgl. K. Jaspers: »Xenophanes«, 37–38.

252 Zu Gott als höchstem Sein (»summa essentia«) vgl. Augustin: *De vera religione* 14, 28, sowie paraphrasierend *De doctrina christiana* I 32, 35, und *De trinitate* V 2, 3. – Vgl. unten, S. 401.

253 »Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est.« (Augustin: *Soliloquia* I 1, 4, PL 32, 871) – Vgl. unten, S. 401.

254 Zu Gott als dem Sein selbst (»ipsum esse«) vgl. Augustin: *De trinitate* V 2, 3, sowie *Tractatus in Joannis evangelium* 38, 10.

255 Augustin: *Enarrationes in Psalmos* 101, sermo 2, 10, mit Bezug auf 2. Mose 3, 13–14. Nach der Lutherbibel lautet die Stelle: »Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: ›Ich werde sein‹, der hat mich zu euch gesandt.« Vgl. auch *De trinitate* V 2, 3, sowie *Sermones* 6, 4.

256 Vgl. Aristoteles: *Metaphysica* XII, 1073a 3–7; 1072b 10.

257 I. Kant: *Opus postumum*, AA 21, 153.

258 »Aber du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.« (Weish 11, 21) – Vgl. bereits K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 5. Tl.: »Natur«.

259 Vgl. K. R.: »Das Omega-Meson und die Materiestruktur«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 229, 3. Oktober 1961, 9. Der Artikel berichtet über die bereits einen Monat zurückliegende Entdeckung des Omega-Mesons in Berkeley sowie über davon unabhängige Untersuchungen zur Materiestruktur durch Robert Hofstadter in Stanford. – Vgl. die abermalige Erwähnung dieser Forschungen in K. Jaspers: »Das Wesen der Materie bleibt unbestimmbar«.

260 Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 357–360.

261 W. Heisenberg: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Leipzig 1935 *(Zwei Vorträge)*, Stuttgart ^{9}1959 *(Zehn Vorträge)*. Jaspers besaß die zweite (Leipzig 1936) und die vierte Auflage (Leipzig 1943). – W. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1959. – Vgl. bereits K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 5. Tl.: »Natur«.

262 W. Heisenberg: »Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes«, in: ders.: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Sechs Vorträge*, Leipzig ^{4}1943, 77–95, hier: 86. Bei Heisenberg: »hindert«. – Vgl. bereits K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 5. Tl.: »Natur«.

263 Ebd., 88.

264 Beim Spemann-Organisator handelt es sich um ein dynamisches Feld embryonaler Zellen, das als induktives Signalzentrum die weitere Entwicklung des Embryos steuert. 1921/22 von Hans Spemann (1869–1941) und seiner Mitarbeiterin Hilde Mangold (1898–1924) durch mikrochirurgische Experimente an Molchkeimen nachgewiesen (vgl. H. Spemann, H. Mangold: »Über Induktion von Embryonalanlagen durch Implantation artfremder Organisatoren«, in: *Archiv für mikroskopische Anatomie und Entwicklungsmechanik* 100 (1924) 599–638), wurden vergleichbare embryonale Bezirke, die dem Spemann-Organisator funktionell entsprechen, auch bei Fischen, Reptilien, Vögeln und Säugern entdeckt.

265 Vgl. besonders den dritten Hauptteil, »Das Lebendige im Zuge des Endlich-Totalen Geschehens«, in: R. Woltereck: *Philosophie der Lebendigen Wirklichkeit*, Bd. 2: *Ontologie des Lebendigen*, Stuttgart 1940, 99–150. – Richard Woltereck, 1877–1944; deutscher Zoologe und Hydrologe, 1905–1909 außerplanmäßiger, ab 1910 planmäßiger außerordentlicher Professor für Zoologie in Leipzig. Seit den 1920er Jahren vertrat er zunehmend vitalistische und holistische Positionen, ohne sich auf den Vitalismus oder Holismus festlegen zu lassen. Weiteres Hauptwerk: *Grundzüge einer allgemeinen Biologie. Die Organismen als Gefüge/Getriebe, als Normen und als erlebende Subjekte*, Stuttgart 1932 (^{2}1940 als Bd. 1 der *Philosophie der Lebendigen Wirklichkeit*). – Jaspers hat seine Kritik am »endlich-totalen Geschehen« auch gegenüber Woltereck persönlich geäußert (vgl. K. Jaspers an R. Woltereck, 11. Oktober 1940, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Psychiatrie Medizin Naturwissenschaften*, 627). Darüber hinaus hat er eine Rezension der *Ontologie des Lebendigen* für die *Kant-Studien* übernommen, sie aber letztlich nicht geschrieben, da die Fortsetzung der Zeitschrift ungewiss blieb, nachdem sie zum Spielball verschiedener politischer Interessen geworden und seit 1937 nicht mehr erschienen war (vgl. R. Woltereck an K. Jaspers, 4. Dezember 1941, ebd., 636, und K. Jaspers an R. Woltereck, 7. Dezember 1941, ebd., 637–638). Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Wolterecks »endlich-totalem Geschehen« in K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 5. Tl.: »Natur«.

266 In der Kant-Laplace'schen Theorie werden zwei unterschiedliche, von Immanuel Kant (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755) und dem französischen Physiker, Ma-

thematiker und Astronomen Pierre Simon Laplace (*Exposition du système du monde*, 1796) unabhängig voneinander entwickelte Hypothesen zur Entstehung des Planetensystems zusammengefasst, deren gemeinsame Merkmale der Verzicht auf die – noch Newton leitende – Vorstellung eines Schöpfergottes und der Ansatz bei einer nebelartigen Materie sind.

267 Vgl. die Darstellung der vier Antinomien in I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 294–321.

268 Vgl. ebd., 347–348.

269 »Etanas Himmelfahrt«, in: *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, übertragen und eingeleitet von A. Ungnad, Jena 1921, 132–139. – Vgl. die quellenkritische Edition von M. Haul: *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*, Göttingen 2000.

270 »Somnium Scipionis«, in: Cicero: *De re publica* VI, 9–26; dt. »Scipios Traum«, in: Cicero: *Vom Gemeinwesen*, lateinisch und deutsch, eingeleitet und neu übertragen von K. Büchner, Zürich 1952, 335–353. Vgl. K. Büchner: *Somnium Scipionis. Quellen – Gestalt – Sinn*, Wiesbaden 1976. – Der Gott, der »›das All‹« zum »›Tempel‹« hat: »›deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis‹« (*De re publica* VI, 15), »›der Gott, dessen Tempel das All ist, das du schaust‹« (*Vom Gemeinwesen*, 339). – Zu Scipios Traum vgl. auch K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 17.

271 Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*, Paradies 22, 133–154. – Jaspers zitiert nach der Übersetzung von Gildemeister (vgl. Stellenkommentar, Nr. 125).

272 »Dikes heiliger Spruch kümmert die Ruchlosen nicht; / sie aber weiß um Vergang'nes und Künft'ges auch dann, wenn sie schweiget, / rächend tritt sie hervor, ist ihre Stunde erst reif.« (Solon: »Eunomia«, 14–16; zit. n. Solon: *Dichtungen. Sämtliche Fragmente*, in den Versmaßen des Urtextes ins Deutsche übertragen von E. Preime, griechisch und deutsch, München 1940, 17) – Vgl. K. Jaspers: »Solon«, 27–28. Zu Solons »immanentem Gesetz« (Jaspers) vgl. W. Jaeger: »Solons Eunomie«, in: ders.: *Scripta minora*, Bd. 1, Rom 1960, 315–337, hier: 326–332.

273 Vgl. Jer 45, 4, sowie Stellenkommentar, Nr. 415.

274 »Ein Gott, bis auf weiteres unbekannt, entwickelt sich und wächst, offenbart sich mit Zwischenräumen, in denen er die Welt sich selber zu überlassen scheint, wie der Bauer Unkraut und Weizen wachsen lässt, bis die Ernte kommt.« (A. Strindberg: »Inferno«, in: *Strindbergs Werke. Deutsche Gesamtausgabe*, unter Mitwirkung von E. Schering als Übersetzer vom Dichter selbst veranstaltet, Abt. 4: *Lebensgeschichte*, Bd. 4, München, Leipzig ²1910, 1–213, hier: 189–190) Vgl. dazu K. Jaspers: *Strindberg und van Gogh*, 93. – »›Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!‹« (F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 481) »Das grösste neuere Ereigniss, – dass ›Gott todt ist‹, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.« (Ebd., 573) Vgl. dazu K. Jaspers: *Nietzsche*, 245–253; »Nietzsche und das Christentum«, 338–340.

275 Diese Sicht auf Hegels Geschichtsphilosophie hat eine lange Tradition. Zu ihrer Entstehung und Kritik vgl. D. Henrich: »Hegels Theorie über den Zufall«, in: ders.: *Hegel im Kontext*, mit einem Nachwort zur Neuauflage, Berlin 2010, 158–187. – Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 548, 596, 607.

276 Vgl. Platon: *Phaidon* 64a, 80e.

277 Johannes Clauberg (1622–1665; deutscher Philosoph und Theologe) gebrauchte den Terminus »Ontologia« in den Prolegomena seiner 1656 erschienenen *Metaphysica de ente* (vgl. J. Clauberg: *Opera omnia philosophica*, Bd. 1, Amsterdam 1691, reprografischer Nachdruck Hildesheim 1968, 277–340, hier: 281). Zwar ist der Ausdruck bereits in einem philosophi-

schen Wörterbuch von 1613 belegt (vgl. K. Kremer: »Ontologie«, in: HWbPh 6, 1189–1198, hier: 1189), doch hat er dort noch nicht die Bedeutung einer der Sache nach auf Aristoteles zurückgehenden Wissenschaft vom Sein überhaupt wie bei Clauberg.

278 »Wir wollen auf die ›Sachen selbst‹ zurückgehen.« (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tl. 1, Husserliana 19.1, 10) Vgl. auch die programmatische Rede vom »Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten« in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913) V.

279 Jaspers bezieht sich auf Hegels Rede von der »Ohnmacht der Natur[,] den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten«, also »die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen« (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 250, GW 20, 240). – Vgl. auch K. Jaspers: *Philosophie I*, 225–226; *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 607.

280 Aristoteles: *Physica* I, 192a 35–36; *Metaphysica* I, 993a 15–16. Vgl. auch *Metaphysica* VI, 1026a 13–19.

281 Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 4: *Die germanische Welt*, hg. von G. Lasson, Leipzig 1920, 848–850; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23*, Vorl. 12, 484–486.

282 Der Ausdruck ist bereits bei Pierre Charron (1541–1603) belegt, der in seinem Werk *De la sagesse* (1601) abwechselnd von der »humaine condition« (so schon bei Montaigne; vgl. H. P. Balmer: »Condicio humana«, in: HWbRh 2, 337–348, hier: 342) und der »condition humaine« spricht (P. Charron: *De la sagesse*, Bd. 1, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1824, Genf 1968, 1, 11, 251, 309). Pascal selbst spricht dagegen von der »condition de l'homme« (B. Pascal: *Pensées*, Œuvres II, 548, 581). Sie ist für ihn dadurch charakterisiert, dass der Mensch aus eigener Kraft nicht zur Ruhe kommt, da jede Erfüllung nur eine vorläufige und oberflächliche Befriedigung gewährt, bald aber in Langeweile umschlägt, die nach erneuter Erfüllung in der Zerstreuung ruft. Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 52; *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 283–291.

283 Nachdem Richard, der missgestaltete Herzog von Gloucester, König Heinrich VI. ermordet hat, lässt Shakespeare ihn die berühmten Worte sprechen: »Ich habe keinen Bruder, gleiche keinem, / Und Liebe, die Graubärte göttlich nennen, / Sie wohn' in Menschen, die einander gleichen, / Und nicht in mir: ich bin ich selbst allein.« (W. Shakespeare: *Heinrich VI.*, 3. Teil, 5. Akt, 6. Szene, Werke 1, 514–515) – Vgl. dazu und zum Folgenden K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 24.

284 Um seinerseits König zu werden, muss Richard den eingeschlagenen Weg skrupellosen Verbrechens unbeirrt fortsetzen. Ausdrücklich, bei klarstem Bewusstsein und Verstand, entschließt er sich dazu: »Und darum, weil ich nicht als ein Verliebter / Kann kürzen diese fein beredten Tage, / Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden / Und feind den eitlen Freuden dieser Tage.« (W. Shakespeare: *Richard III.*, 1. Akt, 1. Szene, Werke 2, 6)

285 Vgl. 2. Kor 10–12.

286 Vgl. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 117–118, sowie K. Jaspers: »Das radikal Böse bei Kant«, 193.

287 Vgl. die Kapitel »Bescheidenheit« (II 15) und »Die beiden Weiber« (II 16) in: *Liä Dsï. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung Hü Dschen Ging. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm,

Jena 1911, 23–24. – Lie Zi (Liä Dsï, Lieh-tse), der Weise, der dem Buch *Liezi* den Namen gegeben hat, ist historisch nicht greifbar. Die vorhandenen Äußerungen zu seinem Leben gehen über die spärlichen Hinweise im Text kaum hinaus (vgl. die Einleitung zu *Liä Dsï*, IX–XI, sowie A. Forke: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927, 284–290). Der Text selbst stammt aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr., enthält aber Material, das bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht (vgl. H. Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München ²1999, 72; W. Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, hg. von H. van Ess, München 2006, 154; H. van Ess: *Der Daoismus. Von Laozi bis heute*, München 2011, 36 u. 58). – Vgl. K. Jaspers: *Die Chiffern der Transzendenz*, 25.

288 Vgl. zum Folgenden auch K. Jaspers: »Das radikal Böse bei Kant«, 185–187.

289 I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6, 36.

290 Ebd., 37.

291 Ebd., 35.

292 Ebd., 36.

293 Ebd., 42–43.

294 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, GW_b 24/25, 25–74, sowie dazu K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 419–432; *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 468–470.

295 Bhagavadgîtâ 18, 61. – Jaspers zitiert nach: *Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-parvan – Bhagavadgîtâ – Mokshadharma – Anugîtâ*, in Gemeinschaft mit O. Strauß aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen, Leipzig 1906, 106.

296 Çvetâçvatara-Upanishad 3, 2. – Jaspers zitiert nach: *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von P. Deussen, Leipzig ³1921, 297. Dort: »wutentbrannt zur Endzeit / Zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle.«

297 Bhagavadgîtâ 11, 32. – Jaspers zitiert nach: *Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam*, 80.

298 Châ ndogya-Upanishad 3, 14, 3–4. – Jaspers zitiert nach: *Sechzig Upanishad's des Veda*, 110. Dort: »größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. [...] dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen.«

299 Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 141–142.

300 *Schī-kīng. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von V. von Strauß, Heidelberg 1880. – Das *Shijing*, das »Buch der Lieder«, ist das erste größere Dokument der chinesischen Literatur überhaupt. Es enthält Texte aus der Zeit vom 10. bis 6. Jahrhundert v. Chr. Zu seiner herausragenden Bedeutung vgl. H. Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*, 27–35; W. Kubin: *Die chinesische Dichtkunst. Von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit*, München 2002, 3–15.

301 »Unendlich ist der hohe Himmel, / Doch seine Güt' ist dem nicht gleich. / Er sendet Hungersnoth und Sterben, / Vernichtung in das ganze Reich. / Der milde Himmel, grimmig zürnend, / Beachtet, schonet Keinen mehr. / Ich schweige deß, der sich verschuldet, / Für seine Frevel büßet er; / Doch die auch, die sich nicht verschuldet, / Sie stürzen alle ringsumher.« (*Schī-kīng* II 4, 10, Strauß, 316)

302 »Wenn's Menschen giebt, ohn' Sitt' und Halt, / Warum nicht sterben die alsbald?« (*Schī-kīng* I 4, 8, Strauß, 124)

303 »O unbarmherz'ger hoher Himmel, / Ist's Recht, daß er uns alle gar zerschellt? // [...] // Der hohe Himmel ist verkehrt, / Der solch Verderbniß uns beschert« (*Schī-kīng* II 4, 7, Strauß, 306–307).

304 D. von den Steinen: »Das 61. Kapitel des Schï Gi deutsch. Zur Geisteshaltung von Sï-Ma Tsiën«, in: *Sinica* 8 (1933) 229–232. – Sima Qian (Ssu-ma Ch'ien, Se-ma Ts'ien), 145 (?) bis 86 (?) v. Chr., chinesischer Geschichtsschreiber, in seiner Bedeutung als Begründer einer narrativen chinesischen Geschichtsschreibung Herodot vergleichbar. Sein Lebenswerk, das *Shiji* (»Aufzeichnungen des Großhistorikers«, nach anderer Übersetzung »Aufzeichnungen der Historiker«), ein kunstvolles Gebilde aus verschiedenen Textsorten, unter denen die Biographien historiographisch am bedeutsamsten sind, ist die erste Darstellung der chinesischen Geschichte von den mythischen Anfängen bis zur unmittelbaren Gegenwart. Vgl. H. Pleiger: »Sima Qian«, in: M. Hermann u.a.: *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller. Leben und Werke*, Berlin, New York 2011, 236–237; H. Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*, 125–130.

305 »Ich zweifele sehr, ob der in der Annahme sogenannte Weg des Himmels gerecht ist oder ungerecht.« (D. von den Steinen: »Das 61. Kapitel des Schï Gi deutsch«, 231)

306 *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, traduits et annotés par E. Chavannes, Bd. 1, Paris 1895, LV–LVII.

307 »Gleiche Lichter widerstrahlen einander; gleiche Arten suchen einander; die Wolke folgt dem Drachen, der Wind folgt dem Tiger; der Vollendete Mensch wirkt und die Zehntausend Wesen sind sichtbar.« (D. von den Steinen: »Das 61. Kapitel des Schï Gi deutsch«, 231)

308 »Die Männer der Berghöhlen, die sich in Zeiten abseits halten von der Welt: Namen solcher Art sind wie begraben, erloschen, und so werden sie nicht genannt; wie traurig!« (Ebd.)

309 Vgl. DK 12 B 1 sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 626–629.

310 Vgl. DK 31 B 16–36 sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 24–28.

311 Plotin: *Enneade* V 1, 1, 5–8. – Jaspers zitiert nach: *Die Enneaden des Plotin*, übersetzt von H. F. Müller, Bd. 2, Berlin 1880, 141. Dort: »Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, indem sie sich vielfach aus sich selbst heraus bewegten, so verloren sie, da sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntniss, dass sie selbst von dorther stammen«.

312 Platon: *Politeia* X, 617e.

313 »εἰκότα μῦθον« (Platon: *Timaios* 29d).

314 Vgl. ebd., 27d–30a.

315 »κατὰ δύναμιν« (ebd., 30a).

316 Ebd., 52a–b.

317 Ebd., 47e–48a.

318 Vgl. ebd., 53a.

319 Die Stellenangabe ist unzutreffend. Vgl. zum Folgenden Platon: *Politikos* 269c–d, 273b–c.

320 Platon: *Timaios* 92c. – Jaspers zitiert nach: *Platons Timaios, Kritias, Gesetze X*, ins Deutsche übertragen von O. Kiefer, Jena 1909, 132.

321 Vgl. Platon: *Phaidros* 246a–256e.

322 Platon: *Nomoi* IX, 854b. – Jaspers zitiert nach: *Platons Gesetze*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, Bd. 2: Buch VII–XII, Leipzig 1916, 352. Dort: »wie ein Plagegeist sich einstellend«.

323 Platon: *Politeia* X, 617d–e (Auslassungspunkte von Jaspers). – Jaspers zitiert nach: *Platons Staat*, neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von O. Apelt, Leipzig [4]1916, 423. Dort: »›Die Schuld liegt bei dem Wählenden‹«.

324 Sophokles: *Thyestes in Sikyon*, Fragment 226, 4; Euripides: *Bellerophontes*, Fragment 292, 7. – Jaspers übernimmt die Gegenüberstellung beider Verse von O. Dittrich: *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bd. 1: *Altertum bis zum Hellenismus*, Leipzig 1923, 92.

325 *Das Gedicht von Hiob und seinen drei Freunden*, übersetzt von G. Hölscher, o.O. 1948; ders.: *Das Buch Hiob*, Tübingen 1937, ²1952 (= Handbuch zum Alten Testament, hg. von O. Eissfeldt, Reihe I, 17). – Jaspers hat das Kapitel über Hiob unter gleichem Titel auch separat publiziert in: K. Oehler, R. Schaeffler (Hg.): *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1962, 86–106. – Jaspers zitiert selten treu nach der Vorlage. Im Folgenden sind nur semantische und größere syntaktische Abweichungen vermerkt. Die Seiten von Hölschers Kommentar werden nach der zweiten Auflage angegeben.

326 Hölscher, 18–19 (Hiob 1, 21). – Bei Hölscher: »Nackt ging ich aus von Mutterleibe«; in der Festschrift Krüger: »Nackt ging ich aus vom Mutterleibe« (86).

327 Hölscher, 19 (Hiob 2, 9–10). – Bei Hölscher: »und sollten das Böse nicht auch hinnehmen?«

328 »Wie einst, als Gottes Arm mich noch umfing, / [...] // So wie ich war in meiner Blüte Tagen« (Hölscher, 72 (Hiob 29, 2.4)).

329 Hölscher, 75 (Hiob 30, 17).

330 »Bedenke doch, ein Hauch nur ist mein Leben, / [...] / Und sucht dein Auge mich, ich bin nicht mehr.« (Hölscher, 29 (Hiob 7, 7–8))

331 Hölscher, 29 (Hiob 7, 16).

332 »Ach, möchte mein Verlangen sich erfüllen, / Daß Gott mir gäbe, was mein Herz ersehnt, / Gott sich entschlösse, ganz mich zu zermalmen« (Hölscher, 26 (Hiob 6, 8–9)).

333 Hölscher, 90 (Hiob 36, 15).

334 Hölscher, 38 (Hiob 12, 5).

335 Hölscher, 40 (Hiob 13, 1).

336 Hölscher, 57 (Hiob 21, 6–7).

337 Hölscher, 62 (Hiob 23, 13). – Bei Hölscher: »Er aber hats gewollt«.

338 »Und all mein Jammer hat mich angepackt; / [...] // Sein Zorn zerriß mich, streckte mich zu Boden, / [...] / Ich lebt in Frieden, aber er zerbrach mich« (Hölscher, 47 (Hiob 16, 8–9.12)). »Riß meine Hoffnung aus, wie einen Baum« (Hölscher, 52 (Hiob 19, 10)).

339 Hölscher, 62 (Hiob 23, 15). – Bei Hölscher: »Drum bin vor seinem Antlitz ich erschrocken«.

340 Hölscher, 48 (Hiob 16, 16).

341 Hölscher, 33 (Hiob 9, 21–23). – »Unschuldig bin ich, achte nicht des Lebens; / [...] / 's ist einerlei!«

342 Hölscher, 79 (Hiob 31, 33).

343 Hölscher, 67 (Hiob 27, 5–6).

344 »Wär ich wie du, ich würd an Gott mich wenden, / [...] / Der unerforschlich große Dinge wirket« (Hölscher, 24 (Hiob 5, 8–9)).

345 Hölscher, 59 (Hiob 21, 34).

346 Hölscher, 53 (Hiob 19, 21–22).

347 Hölscher, 28 (Hiob 6, 28).

348 Hölscher, 56 (Hiob 21, 2–3).

349 Hölscher, 76 (Hiob 30, 27).

350 »Es komme über mich, was kommen mag! / Ich will mein Fleisch in meine Zähne nehmen, / Und in die Schanze ich mein Leben schlag. // Er töte mich! Ich habe nichts zu hoffen; /

Nur meinen Wandel leg ich frei ihm dar; / Schon das wird Rettung mir und Hilfe werden; / Ein Frevler träte vor ihn nimmerdar.« (Hölscher, 41 (Hiob 13, 13–16))

351 »Mache mich nicht schuldig! / Sage mir nur, warum mein Feind du bist!« (Hölscher, 34 (Hiob 10, 2))

352 »O, daß mein Klageschreien zu ihm dränge! / Mein Auge tränt vor seinem Angesicht, / Daß zwischen Mensch und Gott den Streit er schlichte / Und halte zwischen Mann und Mann Gericht.« (Hölscher, 48 (Hiob 16, 20–21))

353 Hölscher, 34 (Hiob 9, 35).

354 »Schrei ich: Gewalt! ich finde keine Ohren, / Und wenn ich jammre, find ich doch kein Recht.« (Hölscher, 52 (Hiob 19, 7))

355 Hölscher, 33 (Hiob 9, 20). – Bei Hölscher: »Ob auch im Recht ich bin, sein Mund verdammt mich« (vgl. aber den textkritischen Apparat in: ders.: *Das Buch Hiob*, 28). Bei Luther: »mein Mund«.

356 Hölscher, 32 (Hiob 9, 4).

357 Hölscher, 41 (Hiob 13, 24).

358 Hölscher, 61 (Hiob 23, 3).

359 Hölscher, 32 (Hiob 9, 11). – Bei Hölscher: »ich seh ihn nimmer«.

360 Hölscher, 53 (Hiob 19, 23) u. Hölscher, 41 (Hiob 13, 22–23).

361 Hölscher, 53 (Hiob 19, 25). – Vgl. *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift nach dem masoretischen Text*, übersetzt von L. Zunz, Tel-Aviv 2008. Dort: »So weiß ich: Mein Annehmer lebt«. Der Hinweis auf Vulgata und Lutherbibel nach G. Hölscher: *Das Buch Hiob*, 51. – Vgl. besonders die »Preuves de Jésus-Christ« sowie die »Prophéties« in: B. Pascal: *Pensées*, Œuvres II, 646–660; dt. *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, 185–202. – Hölscher, 53 (Hiob 19, 25–26); zur Abgrenzung vom Gedanken der Auferstehung vgl. G. Hölscher: *Das Buch Hiob*, 49 u. 51.

362 Hölscher, 62 (Hiob 23, 10).

363 Hölscher, 48 (Hiob 16, 19).

364 Hölscher, 48–49 (Hiob 17, 3–4). – Bei Hölscher: »Denn du verschlossest ihren Sinn der Einsicht«.

365 Hölscher, 43 (Hiob 14, 14).

366 Hölscher, 43 (Hiob 14, 15).

367 Seit *Entweder/Oder* hat Kierkegaard sich als »Ausnahme« verstanden: als »ein ungewöhnlicher Mensch«, der bei dem Versuch, die ihm wie jedem Menschen aufgegebene Bestimmung, »das Allgemein-Menschliche in seinem individuellen Leben auszudrücken«, auf Schwierigkeiten stößt, weil »etwas am Allgemeinen ist, das er in sein Leben nicht aufnehmen kann« (S. Kierkegaard: *Entweder/Oder II*, GW_b 2/3, 351). Die früh gereifte Einsicht, dass es der Wille Gottes sei, der ihn zu diesem Ausnahmesein bestimmte, hat er der Öffentlichkeit in einem späten, auf seine ausdrückliche Anordnung hin erst nach seinem Tod publizierten Text mitgeteilt: »Weit zurück, in meiner Erinnerung, geht der Gedanke, daß da in jeder Generation zwei oder drei sind, die für die andern geopfert werden, dazu gebraucht, in entsetzlichen Leiden zu entdecken, was den andern zugute kommt; auf die Art verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ersehen sei.« (S. Kierkegaard: »Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine unmittelbare Mitteilung. Meldung an die Geschichte«, GW_b 33, 19–120, hier: 77) Vgl. dazu ausführlicher K. Jaspers: »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 316–317. Zu Kierkegaards Selbstverständnis als Ausnahme im Ganzen vgl. bereits K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*, 29–35.

368 Hölscher, 32 (Hiob 9, 2).
369 »Was machst du mich zu deines Angriffs Ziele« (Hölscher, 30 (Hiob 7, 20)).
370 Hölscher, 35 (Hiob 10, 8).
371 Hölscher, 35 (Hiob 10, 13). – Bei Hölscher: »Und deine Absicht kenn ich nur zu gut.«
372 Der Spruch stammt aus dem Psalter (Ps 8, 5). Im Buch Hiob heißt es dagegen: »Was ist der Mensch, daß du so groß ihn achtest, / Daß du den Sinn auf ihn gerichtet hältst« (Hölscher, 30 (Hiob 7, 17)).
373 Hölscher, 94 (Hiob 38, 4).
374 Hölscher, 94 (Hiob 38, 2).
375 Hölscher, 99 (Hiob 40, 2.8).
376 Hölscher, 100 (Hiob 40, 9).
377 Hölscher, 104 (Hiob 40, 4–5).
378 Hölscher, 104 (Hiob 42, 2–3.5). – »Ich redete in Unverstand von Dingen, / Die mir zu wunderbar und unbekannt. // Nur durch Gerücht hatt ich von dir vernommen, / Jetzt aber hat mein Auge dich gesehn«.
379 Hölscher, 104 (Hiob 42, 7).
380 Hölscher, 93 (Hiob 37, 22–23).
381 »Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ.« (I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 148) Vgl. Stellenkommentar, Nr. 44.
382 Nach dem gleichnamigen Buch der Bibel war Esra ein jüdischer Priester und Schriftgelehrter, der im siebten Regierungsjahr des Perserkönigs Artaxerxes I., also 458–457 v. Chr., an der Spitze jüdischer Familien aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem zurückkehrte, um dort das Gesetz Mose wiedereinzuführen und das jüdische Gemeindeleben neu zu organisieren (Esra 7–8). Zu den von ihm getroffenen Maßnahmen zählte die Auflösung von Mischehen, die zwischen früheren Rückkehrern und Frauen der dort ansässigen nichtjüdischen Bevölkerung geschlossen worden waren (Esra 9–10). Vgl. zur »Esrareligion« als Inbegriff der »Gesetzesreligion« bereits K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 92, 94.
383 »Wir sind von gestern ja und gar unkundig, / Und Schatten gleich ist unsrer Tage Lauf.« (Hölscher, 31 (Hiob 8, 9))
384 Hölscher, 44 (Hiob 15, 7–9).
385 Hölscher, 37 (Hiob 11, 6).
386 Hölscher, 36 (Hiob 11, 7.4). – Vgl. den textkritischen Apparat in G. Hölscher: *Das Buch Hiob*, 32.
387 Hölscher, 54 (Hiob 20, 3).
388 Hölscher, 50 (Hiob 18, 3).
389 Hölscher, 36 (Hiob 11, 2–3). – Bei Hölscher: »unbeschämt«.
390 »Redet ein weiser Mann solch luft'ges Wissen, / Und bläht er seine Lungen auf mit Wind, / Rechtet mit Redereien, die nicht frommen, / Mit Worten, welche ohne Nutzen sind?« (Hölscher, 44 (Hiob 15, 2–3))
391 Hölscher, 51 (Hiob 19, 2).
392 Hölscher, 38 (Hiob 12, 2).
393 Hölscher, 46–47 (Hiob 16, 2–3).

394 »Ihr seid mir nur betrügerische Pfuscher, / Und faule Ärzte seid ihr alle mir. // [...] // Wollt ihr Gott zu Gefallen Falsches reden / Und ihm zuliebe Unwahrhaftigkeit, / Parteiisch des Allmächt'gen Sache führen, / Zu Gottes Gunsten ungerechten Streit? // [...] / Wollt ihr ihn täuschen, wie man Menschen täuscht?« (Hölscher, 40 (Hiob 13, 4.7–9))

395 Hölscher, 54 (Hiob 19, 29). – Bei Hölscher: »der Zorn«.

396 Hölscher, 67 (Hiob 27, 7). – Bei Hölscher: »meinen Gegner«.

397 Hölscher, 47 (Hiob 16, 4).

398 »(Ein Tor, der sich zerfleischt in seinem Unmut,) / Sich selbst zerreißt in seinem blinden Zorn! / Soll deinethalb die Erde sich entvölkern?« (Hölscher, 50 (Hiob 18, 4)) – Bei der Äußerung in runden Klammern handelt es sich um eine Lücke im Text, die Hölscher frei und sinngemäß gefüllt hat (vgl. die Einleitung in *Das Gedicht von Hiob und seinen drei Freunden*, 13, sowie den Text und textkritischen Apparat in *Das Buch Hiob*, 42–43).

399 Zur Prädestinationslehre vgl. bereits K. Jaspers: *Philosophie III*, 77, und *Von der Wahrheit*, 901.

400 Paulus bezieht sich im Römerbrief mehrmals auf das Buch Hiob, explizit in Röm 11, 35 (Hiob 41, 3), allusorisch in Röm 1, 20 (Hiob 12, 7–9), Röm 8, 34 (Hiob 34, 29), Röm 9, 20 (Hiob 9, 12), Röm 11, 33 (Hiob 5, 9; 9, 10) und Röm 11, 34 (Hiob 15, 8). Stets geht es dabei um Gottes Gerechtigkeit, die der Mensch weder einfordern noch begreifen kann.

401 Vgl. Röm 9, 11–12.

402 Vgl. Röm 9, 14–24.

403 Indem Jaspers seine »historische Einleitung« in die Prädestinationslehre mit den einschlägigen Stellen aus Röm 9 beginnt, ohne andere Stellen bei Paulus zu erwähnen, spitzt er die Problematik von Anfang an auf die doppelte Prädestination zu: auf die göttliche Vorherbestimmung des Menschen zu ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis. Wie die weitere Entwicklung der Prädestinationslehre jedoch zeigt, gewinnt sie ihre Dynamik gerade aus der Spannung zu jenem universalen Heilswillen Gottes, den Paulus in Röm 11, 32 betont: »Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme.« Vgl. U. Schnelle: *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, Boston ²2014, 432–434; J. Adam: *Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*, Neukirchen-Vluyn 2009. Dass Jaspers um die Tragweite jener anderen Stellen wusste, verrät seine Darstellung der Apokatastasislehre des Origenes: »Es ist gedanklich ein unauflösbarer Widerspruch, schon bei Paulus: Einerseits die Erwartung des Heils für alle (1. Kor. 15, 21f.; Röm. 8, 19ff.; 11, 31ff.), andererseits die Entscheidung des Gerichts zu ewiger Seligkeit oder ewigem Verderben.« (*Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 183) Zur Apokatastasislehre des Origenes vgl. Stellenkommentar, Nr. 97.

404 Der von Augustin formulierte Gedanke der Prädestination entspringt zwei fundamentalen Ohnmachtserfahrungen. Der Mensch kann aus freiem Willen nicht das Gute ohne das Böse wollen, sondern bedarf dazu der Gnade Gottes, der seinen gebundenen Willen zu sich selbst befreit (vgl. *De gratia et libero arbitrio*). Diese Befreiung reicht jedoch nicht aus, um von Dauer zu sein. Dem zu sich selbst befreiten Willen fehlt die Beharrlichkeit. Auch dafür ist der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen (vgl. *De dono perseverantiae*). Sie wird nur wenigen Heiligen zuteil, die Gott in seinem unergründlichen Ratschluss aus der zur ewigen Verdammnis bestimmten Masse erwählt hat (vgl. *De praedestinatione sanctorum*). – Die Frage, inwieweit Augustin von einer doppelten oder lediglich einer einfachen Prädestination ausgeht, wird unterschiedlich beantwortet. Einigkeit besteht darüber, dass nach augustinischem Verständnis Gott die einen zum Heil vorherbestimmt, die anderen dagegen der Ver-

dammnis überlässt, der sie durch die Erbsünde Adams immer schon anheimgefallen sind. Umstritten bleibt, inwieweit diese Vorenthaltung der Gnade nicht selbst schon eine Form von Vorherbestimmung ist. Diejenigen, die in Augustin einen Verfechter der doppelten Prädestination sehen, lesen einschlägige Stellen in genau diesem Sinne: Danach sind auch die Verworfenen »predestined because God foreknows that he will not give them the grace to be saved« (G. O'Daly: »Predestination and Freedom in Augustine's Ethics«, in: G. Vesey (Hg.): *The Philosophy in Christianity*, Cambridge u.a. 1989, 85–97, hier: 90). – Auch Jaspers hat Augustin so gelesen. Bei dem Kirchenvater gebe es eine »*Prädestination* jedes einzelnen Menschen: zum Stand der Freiheit in der Gnade oder zum Stand der Unfreiheit im Bösen« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 359). Jaspers stellt Augustin bewusst in eine Linie mit Paulus, wenn er das augustinische Prädestinationsverständnis in den Worten zusammenfasst: »Gott in der Freiheit seines unbegreiflichen Ratschlusses hat die einen zum Stand der Gnade, die anderen zu Gefäßen seines Zorns bestimmt.« (Ebd., 384)

405 M. Luther: *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 551–787. Jaspers benutzte folgende Übersetzung: M. Luther: *Vom unfreien Willen. Eine Kampfschrift gegen den Mythus aller Zeiten aus dem Jahre 1525*, nach dem Urtext neu verdeutscht von O. Schumacher, Göttingen 1937. – Wie Augustin durch Pelagius und die Semipelagianer, wurde Luther durch Erasmus herausgefordert, den Gedanken der Prädestination konsequent zu Ende zu denken. Erasmus hatte in seiner Schrift *De libero arbitrio διατριβή sive collatio* (1524) den Standpunkt vertreten, der Mensch sei kraft seines freien Willens fähig, das göttliche Heilsangebot anzunehmen oder abzulehnen. In seiner Entgegnung griff Luther auf den von Augustin geprägten, in der mittelalterlichen Theologie entschärften Gedanken der doppelten Prädestination zurück, um die grundsätzliche Unfreiheit des menschlichen Willens in der Frage des Heils zu bekräftigen. Da der allmächtige Gott vor aller Zeit entschieden habe, wer erwählt und wer verworfen sei, könne der Mensch das Heil durch sein Handeln in der Zeit nicht erwirken (vgl. L. Pinomaa: »Unfreier Wille und Prädestination bei Luther«, in: *Theologische Zeitschrift* 13 (1957) 339–349). Aufgrund anhaltender Zweifel an der eigenen Heilsgewissheit durchbrach Luther später allerdings den Parallelismus von Erwählung und Verwerfung und gelangte zu einem Verständnis von Prädestination, das die Unergründbarkeit von Gottes ewigem Ratschluss zugunsten der Offenbarkeit von Gottes universalem Heilswillen in Christus überwand (vgl. W. Pannenberg: »Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers«, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957) 109–139).

406 Nachdem Calvin in der ersten Auflage seiner *Institutio christianae religionis* (1536) den Gedanken einer einfachen Prädestination verfolgt hatte, dem zufolge auch der Nichterwählte noch der Güte Gottes empfohlen und keineswegs verworfen war, ersetzte er ihn ab der zweiten Auflage (1539) durch die Lehre von der doppelten Prädestination (vgl. E. Buess: »Prädestination und Kirche in Calvins Institutio«, in: *Theologische Zeitschrift* 12 (1956) 347–361). Sie galt lange Zeit als das dogmatisch bestimmende Zentrum seiner Theologie und wurde zum Inbegriff calvinistischer Glaubensstrenge. So auch für Jaspers. Für ihn war Calvin »der Gipfel jener Inkarnation christlicher Intoleranz, gegen die es nichts als Intoleranz gibt« (K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 155).

407 Zur Lehre des Pelagius vgl. Stellenkommentar, Nr. 90 u. 91. Zu den nach ihm benannten Pelagianern zählen sein Schüler Caelestius (gest. um 430), der wie er selbst durch die Synode von Karthago 418 als Häretiker verurteilt wurde, und vor allem Julian von Aeclanum (geb. um 385, gest. um 455), der als einer von achtzehn Bischöfen gegen das Urteil Protest

einlegte und in der Folge zum Begründer einer Richtung wurde, die in die Geistesgeschichte als »Pelagianismus« einging, mit Pelagius selbst aber weniger die theologischen Argumente als das ethische Selbstverständnis gemein hatte. Die Auseinandersetzung mit Augustin suchend, positionierte er sich rasch als scharfsinnigster und hartnäckigster Kritiker der augustinischen Gnadenlehre und trug auf diese Weise maßgeblich zur Überlieferung des »Pelagianismus« bei. Vgl. J. Lössl: *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leiden u.a. 2001; K. Flasch: »Natur oder Gnade. Augustinus von Hippo gegen Julian von Aeclanum«, in: ders.: *Kampfplätze der Philosophie*, 11–22.

408 Die philosophisch-theologische Frage, was der Mensch sich selbst verdankt, hat Jaspers wenige Jahre zuvor noch differenzierter beantwortet. Demnach müssen die Positionen Augustins und der Pelagianer nicht zwangsläufig einander ausschließen: »Die Paulinisch-Augustinische Einsicht in die Unmöglichkeit des Sich-sich-selbst-Verdankens braucht nicht die Stufe des Selbstbewußtseins zu verleugnen, auf der dieses Sich-sich-selbst-Verdanken doch gilt. Sie schließt nicht aus, sondern ein, daß wir im Vordergrunde wissen, wo wir über uns Herr sein können, wo wir Zutrauen haben dürfen zum Grund unserer Liebe, zu dem gottgeschenkten eingeborenen Adel (nobilitas ingenita der Pelagianer).« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 388)

409 Zu dieser Überzeugung kamen der niederländische reformierte Theologe Jacobus Arminius (1560–1609) und seine Anhänger in dem Versuch, Calvins Lehre von der doppelten Prädestination zu entschärfen. Nach Auffassung der Arminianer habe Gott seine Gnadenwahl erst nach dem Fall (infralapsarisch oder postlapsarisch) getroffen, weshalb der Mensch eine Mitverantwortung für sein Heil trage. Auf der Dordrechter Synode (1618/19) der reformierten Kirchen, die zur Beilegung theologischer Streitigkeiten über die Prädestinationslehre einberufen worden war, wurde diese Lehre verworfen. Vgl. C. Link: »Infralapsarisch/supralapsarisch«, in: RGG 4, 133–134; T. Kaufmann: »Arminianer, I. Entstehung und Verbreitung«, in: RGG 1, 772–774.

410 Die Rede vom »decretum horribile«, vom »schrecklichen Ratschluss« Gottes, geht auf Calvin zurück (*Institutio christianae religionis*, Genf [5]1559, III 23, 7, in: ders.: *Opera Selecta*, Bd. 4, hg. von P. Barth † und W. Niesel, München [2]1959, 401). Vgl. A. Lindemann: »›Decretum horribile‹. Die Lehre von Gottes Gnadenwahl bei Johannes Calvin und im Römerbrief des Apostels Paulus«, in: R. Mokrosch, H. Merkel (Hg.): *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung*, Münster u.a. 2001, 136–153.

411 Zum Begriff der innerweltlichen Askese vgl. M. Weber: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, 84–163, bes. 118–121; vgl. MWG I/9, 242–366, bes. 294–298.

412 Jaspers greift hier Nietzsches – eigenwillige – Übersetzung von Pindars berühmtem Appell »γένοι᾽ οἷος ἐσσὶ μαθών« (*Pythische Oden* 2, 72; »Werde der, wie du es gelernt hast zu sein«) auf: »›Werde, der du bist!‹« (F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 297; *Nachgelassene Fragmente 1875–1879*, KSA 8, 340). Vgl. K. Jaspers: *Nietzsche*, 154, 158–159, sowie die Variationen des Satzes in: F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, 219; *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 519, 563; *Ecce homo*, KSA 6, 255, 293; *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, KSA 9, 555; *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA 13, 290.

413 natura serviendo vincitur = Die Natur wird durch Dienen besiegt. – Die klassische Formulierung stammt von Francis Bacon: »Natura enim non nisi parendo vincitur« = Die Natur wird nämlich nur durch Gehorchen besiegt (*Novum Organum* I 3).

414 Anspielung auf Kants Lehre vom Dynamisch-Erhabenen, der zufolge »das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann« (I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, AA 5, 262).

415 Am Ende seiner Schrift über die Schuldfrage erinnert Jaspers an die Worte, die Jeremia an seinen verzweifelten Schüler Baruch richtete (vgl. Jer 45, 3–5): »›So spricht Jahwe: Fürwahr, was ich aufgebaut habe, reiße ich nieder, und was ich eingepflanzt habe, reiße ich aus, und da verlangst du für dich Großes? Verlange nicht!‹« Dann fährt Jaspers fort: »Was heißt das? Daß Gott ist, ist genug. Wenn alles verschwindet, Gott ist, das ist der einzige feste Punkt.« (K. Jaspers: »Die Schuldfrage«, 144) Die von Jeremia gegenüber Baruch vertretene Glaubenshaltung galt Jaspers als »Höhepunkt des Sichbescheidens« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 150) und prägte seine eigene philosophische Glaubenshaltung maßgeblich. Seit den *Grundsätzen des Philosophierens* (vgl. die Einleitung zu diesem Band, S. XVI–XVII) zieht sich die Äußerung wie ein roter Faden durch seine Schriften. Vgl. prominent K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 38–39; »Unsterblichkeit«, 151; »Die Kraft der Hoffnung«, 15.

416 Vgl. 5. Mose 6, 4. – Der Gottesname »der Ewige« geht auf die Pentateuch-Übersetzung Moses Mendelssohns zurück und ist »nicht bloß von den meisten späteren jüdischen Bibelübersetzungen übernommen worden, sondern auch in die gebräuchlichen Gebetsübersetzungen, in die Predigten und in alles sonst noch im Kult und im Zusammenhang mit dem Kult deutsch Gesprochene eingedrungen« (F. Rosenzweig: »›Der Ewige‹. Mendelssohn und der Gottesname«, in: ders.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. von R. und A. Mayer, Dordrecht u.a. 1984, 801–815, hier: 802). Bei Mendelssohn lautet die Stelle: »Höre Jisrael! Der Ewige unser Got, ist ein einiges, ewiges Wesen.« (JubA 9.2, 184) In anderem Zusammenhang hat Mendelssohn übersetzt: »Vernimm Israel! der Ewige, unser Gott ist ein Einziges, ewiges Wesen!« (M. Mendelssohn: »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum«, JubA 8, 99–204, hier: 167)

417 Vgl. die ausführlichere Darstellung in K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 164–169. Jaspers orientiert sich vor allem an: H. Jonas: »Origenes' ΠΕΡΙ ΑΡΧΗΟΝ – ein System patristischer Gnosis«, in: *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 101–119.

418 Vgl. Johannes Scotus Eriugena: *De divisione naturae* II 6–10.

419 Die philosophische Lehre vom eingeborenen Adel, der nobilitas ingenita, wonach der Mensch die Freiheit zum Guten hat, geht auf Pelagius zurück und ist durch die Auseinandersetzung zwischen Augustin und dem Pelagianer Julian von Aeclanum überliefert. Vgl. Augustin: *Contra Julianum* III 64. – Jaspers hat wiederholt darauf hingewiesen, wie sehr er dem pelagianischen Denken in diesem Punkt verpflichtet ist, so etwa in: *Philosophie III*, 191; »Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung«, 50; *Die großen Philosophen*, 388 (vgl. Stellenkommentar, Nr. 408).

420 Nach Röm 1, 17 und Röm 3, 21–24 ist der Mensch gerecht vor Gott nicht durch seine guten Werke, also nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch den Glauben an Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Luther hat die paulinische Rechtfertigungslehre ins Zentrum der reformatorischen Theologie gerückt.

421 Vgl. Platon: *Sophistes* 258b–e; *Parmenides* 162a–b.

422 Vgl. Origenes: *Geist und Feuer*, 95–96, Nr. 85–88. – Mit einigen Auslassungen gibt Jaspers im Folgenden (bis einschließlich der Stelle aus 1. Kor 14, 38) die Übersetzung Balthasars wieder. Dem Abschnitt liegen vier verschiedene Texte des Origenes zugrunde.

423 Anders als die beiden folgenden Bibelstellen (Mt 7, 23 und 1. Kor 14, 38) steht dieser Satz weder bei Balthasar noch in der von ihm benutzten Vorlage (Origenes: *In Numeros Homiliae* XXI 2, GCS 30, 202) in Anführungszeichen. Es handelt sich also nicht um ein explizites Schriftzitat. Origenes gebraucht hier einen biblischen Topos. Vgl. dazu auch Balthasars Einführung zu: Origenes: *Geist und Feuer*, 42–43.

424 Mt 7, 23.

425 1. Kor 14, 38.

426 Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus* IV 1–4, 18–35; dt. *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart 1988.

427 Platon: *Nomoi* X, 906a. – Jaspers zitiert nach *Platons Gesetze* (vgl. Stellenkommentar, Nr. 322), 431. Dort: »so ergibt sich als Folge [...] ein endloser Kampf dieser feindlichen Mächte, der einer fast übermenschlichen Wachsamkeit bedarf.«

428 Vgl. Platon: *Politeia* VI, 492e–493a.

429 Platon: *Menon* 99e–100a, 100b.

430 Vgl. Platon: *Ion* 534b–c.

431 Vgl. Platon: *Gorgias* 476d–481b, 525c–d.

432 Wie ein Blick in *Die großen Philosophen* nahelegt, bezieht sich Jaspers hier auf das sechste Buch der *Politeia*, wonach große Naturanlagen im Guten wie im Bösen wirken (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 80, mit Bezug auf Platon: *Politeia* VI, 491e und 495b). In den weiteren Kontext gehört wohl auch der Wahnsinn, der als Krankheit zerstörerisch, als Gottesgabe schöpferisch ist (vgl. Platon: *Phaidros* 265a sowie K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*, 9; *Allgemeine Psychopathologie*, 657).

433 »Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten.« (Mt 9, 13) – Vgl. die weiter gehenden Ausführungen in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 208.

434 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II/II, q. 178, a. 2.

435 »Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden.« (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 474, GW 20, 471) Vgl. auch »Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31«, GW 18, 160.

436 Vgl. B. Pascal: *Pensées*, Œuvres II, 747; dt. *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, 332.

437 Platon: *Nomoi* X, 903b, c. – Jaspers zitiert nach *Platons Gesetze* (vgl. Stellenkommentar, Nr. 322), 426–427. Dort: »daß der fürsorgliche Erhalter des Weltalls bei seiner ordnenden Tätigkeit alles so auf das Heil und die Vollkommenheit des Ganzen berechnet hat, daß auch jeder einzelne Teil nach Möglichkeit leidet und tut, was ihm zukommt. [...] daß das Ganze nicht um deinetwillen wird und da ist, sondern du um des Ganzen willen.«

438 Vgl. Platon: *Nomoi* X, 902b (der Mensch als Eigentum der Götter), VII, 803c (der Mensch als Spielzeug der Götter), X, 903d–e (Gott als Brettspieler der Seelen).

439 Vgl. zu diesen drei Deutungen des Bösen bereits K. Jaspers: *Philosophie III*, 76–77.

440 Jaspers bezieht sich im Folgenden auf die Kapitel »Die beiden Brüder«, »›Empörung‹« und »›Der Großinquisitor‹« in: F. M. Dostojewski: *Die Brüder Karamasoff. Roman in zwei Bänden*, übertragen von E. K. Rahsin, Bd. 1, München, Leipzig 1908, 452–532. Auch dort, wo er seine Äußerungen nicht als Zitate ausweist, folgt er dem Wortlaut der Übersetzung. Zu diesen insgesamt zahlreichen Stellen werden lediglich Kapitel und Seitenzahl angegeben, auf die Dokumentation von Abweichungen wird verzichtet. Bei den als Zitat ausgewiesenen Stel-

len wird dagegen der korrekte Wortlaut der Übersetzung gebracht, wenn die Abweichungen ins Gewicht fallen.

441 »›Empörung‹«, 471.

442 Vgl. ebd., 470.

443 Vgl. ebd., 471.

444 »›Sieh mal, ich bin ein Liebhaber und Sammler gewisser Tatsachen und, glaub mir, hebe aus Zeitungen, Büchern, Broschüren oder einerlei woraus eine gewisse Art von Geschichten auf.‹« (Ebd., 476)

445 »›Ein Säugling auf den Armen seiner zitternden Mutter, um sie herum die eingedrungenen Türken. Sie haben sich ein lustiges Späßchen ausgedacht: Sie liebkosen das Kleine, lachen, um es zu erheitern, was ihnen auch gelingt: der Säugling lacht mit. Da hält ein Türke seine Pistole vor das Köpfchen des Kleinen. Der Knabe lacht fröhlich, streckt die Ärmchen dem blanken Ding entgegen, um es zu erfassen, und plötzlich drückt der Künstler den Hahn ab, ihm gerade ins Gesicht, und zerschmettert ihm das Köpfchen …‹« (Ebd., 475)

446 Vgl. ebd., 485.

447 Ebd., 486.

448 Vgl. zum Folgenden auch: K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 793–794.

449 »›Empörung‹«, 487.

450 Vgl. ebd., 489.

451 Ebd., 490.

452 Vgl. ebd., 487.

453 Vgl. ebd., 491.

454 »Die beiden Brüder«, 466.

455 »›Empörung‹«, 487.

456 Vgl. »Die beiden Brüder«, 467.

457 »›Nicht Gott akzeptiere ich nicht, verstehe mich recht, sondern die von ihm geschaffene Welt akzeptiere ich nicht, und kann ich nicht akzeptieren. Ich werde mich deutlicher ausdrücken: Ich bin wie ein Säugling überzeugt, daß das Leid vernarben und sich glätten wird, daß die ganze beleidigende Komik der menschlichen Widersprüche wie ein armseliges Trugbild verschwinden wird, wie eine garstige Erfindung eines schwächlichen, nur atomgroßen euklidischen Menschenverstandes, und daß schließlich im Weltfinale, im Moment der ewigen Harmonie etwas dermaßen Kostbares geschehen und erscheinen wird, daß es für alle Herzen ausreicht, zur Stillung allen Unwillens, zur Sühne aller von Menschen begangenen Greuel, zur Sühne alles durch sie vergossenen Blutes, daß es ausreichen wird zur Möglichkeit nicht nur der Vergebung sondern auch der Rechtfertigung alles dessen, was mit den Menschen geschehen ist, – schön, schön, mag das alles erscheinen und sein, ich aber akzeptiere das nicht und will es auch nicht akzeptieren!‹« (Ebd., 468–469)

458 Vgl. »›Empörung‹«, 490.

459 Vgl. ebd.

460 Vgl. ebd., 489.

461 »Die beiden Brüder«, 456.

462 Vgl. »›Der Großinquisitor‹«, 528–529. Zur »Karamasoffschen Gemeinheit« vgl. K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, 457.

463 »Die beiden Brüder«, 456. Dort: »›der hohe blaue Himmel‹«.

464 Ebd., 458 (Auslassungspunkte von Jaspers).

465 »›Der Großinquisitor‹«, 529.

466 »Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.« (A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Werke 1, 424)

467 Voltaires Hohn auf Leibniz' *Theodizee* ist in Candides Frage auf den Punkt gebracht: »Wenn das die beste aller möglichen Welten ist, wie sehen dann wohl die andern aus?« (Voltaire: »Candide oder der Glaube an die beste der Welten«, in: ders.: *Sämtliche Romane und Erzählungen*, aus dem Französischen übertragen von L. Ronte und W. Widmer, München 1969, 176–287, hier: 193)

468 »Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, *wahr* sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß *wahrhaft* sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt.« (I. Kant: »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee«, AA 8, 253–271, hier: 267)

469 »Derjenige also, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: *er glaube*, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens oder auch eines solchen Grades desselben bewußt sei, der *lügt* nicht bloß die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt.« (Ebd., 268–269)

470 »Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eignen Gewissen zu verfälschen weiß.« (Ebd., 270)

471 »in dem Bewußtsein: *ob ich in der That glaube* Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren« (ebd., 268).

472 »ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte.« (Ebd.)

473 »Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen« (ebd.).

474 »Der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.« (J. W. Goethe: *Maximen und Reflexionen*, Nr. 241, MA 17, 758)

475 Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*, Hölle 3, 31–69. – Vgl. auch die Darstellung in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 80–81.

476 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 181.

477 Anselms Gottesbeweis in *Proslogion* 2–3, Gaunilos Kritik »Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente« und Anselms Entgegnung »Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli« sind abgedruckt in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, lateinisch – deutsch, übersetzt, erläutert und hg. von B. Mojsisch, mit einer Einleitung von K. Flasch, Mainz ²1999. Vgl. auch den Abschnitt »Gaunilo gegen Anselm« in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 733–735.

478 Jaspers bündelt in dieser Formulierung die aristotelische Lehre, wonach sowohl das Unendliche (ἄπειρον) als auch die Materie (ὕλη) in der Weise der Möglichkeit (δύναμις) vorkommen (vgl. Aristoteles: *Physica* III, 206a 18 u. 206b 13–15), im Gegensatz zur absoluten Wirklichkeit (ἐνέργεια) des Göttlichen.

479 Augustin: *Tractatus in Joannis evangelium* 13, 5. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 346.

480 Vgl. oben, S. 296, sowie Stellenkommentar, Nr. 252 u. 253.

481 Augustin: *Enarrationes in Psalmos* 85, 12. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 346.

482 Augustin: *Sermones* 117, 5. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 346.

483 Augustin: *De trinitate* V 1, 2. Jaspers folgt hier in weiten Teilen einer Paraphrase von M. Schmaus: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 85. Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 346–347.

484 Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 2, a. 1 ad 9 (mit Bezug auf Pseudo-Dionysius Areopagita: *De mystica theologia* 1, 3). – Jaspers orientiert sich an der Übersetzung von E. Stein: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. 1: *Quaestio 1–13*, Breslau 1931, 41 (vgl. *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 23, eingeführt u. bearbeitet von A. Speer und F. V. Tommasi, Freiburg u.a. 2008, 47–48).

485 Nikolaus von Kues: *De coniecturis* I 5, 21. – Jaspers zitiert nach: F. A. Scharpff: *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung*, Freiburg 1862, 115. Dort: »*Die beste Antwort auf die Frage: ob Gott sei, ist daher: daß er weder ist, noch nicht ist und daß er nicht – ist und nicht ist.* Doch bleibt auch sie noch – Muthmaßung, da die allerpräciseste Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist.« Vgl. auch K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 93.

486 Vgl. Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae* 14; *Directio speculantis seu de non aliud.* Vgl. K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 96.

487 Vgl. Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae* 13; *Trialogus de possest*. Vgl. K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 97–100.

488 Vgl. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* I 2 u. I 4.

489 Nikolaus von Kues: *De visione dei* 13, 53. – Jaspers zitiert nach Scharpff, 186. Dort: »Du bist, o Gott! *das Ende deiner selbst*, weil du bist, was du hast; hast du ein Ende, so bist du das Ende. Du bist somit das unendliche Ende, weil das Ende deiner selbst. Weil dein Ende deine Wesenheit ist, so wirst du nicht durch ein anderes Ende begrenzt, sondern durch dich selbst.« Vgl. auch K. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 112.

490 Nikolaus von Kues: *De coniecturis* I 5, 19. – Jaspers zitiert nach Scharpff, 114.

491 Nikolaus von Kues: *De coniecturis* I 5, 19. – Jaspers übernimmt weitgehend die Übersetzung von Scharpff, 114.

492 Jaspers zitiert nach: *Dschuang Dsï. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm, Jena 1912, 48. Vgl. die folgende Übersetzung: »Insbesondere betrachten sie [die Menschen] den Himmel als ihren Vater und lieben ihn von ganzem Herzen. Um wie vieles mehr sollten sie das lieben, was den Himmel noch übertrifft!« (*Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, erstmals in vollständiger Übersetzung, hg. und kommentiert von V. H. Mair, Frankfurt a.M. 1998, 120–121) – Zhuang Zi (Dschuang Dsï, Tschuang-tse), 369 (?) bis 286 (?) v. Chr., neben Lao Zi der bedeutendste Philosoph des Daoismus. Das nach ihm benannte Buch *Zhuangzi* erhielt später den Zusatztitel *Nanhua zhenjing* (»Wahres Buch vom Südlichen Blütenland«). Vgl. H. Pleiger: »Zhuang Zi«, in: M. Hermann u.a.: *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller*, 374–375; H. Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*, 68–73.

493 Shankara, geb. um 700, gest. um 750 (nach anderer Datierung: 788–820); indischer Philosoph, der besonders durch seinen Kommentar zum *Brahmasutra* oder *Vedantasutra* (dt. *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Com-*

mentare des Çañkara, aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen, Leipzig 1887) und seine Traktatsammlung *Upadeshasahasri* (dt. Teilübersetzung *Upadeshasâhasrî. Unterweisung in der All-Einheits-Lehre der Inder. Gadyaprabandha oder das Buch in Prosa*, aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von P. Hacker, Bonn 1949) die Lehre der All-Einheit oder Nicht-Zweiheit begründet und damit den Hinduismus systematisch grundlegend erneuert hat. Zu seinen Lebensdaten vgl. K. Lorenz: *Indische Denker*, München 1998, 172–173, zu seinem Denken P. Deussen: *Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çañkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus*, Leipzig 1883, sowie P. Hacker: »Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100 (1950) 246–286. – Shankaras lange Zeit überragende philosophiegeschichtliche Stellung, die vor allem auf die Verehrung durch Paul Deussen zurückgeht, wird heute differenzierter gesehen. Vgl. H. Nakamura: *A History of Early Vedānta Philosophy*, Bd. 2, Delhi 2004, 671–684.

494 Vgl. besonders das Kapitel »Das formale Transzendieren« in: K. Jaspers: *Philosophie III*, 36–67.

495 Der Satz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, geht nach Aristoteles auf Empedokles zurück. Vgl. DK 31 B 109 (= *De anima* I, 404b 13–15; *Metaphysica* III, 1000b 6–9) sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 34–35.

496 Das Epigramm lautet korrekt: »Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein; / Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.« (Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann* I 10) In einer früheren Fassung des Manuskripts war Jaspers näher an der Vorlage, wenn er schrieb: »Ich bin so gross wie Gott, er ist als ich so klein; Er kann nicht ohne mich, ich unter ihm nicht sein.« Im anschließenden Korrekturgang hat er »unter ihm« durchgestrichen und durch »ohne ihn« ersetzt.

497 »Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden, / So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen / Und werden das, was er: ich muß ein Schein im Schein, / Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein.« (Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann* I 6)

498 H. Zimmer: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926, 94–100; O. Fischer: *Kunstwanderungen auf Java und Bali*, Stuttgart, Berlin 1941, 47–81; K. With: *Java. Brahmanische, buddhistische und eigenlebige Architektur und Plastik auf Java*, Hagen i.W. 1920, Abbildungen 1–33. – Mit dem Indologen Heinrich Zimmer (1890–1943; seit 1922 an der Universität Heidelberg, ab 1926 als außerordentlicher Professor; 1938 Entlassung, 1939 Emigration) war Jaspers persönlich befreundet. Seine Hinweise und Anregungen erschlossen ihm die geistige Welt Chinas und Indiens. Vgl. K. Jaspers, H. Zimmer: »Briefe 1929–1939«.

499 exercitia spiritualia = geistliche Übungen. – Als meditative Praxis der Jesuiten gehen die exercitia spiritualia auf die gleichnamige Schrift des Ignatius von Loyola (1491–1556), des Gründers des Jesuitenordens, zurück.

500 Vgl. zu dieser Gemeinsamkeit S. Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965, sowie das Kapitel »Meister Eckhart und Zen« in: ders.: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Freiburg, München 2011, 171–192.

501 »*Gottheit* und *Gott* sind so verschieden voneinander wie der Himmel von der Erde. Und ich behaupte weiter: auch der innere und der äußere Mensch sind ebenso unendlich verschieden voneinander wie Himmel und Erde. Zwar steht Gott noch viel tausend Meilen darüber, – *aber auch Gott wird und vergeht!*« (Meister Eckhart: »Alle Kreaturen tragen sich in meine

Vernunft, auf daß ich sie alle wieder zu Gott bereite. Predigt über Matthäus 10, 28«, in: *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von F. Schulze-Maizier, Leipzig ³1938, 332–336, hier: 334) Vgl. Meister Eckhart: »Predigt 109«, DW 4.2, 761–774, hier: 767–768.

502 Jaspers zitiert nach: O. Dittrich: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bd. 3: *Mittelalter bis zur Kirchenreformation*, Leipzig 1926, 218–219. Zum »einfachen Nun der Ewigkeit« (»nunc simplex aeternitatis«) vgl. Meister Eckhart: »Expositio libri Genesis«, LW 1, 185–444, hier: 190; die Wendung »nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit« spielt auf Augustins berühmte Formulierung »non est mundus factus in tempore, sed cum tempore« (*De civitate Dei* XI 6) an und stammt von Dittrich.

503 Jaspers zitiert nach Dittrich, 218. Vgl. Meister Eckhart: »Expositio libri Genesis«, LW 1, 190.

504 Vgl. Meister Eckhart: »Vom Schauen Gottes und von Seligkeit«, in: *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hg. von H. Büttner, Bd. 1, Jena ²1912, 195–204, hier: 197–198.

505 »Gott wirkt; aber die Gottheit wirkt nicht, sie hat auch nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk, und sie lugte niemals nach irgendeinem Werke aus. Gott und Gottheit sind unterschieden als Wirken und Nichtwirken.« (Meister Eckhart: »Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, auf daß ich sie alle wieder zu Gott bereite«, 335) Vgl. Meister Eckhart: »Predigt 109«, 772–773.

506 »Ich habe vor einiger Zeit geäußert: ›Daß Gott ›Gott‹ ist, dessen bin ich eine Ursache!‹ *Gott* hat sich von der Seele: daß er *Gottheit* ist, hat er von sich selber.« (Meister Eckhart: »Vom Schauen Gottes und von Seligkeit«, 198) In anderer Übersetzung: »Ich habe bisweilen gesagt: Daß Gott *Gott* ist, dessen bin ich eine Ursache. *Gott* hat sich von der Seele, seine *Gottheit* aber hat er von sich selber.« (Meister Eckhart: »Wie Gott sich selber vernichtet in der Seele«, in: *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, 393–394, hier: 393) Textgrundlage für beide Übersetzungen: »Ich han gesprochen unter wilen: das got got ist, des bin ich ein sach. Gott hat sich von der sell, sein gotheit von im selber« (»Tractat Eckhart's von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft«, in: W. Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Tl. 1: *Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckhart's*, Leipzig 1874, 484–488, hier: 485). – Vgl. auch Meister Eckhart: »Predigt 52«, DW 2, 486–506, hier: 504.

507 »Wo *Gleichheit* ist, da ist nicht *Einheit*, denn *gleich* ist eine ›Beraubung‹ der Einheit – und wo Einheit ist, da ist nicht Gleichheit, denn Gleichheit verbleibt in Unterschied und Vielheit.« (Meister Eckhart: »Vom Schauen Gottes und von Seligkeit«, 199)

508 Ebd., 200.

509 »›Gott‹ entsteht erst da, wo alle Kreaturen ihn aussprechen. Als ich noch in dem Grunde und Boden, in dem Bach und Quell der Gottheit weilte, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: da *war* ja niemand, der mich fragte. Als ich aber ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: ›Gott!‹ Fragt man mich: ›Bruder Eckhart, wann gingt Ihr aus dem Hause?‹ – Ich war ja eben noch darin! – Alle Kreaturen also reden von Gott.« (Meister Eckhart: »Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, auf daß ich sie alle wieder zu Gott bereite«, 335) Vgl. »Predigt 109«, 771–772.

510 »Wenn ich komme in den Grund und Boden, in den Bach und in die Quelle der Gottheit, so fragt mich niemand, von wannen ich komme oder wo ich gewesen sei. Da vermißte mich niemand, – denn dort entwird ja sogar *Gott!*« (Meister Eckhart: »Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, auf daß ich sie alle wieder zu Gott bereite«, 335) Vgl. »Predigt 109«, 773.

511 Meister Eckhart: »Vom Schauen Gottes und von Seligkeit«, 200.

512 Meister Eckhart: »Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, auf daß ich sie alle wieder zu Gott bereite«, 335. Vgl. »Predigt 109«, 773 (vgl. auch »Predigt 52«, 504).

513 Zum »vunken in der sêle« vgl. Meister Eckhart: »Predigt 48«, DW 2, 413–421, hier: 418–421, sowie die Übersetzung dieses Abschnitts unter dem Titel »Vom Seelenfünklein« in: *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, 389–390.

514 »zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden.« (I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 409)

515 Ebd. (Die Seitenangabe im Text bezieht sich auf die Paginierung der Erstveröffentlichung der zweiten Auflage von 1787.) – Vgl. K. Jaspers: »Der Weltschöpfungsgedanke«, 141.

516 Vgl. G. W. Leibniz: »Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison«, in: ders.: *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, Bd. 6, Berlin 1885, 598–606, hier: 602. – Vgl. K. Jaspers: *Schelling*, 124.

517 Vgl. G. W. Leibniz: »Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison«, 602.

518 Vgl. ebd., 603.

519 Bei Schelling: »Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns« (F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW II/3, 163).

520 Bei Schelling: »Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so *müssen* wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. [...] Denn ewig ist, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen ist, gegen welches das Denken keine *Freiheit* hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philosophie a priori begreifen kann.« (Ebd., 164)

521 Vgl. zum Folgenden F. W. J. Schelling: »Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie«, SW I/7, 140–197, hier: 174.

522 M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. ^{5}1949, 38 (GA 9, 122). – Jaspers hat die in der Fußnote angedeutete Auseinandersetzung mit Heideggers *Was ist Metaphysik?* nicht veröffentlicht. Seine diesbezüglichen Notizen sind postum erschienen in: K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, 39–43 (zur Frage Schellings: 42).

523 Vgl. DK 28 B 6–8 sowie K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 640–644.

524 Vgl. Platon: *Sophistes* 258b–e; *Parmenides* 162a–b; *Symposion* 211b, e; *Phaidon* 78d.

525 Vgl. Aristoteles: *Metaphysica* IV, 1003a 33–1003b 6; III, 998b 22; *Ethica Nicomachea* I, 1096b 26–30.

526 Platon: *Politeia* VI, 509b.

527 Vgl. Plotin: *Enneaden* VI 9, 3, 36–45, sowie zum Folgenden den Abschnitt »Das Eine und die Materie« in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 658–659.

528 Vgl. Plotin: *Enneaden* I 8, 6, 31–34.

529 »Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier: / Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.« (Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann* I 25) »Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts: / Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts.« (I 111)

530 Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann* II 68.

531 Hegels dialektische Seinsspekulation hebt mit der Einsicht an: »Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.« (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1: *Die objektive Logik (1812/13)*, GW 11, 44) – Vgl. auch K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 563–573.

532 J. W. Goethe: *Faust I*, V. 1338–1341, MA 6.1, 571.

533 Bei Schelling: »ewige Affirmation« (F. W. J. Schelling: »System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, SW I/6, 131–576, hier: 155). Vgl. K. Jaspers: *Schelling*, 125. Dort: »›ewige Bejahung‹«.

534 L. Curtius: »Tagebuchaufzeichnungen 1942–1944«, in: ders.: *Torso. Verstreute und nachgelassene Schriften*, ausgewählt, hg. und mit einem Nachwort versehen von J. Moras, Stuttgart 1957, 287–296, hier: 287. – Bei Curtius beginnt die Aufzeichnung mit den Worten: »Ich weiß nichts von Gott«. So hat Jaspers die Äußerung auch handschriftlich zitiert. Bei der maschinenschriftlichen Abschrift wurde daraus »Ich weiß nicht von Gott«. – Vgl. folgende Äußerung: »Ein frommer Katholik konnte mir sagen: Ich weiß nicht, ob Gott ist, aber ich fühle mich in ihm geborgen.« (K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 366).

535 Die Charakterisierung Kants als »Alleszermalmer« geht auf Moses Mendelssohn zurück. In seinen *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785) sprach er vom »alles zermalmenden« Kant, »der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat.« (JubA 3.2, 1–175, hier: 3 u. 5)

536 Vgl. L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 Bde. (Bd. 3 in 2 Tlbdn.), Leipzig 1929–1932. In diesem »großen Werk« werde »denkerisch eine wunderliche vorkritische Philosophie in einer Synthese von Rationalismus und Gnostik mit vermeintlichen Beweisen entwickelt« (K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, 278).

537 W. Shakespeare: *Hamlet, Prinz von Dänemark*, 5. Akt, 2. Szene, Werke 4, 183. – Vgl. zu Hamlets Schweigen auch K. Jaspers: *Grundsätze des Philosophierens*, 1. Tl.: »Philosophische Glaubensgehalte«, bzw. »Principles for Philosophizing: Introduction to Philosophical Life, 1942/43«, 14; *Von der Wahrheit*, 881.

Sechster Teil

538 Anspielung auf Albert Einstein, der gesagt haben soll, wenn er Jaspers lese, wirke das auf ihn »wie das Reden eines Trunkenen«, das er nicht verstehe (K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß 1*, 639–640). Vgl. auch H. Saner: *Karl Jaspers*, Reinbek bei Hamburg ^{12}2005, 46.

539 Rudolf Bultmann löste mit seinem 1941 gehaltenen Vortrag »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung« (in: ders.: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69) eine kontrovers geführte Debatte aus, die zunächst auf die Bekennende Kirche beschränkt blieb, nach 1945 aber weite Teile der theologischen und philosophischen Öffentlichkeit erfasste. Vgl. W. Schmithals: »Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995) 166–206; K. Hammann: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen ^{3}2012, 307–319, 421–432. Zur Kontroverse zwischen Jaspers und Bultmann vgl. W. Zager: »Zwischen Kerygma und Mythos. Karl Jaspers' und Rudolf Bultmanns Beitrag zur Debatte über die Entmythologisierung der Bibel«, in: R. Schulz u.a. (Hg.): *»Wahrheit ist, was uns verbindet«. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren*, Göttingen 2009, 42–59. Der in diesem Aufsatz mehrfach zitierte Briefwechsel zwischen Jaspers und Bultmann ist mittlerweile publiziert. Vgl. K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, 231–240.

540 Zum Kontext vgl. unten, S. 487, sowie Stellenkommentar, Nr. 602.

541 Platon: *Timaios* 29d. – Vgl. die Rede vom »einleuchtenden Mythos«, S. 352, sowie K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 340.

542 Platon: *Politeia* V, 473c–d.

543 Dionysios II., geb. um 396 v. Chr., gest. nach 344 v. Chr., 367–355, 347–344 Tyrann von Syrakus. Ursprünglich nicht für das Herrscheramt vorgesehen, trat er die Nachfolge seines Vaters Dionysios I. völlig unvorbereitet an. Sein Schwager Dion stellte ihm deshalb Platon als Erzieher zur Seite, damit er ihn gemäß dem platonischen Ideal der Staatsführung unterrichte. Der Überlieferung nach soll Platon seinen Unterricht damit begonnen haben, dass er den Fußboden des Herrscherpalasts mit Sand bestreuen ließ, um darin geometrische Figuren zu zeichnen (vgl. Plutarch: *Vitae parallelae*, Dion 13; dt. *Große Griechen und Römer*, eingeleitet und übersetzt von K. Ziegler, Bd. 4, Zürich, Stuttgart 1957, 18). Zur Bedeutung geometrischer Figuren für das Schauen der Ideen vgl. Platon: *Politeia* VI, 510c–511a. – Vgl. auch die Darstellung in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 293–294.

544 Vgl. I. Kant: *Logik*, AA 9, 25. Außerdem: Brief an C. F. Stäudlin, 4. Mai 1793, AA 11, 429. – Für Kant hat sich das Interesse der menschlichen Vernunft zunächst in den ersten drei Fragen erschöpft (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 522–523). Zum Sinn der vierten Frage im Verhältnis zu den ersten drei vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 519–521.

545 Aristoteles: *De anima* III, 431b 21. – Zum Stellenwert dieser Äußerung für sein eigenes Denken vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, IX.

546 Vgl. zur Achsenzeit K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 17–33, 57–66.

547 A. Weber: »Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?«, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hg. von R. Bräu, Marburg 1997, 29–251.

548 In Deutschland wurden erste Enqueten unter Arbeitern bereits in den 1870er Jahren durchgeführt, vermehrt seit den 1880er Jahren. Dabei spielte der 1872 gegründete Verein für Socialpolitik eine zentrale Rolle (vgl. I. Gorges: *Sozialforschung in Deutschland 1872–1914. Gesellschaftliche Einflüsse auf Themen- und Methodenwahl des Vereins für Socialpolitik*, Frankfurt a.M. ²1986). Jaspers dürfte seine Kenntnis von den Arbeiterenqueten Max Weber verdanken, der zwischen 1908 und 1912 in dieser Sache eng mit dem Verein für Socialpolitik zusammengearbeitet hatte (vgl. die einschlägigen Texte in: M. Weber: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912*, MWG I/11).

549 Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu hg. von G. Lasson, 4 Bde., Leipzig 1917–1920; F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. von M. Schröter, München 1946; O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Gestalt und Wirklichkeit*, Wien, Leipzig 1918, Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven*, München 1922.

550 Vgl. I. Kant: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, AA 8, 15–31, hier: 27.

551 Goethe äußerte am 6. März 1828 gegenüber Friedrich von Müller: »›Ich bin nicht so alt geworden, um mich um die Weltgeschichte zu kümmern, die das absurdeste ist, was es giebt; ob dieser oder jener stirbt, dieses oder jenes Volk untergeht, ist mir einerley, ich wäre ein Thor, mich darum zu kümmern.‹« (Kanzler von Müller: *Unterhaltungen mit Goethe*, kritische Ausgabe, besorgt von E. Grumach, Weimar 1956, 173)

552 Schopenhauer hält jede Rede vom Sinn der Geschichte für eine Lüge. Wer die Geschichte vorurteilslos betrachte, gelange zu der »Einsicht«, dass sie »nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm

Gewande.« (A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Werke 2, 516–517) Was sich unaufhörlich wiederholt, ist das sinnlose Leiden der Menschen an und unter ihrem Willen.

553 Aischylos: »Prometheia«, in: *Aischylos*, übersetzt von J. G. Droysen, Berlin ⁴1884, 329–389. – Jaspers zitiert selten treu nach der Vorlage. Im Folgenden sind nur semantische Abweichungen vermerkt.

554 Ebd., V. 497. – Bei Droysen: »den Menschen«.

555 Ebd., V. 971.

556 Ebd., V. 934.

557 Ebd., V. 87–91. – Bei Droysen: »Du allesschauend Sonnenaug'«. Im Manuskript uneindeutig, daraus in der Abschrift (Typoskript): »allerschauend«.

558 Ebd., V. 1088–1090.

559 Ebd., V. 929. – Bei Droysen sowie im Manuskript: »dem zu sterben nicht verhängt?« In der Abschrift (Typoskript): »dem zu sterben nicht verlangt?«

560 Ebd., V. 100–101.

561 Ebd., V. 376.

562 Ebd., V. 534–535.

563 Die auf Friedrich Gottlieb Welcker (*Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt*, Darmstadt 1824) zurückgehende, von Droysen beibehaltene Gliederung der *Prometheia* in »Der feuerbringende Prometheus«, »Der gefesselte Prometheus« und »Der befreite Prometheus« wurde bereits im 19. Jahrhundert in Frage gestellt und gilt spätestens seit Franz Stoessl (*Die Trilogie des Aischylos. Formgesetze und Wege der Rekonstruktion*, Baden bei Wien 1937, 122–156) als überholt. Die Trilogie begann vielmehr mit »Der gefesselte Prometheus«, dem einzig erhaltenen Teil, darauf folgten »Der befreite Prometheus« und »Der Feuerträger Prometheus«, von denen nur wenige Fragmente erhalten sind. Vgl. auch Aischylos: *Die Tragödien und Fragmente*, auf Grundlage der Übersetzung von J. G. Droysen bearbeitet, eingeleitet und teilweise neu übersetzt von F. Stoessl, Zürich 1952, 145–151.

564 Vgl. K. Jaspers: *Philosophie III*, 72.

565 Nemo contra deum nisi deus ipse = Niemand gegen Gott, es sei denn Gott selbst.

566 In Goethe-Ausgaben bis 1965 ist der Spruch dem vierten Teil von *Dichtung und Wahrheit* als Motto vorangestellt (vgl. J. W. Goethe: *Werke*, Frankfurt a.M. 1965, Bd. 5: *Dichtung und Wahrheit*, 603 bzw. 736). Wie Siegfried Scheibe jedoch nachgewiesen hat, handelt es sich dabei um einen von Goethe nicht autorisierten Eingriff Eckermanns (vgl. S. Scheibe: »›Nemo contra deum nisi deus ipse‹. Goethes Motto zum vierten Teil von Dichtung und Wahrheit?«, in: *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* 26 (1964) 320–324). Goethe selbst verwendet den Spruch im 20. Buch von *Dichtung und Wahrheit* (MA 16, 822). Allerdings ist er vermutlich kein Zitat, wie Jaspers meinte, sondern eine Neuschöpfung Goethes (vgl. M. Mommsen: »Zur Frage der Herkunft des Spruches ›Nemo contra deum nisi deus ipse‹«, in: *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* 13 (1951) 86–104). Diese Vermutung hat Eberhard Jüngel wieder in Frage gestellt, ohne die wahre Herkunft klären zu können (vgl. E. Jüngel: »Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre«, in: ders.: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 231–252, hier: 232–233). – Vgl. auch Erwähnung und Interpretation des Spruches in K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 194, bzw. *Philosophie III*, 73.

567 Aus einem Brief Helmut Thielickes vom 8. Juli 1968 geht hervor, dass Jaspers ihn bereits in den 1930er Jahren nach der Herkunft des Spruches gefragt hatte, allerdings vergeblich. Daran erinnerte sich Thielicke wieder, als er in einer 1967 postum erschienenen Aufsatzsammlung Eduard Sprangers auf einen Text über Sinn und Herkunft des Spruches stieß (vgl. E. Spranger: »›Nemo contra deum nisi deus ipse‹«, in: ders.: *Goethe. Seine geistige Welt*, Tübingen 1967, 416–439). Obwohl die Frage dort nicht geklärt wurde (der Aufsatz stammte von 1949), wollte Thielicke es nicht versäumen, Jaspers zumindest darauf hinzuweisen. Diese freundschaftliche Geste bewegte Jaspers sehr: »Die Treue im Willen zur Information hat mich sehr gerührt. Auch ich konnte inzwischen die Herkunft dieses Satzes nicht erfahren. Er scheint, wie viele grosse Worte, anonym zu sein, und doch fällt gerade hier der Glaube an eine Anonymität schwer.« (K. Jaspers an H. Thielicke, 22. August 1968 (Durchschlag), DLA, A: Jaspers)

568 So J. A. Hartung in seiner Einleitung zu: *Aeschylos' Werke*, griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen, Bd. 1: *Prometheus*, Leipzig 1852, 18.

569 Jaspers zitiert im Folgenden nach der *Textbibel des Alten und Neuen Testaments*.

570 1. Mose 2, 17. – Jaspers verknüpft in seiner einleitenden Darstellung 1. Mose 1, 27–28, mit 1. Mose 2, 15–17, und übergeht dabei, dass nach der zuletzt genannten Stelle der Mensch den Garten Eden erhielt, als er noch allein war.

571 1. Mose 3, 4–5.

572 1. Mose 3, 19.

573 Die Stellenangabe lautet korrekt: 1. Mose 1, 27 und 1. Mose 2, 21–22.

574 1. Mose 2, 18.

575 Vgl. 1. Mose 3, 16.

576 Vgl. 1. Mose 1, 27.

577 In der *Textbibel:* »Fürwahr, der Mensch ist geworden, wie unsereiner, indem er Gutes und Böses erkennt; daß er nunmehr nur nicht etwa seine Hand ausstreckt und auch von dem Baume des Lebens nimmt und ißt und ewiglich lebt!« (1. Mose 3, 22)

578 Vgl. zu dieser Ambivalenz K. Jaspers: *Philosophie III*, 72–73.

579 Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*, Paradies 33, 40–57.

580 Weber zitiert Milton (*Das verlorene Paradies* XII, 581–587) nach der Übersetzung von Adolf Böttger: »›Nur füge zu dem Wissen auch die Tat; / Dann füge Glauben, Tugend und Geduld / Und Mäßigkeit hinzu und jene Liebe, / Die einst als christliche gepriesen wird, / Und Seele wird von allen Tugenden. / *Dann läßt du ungern nicht dies Paradies,* / *Du trägst in dir ja ein viel sel'geres.*‹« (M. Weber: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, 80; vgl. MWG I/9, 211)

581 M. Weber: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, 80; vgl. MWG I/9, 211. – Vgl. J. Milton: *Das verlorene Paradies* XII, 646–649.

582 Platon spricht von der »ψυχῆς περιαγογή« (*Politeia* VII, 521c), der »Umwendung der Seele«.

583 Vgl. die Umkehrforderung »μετανοεῖτε« – von Luther mit »Tut Buße« übersetzt – in Mt 3, 2; 4, 17.

584 »Die Philosophie gleicht einem Efeu, der aus dem Erdreich einer alten Eiche, der Religion, lebt, diese, selbst zum Baume erwachsen, umarmt und erstickt, aber mit ihr abstirbt.« (L. Curtius: »Tagebuchaufzeichnungen 1942–1944«, 295)

Siebenter Teil

585 Vgl. S. 152.

586 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 44 u. 381.

587 R. Bultmann: »Humanismus und Christentum«, in: *Studium Generale* 1 (1947/48) 70–77, hier: 74. Wiederabdruck in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Tübingen 1952, 133–148, hier: 142. – Bei Bultmann heißt es sowohl in der Erstveröffentlichung als auch im Wiederabdruck: »vom christlichen Glauben aus ist der humanistische Gottesgedanke als Irrtum, als Wahn zu bezeichnen, – sofern er Glaube an Gott sein will.« – Jaspers hatte seine persönliche Betroffenheit von dieser Behauptung bereits früher geäußert (vgl. »Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort«, 112). Damals sprach er korrekt vom »Gottesgedanken« und nicht vom »Gottesglauben«.

588 Vgl. dagegen die im Ton scharfer Polemik gehaltene Darstellung von Bultmanns Persönlichkeit in: K. Jaspers: »Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung«, 52–55. Bultmanns christliche Glaubensgewissheit erscheint dort als »Symptom eines verschlossenen Grundcharakters« mit einem Hang zu »gewaltsamer Orthodoxie«.

589 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 181.

590 »Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.« (Jes 55, 8–9)

591 In der zitierten Vorlage lautet die Stelle: Die Propheten »sind den Philosophen darin vergleichbar, dass ihr Geist auf die höchsten Dinge und Zusammenhänge gerichtet ist, darin aber von ihnen verschieden, dass, was dort auf dem Wege logischer Abstraktion erstrebt, hier auf dem Wege der inneren Anschauung gefunden und unmittelbar gewiss wird, und dass, wenn dort nur ein Denken über Gott, Welt und Mensch, also ein theoretisches Verhältnis stattfindet, hier ein praktisches zu stande kommt, ein lebendiges Verbundensein mit dem Objekte der Erkenntnis, das sich wiederum notwendig in ein praktisches Verhalten umsetzt, in den unbedingten Trieb, danach zu handeln und das eigene Leben und das der anderen danach zu gestalten.« (H. von Schubert: *Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Ueberblick*, Tübingen ^{5}1914, 20)

592 Ebd., 21. – Von Schubert schreibt, dass aus Jesu Gestalt »sie [die Jünger] das verborgene Antlitz Gottes selbst ansah, so dass sie Gott hatten, wenn sie ihn hatten«. Die Bewegung geht also von Gott zum Menschen, nicht vom Menschen zu Gott.

593 Ebd., 22.

594 Vgl. K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Tl. 4, Zollikon-Zürich ^{2}1957, 549. Anders als in der bibliographischen Angabe ausgewiesen, stammen alle folgenden Zitate von dieser einen Seite.

595 »Das alles können die Heiden [...] auch lehren und sogar in ihrer Weise leben und als Kirche darstellen, ohne darum weniger Heiden, arme, gänzlich verlorene Heiden zu sein.« (K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Tl. 2, Zollikon 1938, 376) – Jaspers hatte Barth 1949 bei den Rencontres Internationales in Genf auf diese Äußerung angesprochen, aber eine ausweichend-dementierende Antwort erhalten. Nach seiner Rückkehr schrieb er ihm noch einmal unter genauer Angabe der Stelle (vgl. K. Jaspers an K. Barth, 15. September 1949, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, 69). Nun musste Barth sich erklären: »›Arme, gänzlich verlorene Heiden‹ ist an der bewussten Stelle eine kräftige Unterstreichung für: ›richtige, echte, authentische,

von Christen zu unterscheidende und nicht mit ihnen zu verwechselnde Heiden.‹ [...] Weder ›arm‹ noch ›verloren‹ hat dabei ein Gewicht ausser dem, dass die Ausdrücke in dem besonders diskutablen Fall des japanischen Jodoismus die unverwischbare Grenze bezeichnen sollen.« (K. Barth an K. Jaspers, 16. September 1949, ebd., 70)

596 Bei Barth: »der Vermeidung aller positiven Aussagen«. – In der ersten Auflage ist beim Wechsel von S. 487 zu S. 488 Text verlorengegangen. Darauf hat Jaspers den Verlag im Rahmen einer Korrekturliste für die zweite Auflage (vgl. die editorische Notiz zu diesem Band, S. LXXXIX) hingewiesen. Seine Korrekturanweisung war allerdings unvollständig. Von fremder Hand ist auf dem Blatt notiert: »von (?)«.

597 Nach Spinoza zählen zu den Grundlagen und Prinzipien der Bibelauslegung u.a. umfassende Sprachkenntnisse, besonders des Hebräischen, die Unterscheidung zwischen Sinn und Wahrheit biblischer Äußerungen sowie die Rekonstruktion der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte sämtlicher biblischen Bücher (vgl. B. de Spinoza: *Tractatus theologico-politicus* 7 sowie die Darstellung in K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 849–852). Auf diese Weise ist Spinoza zum Wegbereiter der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung geworden. Vgl. K. Scholder: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966, 165–170; R. H. Popkin: »Spinoza and Bible scholarship«, in: D. Garrett (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996, 383–407; U. Goldenbaum: »Der historische Ansatz des *Theologisch-politischen Traktats* Baruch Spinozas als ein Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts«, in: T. Brose (Hg.): *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik*, Würzburg 1998, 83–112.

598 Beginn der vierten Strophe von Luthers Reformationslied »Ein feste Burg ist unser Gott« (WA 35, 457).

599 Im Vergleich mit dem Johannesevangelium oder den Paulusbriefen hielt Luther den Jakobusbrief für »eyn rechte stroern [stroherne] Epistel«, die »doch keyn Evangelisch art an yhr hat« (M. Luther: *Das Neue Testament Deutsch* [1522], »Vorrede«, WADB 6, 10). Vgl. auch Luthers Vorreden zum Jakobusbrief, WADB 7, 384–387.

600 Vgl. F. Overbeck: *Christentum und Kultur*, 1–28. Aus welchen Vorlagen dieser Abschnitt kompiliert ist (vgl. Stellenkommentar, Nr. 147), belegt die kritische Neuausgabe des Textes in: F. Overbeck: *Werke und Nachlaß*, Bd. 6/1: *Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur*, hg. von B. von Reibnitz, Stuttgart, Weimar 1996, 33–60.

601 Anspielung auf 2. Kor 3, 6: »Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.«

602 Am Beginn seiner Schrift *Vom unfreien Willen* reagiert Luther auf die Kritik des Erasmus, er, Luther, argumentiere zu dogmatisch: »Du hast schon in anderen Schriften meine Hartnäckigkeit im Behaupten getadelt. Jetzt sagst du auch in dieser Schrift [vgl. Erasmus: *De libero arbitrio* I a 4], du habest so wenig Gefallen an *festen Behauptungen*, daß du es vorziehst, den Skeptikern zu folgen, wo immer die unverletzliche Autorität der heiligen Schrift und die Beschlüsse der Kirche es erlauben.« (M. Luther: *Vom unfreien Willen*, 20) Luther macht in seiner Entgegnung deutlich, dass die Unbedingtheit des Glaubens die Unbeirrbarkeit des Glaubenden fordert, der für seinen Glauben existentiell einsteht und nicht bloß, wie Erasmus schreibt, eine Meinung vertritt: »Darum sage ich: wenn jemand an festen Behauptungen keine Freude hat, so ist das gerade kein Zeichen, daß er im Herzen ein Christ ist. Man muß vielmehr Freude an festen Behauptungen haben, oder man ist kein Christ. Unter ›Behauptung‹ verstehe ich – um nicht einem Spiel mit Worten zu verfallen – ein beständiges

Festhalten, Bekräftigen, Bekennen, Verteidigen, ein unüberwindliches Durchhalten.« (Ebd.) Vgl. zum weiteren Kontext J. Moltmann: »Perseveranz«, TRE 26, 217–220. – Jaspers gilt das »feste Behaupten« als Inbegriff unphilosophischen, dogmatischen Denkens. Die Kritik daran zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch. Vgl. S. 120, 122, 125, 256–257, 436.

603 Jaspers zitiert aus H. Barth: »Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit«, in: *Theologische Zeitschrift* 9 (1953) 100–117, hier: 114. Wiederabdruck in: ders.: *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, hg. von Günther Hauff, Basel, Stuttgart 1967, 112–124, hier: 122.

604 Jaspers hat die zitierte Stelle bereits in seinem Beitrag zu Barths Festschrift erwähnt und entsprechend kommentiert (vgl. »Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung«, in diesem Band, S. 90–91). Daraufhin betonte Barth, dass auch er das Sichoffenhalten für das Vernehmen des göttlichen Wortes keineswegs als ein Hören in unfreiem Gehorsam verstehe (vgl. H. Barth an K. Jaspers, 14. März 1960, in: K. Jaspers: *Korrespondenzen Philosophie*, 60–61). Jaspers widersprach dem nicht und beendete die Diskussion mit den Worten: »Wir sind, wie mir jetzt scheint, in dem Punkte einig« (K. Jaspers an H. Barth, 15. März 1960, ebd., 61).

605 Vgl. oben, S. 231, bzw. Stellenkommentar, Nr. 144.

606 Adolf von Harnack hat sich lebenslang für Marcion (vgl. Stellenkommentar, Nr. 68) begeistert, in dessen Verwerfung des Alten Testaments und ›Reinigung‹ zentraler christlicher Texte er wesentliche Motive des Protestantismus vorgebildet sah. Vgl. A. Harnack: *Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)*, kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hg. von F. Steck, Berlin, New York 2003; A. v. Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, ²1924; *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1923; »Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion«, in: *Aus der Werkstatt des Vollendeten*, 128–143, sowie W. Kinzig: *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig 2004.

607 Vgl. 2. Mose 19, 3 bis 20, 21.

608 Auch auf Jaspers hat die in der Kindheit vernommene Geschichte von Mose auf dem Sinai nachhaltig gewirkt (vgl. K. Jaspers, H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube*, in diesem Band, S. 539, sowie die Einleitung zu diesem Band, S. XIX). Wie nachhaltig, zeigt folgende Erinnerung: »Ich habe wohl einmal einem protestantischen Theologen gegen seine mir fade erschienenen Erörterungen gesagt, als er es für richtig erklärte, dass nur Lehrer, die praktische Christen seien, also wenigstens einmal im Jahre am Abendmahle teilnehmen, Religionsunterricht geben dürften und ich also als dazu unfähig erklärt wurde, in übermütigem Zorn geantwortet: Berichten Sie einmal den Kindern von Sinai und lassen Sie es dann mich tun – und erklären Sie mir dann, dass ich es schlechter gemacht habe.« (K. Jaspers an X. Tilliette, o.D. [Dezember 1957] (Durchschlag), DLA, A: Jaspers)

609 Im zweiten Band der *Philosophie* hatte Jaspers noch geschrieben, das Wort sei »von Jesus überliefert« (K. Jaspers: *Philosophie II*, 273), und damit den Eindruck erweckt, es handle sich um eine historisch gesicherte Äußerung. Albert Schweitzer machte ihn damals auf dieses Missverständnis aufmerksam. Vgl. A. Schweitzer: *Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900–1965*, hg. von W. Zager, München 2006, 409.

610 Joh 14, 6. – Für Jaspers führt der Weg zu Gott nicht über Jesus Christus, sondern über die Philosophie: »Sie ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹, aber nur in der Gestalt, in der

jeweils der Mensch auf ihm denkend erwirbt, was ewig ist, ohne in irgendeiner Erscheinung objektive Endgültigkeit zu gewinnen.« (K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 966)

611 Vgl. oben, S. 158, bzw. Stellenkommentar, Nr. 94.

612 Vgl. Jesu Aufforderung an Petrus bei seiner Gefangennahme in Gethsemane (Joh 18, 11).

613 Mt 10, 34. – Vgl. K. Jaspers: *Philosophie II*, 274, sowie dazu A. Schweitzer: *Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900–1965*, 409.

614 Im Deboralied (Ri 5) werden jene Ereignisse poetisch besungen, von denen die vorausgehende Deboraerzählung (Ri 4) handelt: Um die Unterdrückung ihres Volkes durch den König von Kanaan zu beenden, führt die Prophetin und Richterin Debora mit dem Heerführer Barak die israelitischen Stämme zusammen. Gemeinsam erringen sie einen überlegenen, in seiner Deutlichkeit unerwarteten Sieg über das kanaanitische Heer. Deboras Lied von diesem glorreichen, auf die spätere Staatsgründung vorausweisenden Sieg ist ein Loblied auf den Gott Israels, der seinem unterdrückten Volk im Kampf gegen den König von Kanaan die Treue hielt und es von einer zwanzigjährigen Knechtschaft befreite.

615 Dem 1948 zur Förderung der kirchlichen Zusammenarbeit gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gehörten bis 1961 fast nur protestantische Kirchen an. In einer sogenannten Basisformel verpflichtet er seine Mitglieder auf das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi.

616 M. Werner: »Erfüllt die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen ihre Funktion?«, in: *Schweizerische Theologische Umschau* 31 (1961) 66–78.

617 Martin Werner, 1887–1964; reformierter Schweizer Theologe, führender Vertreter der liberalen Theologie in der Schweiz; von 1928 bis 1958 ordentlicher Professor für systematische Theologie und Geschichte der Philosophie in Bern. Im Anschluss an Albert Schweitzer vertrat Werner die Überzeugung, dass die Vorstellung der Menschwerdung Gottes in Christus ein bald nach dem Ausbleiben der erwarteten Wiederkunft Jesu entstandener, in der frühen Kirche dann dogmatisch verfestigter Mythos sei. Dem Protestantismus wies Werner die Aufgabe zu, den in den epochalen Wandlungskrisen der Reformation und der Aufklärung eingeschlagenen Weg einer Entmythisierung des Christentums konsequent zu Ende zu gehen. Hauptwerke: *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern, Leipzig 1941; *Der protestantische Weg des Glaubens*, Bd. 1: *Der Protestantismus als geschichtliches Problem*, Bern, Tübingen 1955, Bd. 2: *Systematische Darstellung*, Bern, Tübingen 1962. Vgl. M. U. Balsiger: »Martin Werner (1887–1964). Undogmatisch glauben – ethisch handeln«, in: Stephan Leimgruber, Max Schoch (Hg.): *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel u.a. 1990, 276–287. – Jaspers knüpfte ausdrücklich an Werners konsequent eschatologisches Verständnis Jesu an (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 186 u. 213). Umgekehrt ging Werner bis zum Erscheinen von *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* davon aus, in Jaspers einen Mitstreiter für ein aufgeklärt-liberales Christentum zu haben, was sich in einer breiten Rezeption seiner Werke niederschlug (vgl. die Einleitung zu diesem Band, S. LXXII–LXXIII).

618 In diesem Zusammenhang zitierte Werner die beiden folgenden Äußerungen von Jaspers (vgl. M. Werner: »Erfüllt die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen ihre Funktion?«, 66): »Für Philosophie ist der Gottmensch eine in die Irre führende Absurdität.« (K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 853) »Die Mythisierung des Gottmenschen [...] ist [...] die Vernichtung der offenbar gewordenen Wahrheit.« (Ebd., 855) Vgl. auch M. Werner: *Der protestantische Weg des Glaubens*, Bd. 2, 429.

619 Vgl. S. 152 u. 473.

620 Zur »Gleichzeitigkeit mit Christus« vgl. S. Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, GW_b 26, 61–66.

621 »Die Christenheit hat das Christentum abgeschafft, ohne es selber richtig zu merken; folglich muß man, wenn man etwas ausrichten will, versuchen, das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen.« (Ebd., 34)

622 »Wir sind, wie es heißt, ein christliches Volk – aber dergestalt, daß nicht ein einziger von uns das neutestamentliche Christentum im vollen persönlichen Ernst vertritt, so wenig wie ich das tue, was ich fort und fort wiederholt habe und nochmals wiederhole: Ich bin nur ein Dichter.« (S. Kierkegaard: »Der religiöse Zustand«, in: ders.: *Der Augenblick*, GW_b 34, 38–42, hier: 39)

623 Vgl. S. Kierkegaard: »Die Konfirmation und die Trauung; ein christliches Komödienspiel oder noch Schlimmeres«, ebd., 239–247; »Daß die besonders im Protestantismus so hoch gepriesene christliche Kindererziehung in einem christlichen Familienleben, christlich, auf einer Lüge, einer reinen Lüge gründet«, ebd., 247–250.

624 »Ganz einfach: Ich will Redlichkeit. Ich bin nicht, wie man wohlmeinend – denn auf die Auffassung der Erbitterung und der Wut und der Ohnmacht und des Geschwätzes kann ich keine Rücksicht nehmen – mich hat hinstellen wollen, ich bin nicht christliche Strenge gegenüber einer gegebenen christlichen Milde. Auf keine Weise, ich bin weder Milde noch Strenge – ich bin: Menschliche Redlichkeit.« (S. Kierkegaard: »Was ich will?«, ebd., 48–52, hier: 48)

625 Ebd., 50–51. Bei Kierkegaard am Beginn des Zitats: »sich ehrlich, redlich, vorbehaltlos, offen, geradezu gegen das Christentum empören«.

626 »Will nun das amtliche Christentum im Lande das, was hier gesagt ist, zum Anlaß nehmen, um Gewalt wider mich zu gebrauchen: Ich bin bereit; denn ich will Redlichkeit. Für diese Redlichkeit will ich wagen. Hingegen sage ich nicht: daß ich für das Christentum wage. Nimm denn an, nimm an, daß ich ganz buchstäblich ein Opfer würde: Ich würde doch kein Opfer für das Christentum, sondern weil ich Redlichkeit wollte.« (Ebd., 51)

627 S. Kierkegaard: »Die Konfirmation und die Trauung; ein christliches Komödienspiel oder noch Schlimmeres«, 242.

628 In seinem 1938 gehaltenen Nietzsche-Vortrag verweist Jaspers zum Beleg auf Nietzsches Einsicht, »dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat« (F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, GoA 5, 275; KSA 3, 577), und fügt erläuternd hinzu: »Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das Christentum als Anspruch. Und diese Bindung hält er selbst nicht für eine nur abzuschüttelnde, sondern für eine sehr positive.« (K. Jaspers: »Nietzsche und das Christentum«, 335) So weit ist Jaspers in seinem zwei Jahre zuvor erschienenen Nietzsche-Buch noch nicht gegangen. Dort hat er Nietzsches Äußerung zwar ebenfalls zitiert, daraus aber keine positive Bindung an das Christentum abgeleitet (vgl. K. Jaspers: *Nietzsche*, 211).

629 S. Kierkegaard: »Der religiöse Zustand«, 41.

630 Ebd. (Auslassungspunkte von Jaspers).

631 »es geht darum, Licht zu bringen in ein Jahrhunderte hindurch fortgesetztes, von Millionen (mehr oder minder schuldvoll) begangenes christliches Kriminalverbrechen, wodurch man scharfsinnig, unter dem Namen einer Vervollkommnung des Christentums, versucht hat, das Christentum Stück für Stück Gott abzulisten, und es dahin gebracht hat, daß das

Christentum genau das Gegenteil dessen ist, was es im neuen Testament ist.« (S. Kierkegaard: »Eine These – nur eine einzige«, in: ders.: *Der Augenblick*, GW_b 34, 42–43, hier: 42–43)

632 S. Kierkegaard: »Der religiöse Zustand«, 39 (vgl. Stellenkommentar, Nr. 622).

633 »Ich bin nicht, was die Zeit vielleicht fordert, ein Reformator, auf keine Weise, auch nicht ein spekulativer, tiefsinniger Geist, ein Seher, Prophet, nein, ich bin – mit Verlaub – ich bin ein in seltenem Maße ausgeprägtes Polizeitalent.« (S. Kierkegaard: »Eine These – nur eine einzige«, 43)

634 S. Kierkegaard: »Meine Aufgabe«, 328.

635 Ebd., 332.

636 »Meine Aufgabe ist derart neu, daß es buchstäblich in den 1800 Jahren der Christenheit niemanden gibt, von dem ich lernen kann, wie ich mich zu verhalten habe. Denn alles, was bisher an Außerordentlichen [!] dagewesen ist, hat gewirkt in Richtung, das Christentum auszubreiten; und meine Aufgabe ist in Richtung, einer lügnerischen Ausbreitung haltzubieten« (Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1854, dt. Übersetzung zit. n. S. Kierkegaard: *Der Augenblick*, GW_b 34, 364, Endnote 421+; vgl. *Søren Kierkegaards Papirer*, hg. von P. A. Heiberg u.a., Bd. 11.1, Kopenhagen 1936, 95).

637 »Das einzige Gegenstück, das ich für mich habe, ist: Sokrates; meine Aufgabe ist eine sokratische Aufgabe, nämlich die Bestimmung des Christseins einer Prüfung zu unterziehen [...]. Du edler Einfältiger des Altertums, Du, der einzige *Mensch*, den ich bewundernd als Denker anerkenne: Nur wenig ist es, was überliefert ist von Dir, dem einzigen Märtyrer der Gedanklichkeit unter den Menschen, ebenso groß als Charakter wie als Denker; aber dieses Wenig, wie unendlich Viel!« (S. Kierkegaard: »Meine Aufgabe«, 329)

638 *»Wer Du auch seist, welches Leben Du im übrigen führst, mein Freund, – dadurch (wenn anders Du daran teilnimmst), daß Du es bleiben läßt, am öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen, wie er jetzt ist (mit dem Anspruch, das Christentum des neuen Testaments zu sein), hast Du beständig eine, und zwar eine schwere Schuld weniger, Du nimmst nicht daran teil, Gott zum Narren zu halten dadurch, daß Du neutestamentliches Christentum nennst, was nicht das Christentum des neuen Testaments ist.«* (S. Kierkegaard: »Dies muß gesagt werden; so sei es denn gesagt«, in: ders.: *Der Augenblick*, GW_b 34, 75–79, hier: 77)

639 S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken I*, GW_a 6, 101–370, hier: 346, Anm. – Nach GW_b 16.1, 270, Anm.: »dichterische Dreistigkeit«.

640 Es handelt sich um Kierkegaards Neffen Henrik Lund (1825–1889), einen jungen Arzt, der während der Begräbniszeremonie auf dem Friedhof unaufgefordert das Wort ergriff und in seiner Rede (vgl. B. H. Kirmmse (Hg.): *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, Princeton ^{3}1998, 133–135) aus einer Nummer von Kierkegaards Streitschrift *Der Augenblick* sowie aus einem Kapitel der Offenbarung des Johannes zitierte (vgl. J. Garff: *Sören Kierkegaard. Biographie*, München, Wien 2004, 14–16, 894–895, sowie die Zeitzeugenberichte in Kirmmse (Hg.): *Encounters with Kierkegaard*, 115, 131, 133, 135, 136, 191–192). – Für Jaspers' Behauptung, Lund habe »propagandistisch eine revolutionäre Massenbewegung begründen« wollen, gibt es in der Literatur keine Anhaltspunkte. Lund war vielmehr ein armer Tropf, der sich bald nach dem Vorfall wegen psychischer Probleme medizinisch behandeln ließ (vgl. J. Garff: *Sören Kierkegaard*, 15–16). Seine Rede stand in keinem Zusammenhang mit jener »Menge schäbig gekleideter Leute«, die sich in der Kirche um den Sarg gedrängt hatte und den Eindruck erweckte, eine »Demonstration des Volks« veranstalten zu wollen (W. Lowrie: *Das Leben Sören Kierkegaards*, Düsseldorf, Köln 1955, 226).

641 Hans Lassen Martensen, 1808–1884; dänischer lutherischer Theologe, 1840 außerordentlicher, 1850 ordentlicher Professor für systematische Theologie in Kopenhagen; 1845 Hofprediger, 1854 Bischof von Seeland und damit höchster Repräsentant der dänischen Staatskirche. Hauptwerke in dt. Übersetzung: *Grundriß des Systems der Moralphilosophie. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen*, Kiel 1845; *Die christliche Dogmatik*, Kiel 1850; *Die christliche Ethik*, 2 Tle. in 3 Bdn., Gotha 1871–1878. – An Hegels dialektisch-spekulativem Denken orientiert, suchte Martensen in seinem Werk eine Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Wissen zu schaffen und provozierte dadurch schon früh den Widerspruch Kierkegaards. Seine Trauerrede auf den 1854 verstorbenen Bischof Jacob Peter Mynster veranlasste Kierkegaard, von der lange verdeckt geäußerten Kritik zum offenen Angriff überzugehen. Zu seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaards Werk und Person vgl. *Die christliche Ethik*, Bd. 1: *Allgemeiner Theil*, § 69, 305–321, sowie *Aus meinem Leben. Mittheilungen*, Bd. 2: *1837–1854*, Karlsruhe, Leipzig 1884, 150–155, und Bd. 3: *1854–1883*, Karlsruhe, Leipzig 1884, 12–24. – Jaspers hat zur Vorbereitung seiner Religionspsychologievorlesung im Wintersemester 1916/17 Martensens Dogmatik studiert, jedoch nur »zur Information« und »ohne Beteiligung« (K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, 112). Seine Wahl fiel nicht zuletzt deshalb auf ihn, weil er »der große Gegner Kierkegaards« (ebd.) gewesen war.

642 Jaspers bezieht sich auf Kierkegaards Selbstverständnis, »die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte, noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, durchlesen zu wollen« (S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, GW_b 16.2, 344). Dass aus dieser Äußerung die falschen Schlüsse gezogen werden können, hat Jaspers klar gesehen (vgl. K. Jaspers: »Kierkegaard«, 297; »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 318–319; »Kierkegaard heute«, 323–324). Von besonderer Relevanz für den hier behandelten Zusammenhang ist das folgende Missverständnis: »Philosophen scheiden das Christliche aus und meinen, ohne dieses eine Lehre bei Kierkegaard zu finden, die als eine neue Philosophie gelten soll: die Lehre von den humanen Existenzverhältnissen.« (K. Jaspers: »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 320)

643 Nach reformatorischem, von Luther unter Berufung auf das Neue Testament (1. Petr 2, 9; Offb 1, 6; vgl. bereits 2. Mose 19, 6) formuliertem Verständnis sind alle Gläubigen, also nicht nur die ordinierten Inhaber eines geistlichen Amtes, dazu berufen, das Evangelium zu verkünden und seelsorgerlichen Dienst am Nächsten zu tun. Theologisch ist dieser Gleichheitsgrundsatz aus der Taufe aller Gläubigen in Jesus Christus abgeleitet. Vgl. H. Goertz: »Allgemeines Priestertum«, in: RGG 1, 316–317. – Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betont auch die katholische Kirche das allgemeine Priestertum (vgl. *Lumen Gentium* 10, DH 4125).

644 ex opere operato = durch die vollzogene Handlung. – Kanonischer, auf dem Konzil von Trient (7. Sitzung, 3. März 1547) gegen die reformatorische Sakramentenlehre verabschiedeter Grundsatz, wonach die Gnadenwirkung eines Sakraments von der persönlichen Beteiligung (opus operantis) des Spenders und Empfängers unabhängig ist. Vgl. DH 1608 sowie E.-M. Faber: »Ex opere operato – ex opere operantis«, in: LThK 3, 1085.

645 Vgl. zur Differenzierung K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 867. Zum character indelebilis vgl. oben, S. 153, bzw. Stellenkommentar, Nr. 82.

646 Vgl. K. Jaspers: »Von der biblischen Religion«; *Der philosophische Glaube*, 80–105.

647 Nikolaus von Kues: *De pace fidei* 1, 6.

648 Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist bereits bei Augustin angelegt (vgl. dazu K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 384), wird aber erst in der reformato-

rischen Auseinandersetzung mit der römischen Papstkirche zu einem bestimmenden ekklesiologischen Prinzip. Danach ist die Kirche als geistige Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden von der institutionell verfassten Kirche in der Welt unterschieden. Wie das Verhältnis beider Kirchen zu denken sei, ist unter den Reformatoren umstritten. Zu den dogmatischen Motiven der Unterscheidung vgl. R. Anselm: »Kirche, V. Neuzeit«, in: RGG 4, 1008–1011, hier: 1008, zur Unterscheidung selbst vgl. G. W. Locher: »Sichtbare/unsichtbare Kirche«, in: RGG 7, 1299–1300. – Jaspers hat den Gedanken einer unsichtbaren Kirche aufgegriffen und für sein Verständnis von Philosophie fruchtbar gemacht. Vgl. *Die geistige Situation der Zeit*, 195.

649 1. Kor 13, 2. Vgl. auch Mt 17, 20 und Mt 21, 21.

650 In der Frage, wie viel Freiheit der Mensch verträgt, hat Jaspers wiederholt auf die Erzählung vom Großinquisitor zurückgegriffen. Vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, 321; *Strindberg und van Gogh*, 137; *Von der Wahrheit*, 776–777.

651 Das Christentum wurde formell erst 380 unter Theodosius zur Staatsreligion erhoben. Allerdings wurde diese Entwicklung durch Konstantin (gest. 337) in die Wege geleitet (»konstantinische Wende«) und maßgeblich gefördert. Vgl. oben, S. 157, bzw. Stellenkommentar, Nr. 85.

652 Jaspers zitiert diese kritische Notiz zu Schleiermachers Berliner Vorlesung »Geschichte der Philosophie unter den christlichen Völkern« vom Sommersemester 1812 nach A. Schopenhauer: *Sämmtliche Werke in sechs Bänden*, hg. von E. Grisebach, Bd. 6, Leipzig, 2. Aufl. o.J., 184. Vgl. A. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 2: *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*, hg. von A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1967, 226.

653 »Die Religion ist die Metaphysik des Volks, die man ihm schlechterdings lassen und daher sie äußerlich achten muß: denn sie diskreditiren heißt sie ihm nehmen.« (A. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena II*, Werke 5, 288) Ähnlich die Äußerung, »die verschiedenen Religionen« seien »die Metaphysik des Volkes« (ders.: »Preisschrift über die Grundlage der Moral«, Werke 3, 558). – Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 685.

654 In der negativen Bedeutung eines von der Kirche vorgegebenen, unreflektiert übernommenen und existentiell ungedeckt bleibenden Glaubens geht der Begriff der fides implicita auf Luther und Calvin zurück, fand aber erst an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die gesteigerte Aufmerksamkeit der Theologie (vgl. A. Ritschl: *Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*, hg. von O. Ritschl, Bonn 1890; G. Hoffmann: *Die Lehre von der Fides implicita*, 3 Bde., Leipzig 1903–1909). Vor diesem Hintergrund verstand Max Weber die fides implicita als »allgemeine Bereitschaft der Unterstellung aller eigenen Überzeugung unter die im Einzelfall maßgebende Glaubensautorität«, wie sie besonders von der katholischen Kirche beansprucht und gefordert werde (M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Tlbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, MWG I/22-2, 353). Zum weiteren Kontext des Begriffs vgl. L. Lies: »Fides implicita«, in: LThK 3, 1274; M. Mühling-Schlapkohl: »Fides implicita«, in: RGG 3, 114.

Philosophie und Offenbarungsglaube

655 Vgl. 1. Mose 13, 1–11.

656 Bultmann hat seine Methode der »existentialen Interpretation« in kritischer Aneignung der Fundamentalontologie Heideggers gewonnen. Vgl. R. Bultmann: »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«, in: ders.: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69. Das trug ihm den Vorwurf ein, die Theologie an die Philosophie ausgeliefert zu haben. Dennoch hielt er in methodischer Hinsicht an der Abhängigkeit der exegetischen Arbeit von der philosophischen fest. Vgl. R. Bultmann: »Zum Problem der Entmythologisierung«, in: H. W. Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*, Bd. 2: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*, Hamburg-Volksdorf 1952, 179–208, hier: 191–195 (»Entmythologisierung und Existenz-Philosophie«).

657 Vgl. P. Tillich: *Gesammelte Werke*, hg. von R. Albrecht, Bd. 4: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, Stuttgart 1961; Bd. 5: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964; Bd. 6: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1963.

658 Heidegger kritisierte die Theologie als Inbegriff gegenständlich-vorstellenden Redens von Gott (»Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«, in: ders.: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 35–73 (GA 11, 51–79)), gab ihr aber zugleich wesentliche Impulse, indem sein Denken mit Hölderlin beim »Fehl Gottes« ansetzte (»Wozu Dichter?«, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, 248–295 (GA 5, 269–320)). Vgl. darüber hinaus M. Heidegger: »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«, ebd., 193–247 (GA 5, 209–267).

659 Weischedel führte das Gespräch mit der Theologie im Rahmen seines großangelegten Versuchs, nichttheologisch von Gott zu reden. Vgl. W. Weischedel: »Gibt es eine Philosophische Theologie?«, in: ders.: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*, Berlin 1960, 142–151; ders.: »Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus«, in: *Evangelische Theologie* 22 (1962) 233–249. Besonders der zuletzt genannte Text, der auf einen Vortrag an der Kirchlichen Hochschule Berlin 1961 zurückging, löste eine lebhafte, bis weit in die 1960er Jahre geführte Kontroverse mit der Theologie aus. Vgl. die Dokumentation dieser Auseinandersetzung in: J. Salaquarda (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971.

660 Vgl. das Kapitel »Sprache und Verbum« über das Wort Gottes in: H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 395–404 (*Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen ^{7}2010, 422–431), sowie den Festschriftbeitrag »Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ›Entmythologisierung‹« in: K. Oehler, R. Schaeffler (Hg.): *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1962, 71–85.

661 Kamlah entwickelte in seinen frühen Jahren eine glaubende und vernehmende Philosophie auf der Grundlage eines christlichen Seinsverständnisses bei gleichzeitiger Abgrenzung von der christlichen Dogmatik. Vgl. W. Kamlah: *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart 1949; *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«*, Stuttgart, Köln ^{2}1951; »Die Verlegenheit dieser Zeit. Eine Betrachtung an der Grenze von Philosophie und Theologie«, in: ders.: *Der Ruf des Steuermanns. Die religiöse Verlegenheit*

dieser Zeit und die Philosophie, Stuttgart 1954, 9–38. Als er zu Beginn der 1950er Jahre Paul Lorenzen kennenlernte, verschob er seinen Forschungsschwerpunkt auf Sprachphilosophie und Logik.

662 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 71; »Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort«, 113.

663 In der zitierten Vorlage: sollten sie gegenseitig ihre substantielle Mitte zu erreichen suchen, nicht in den Abgleitungen des Anderen dessen Wesen sehen.

664 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 114 u. 468–469.

665 Röm 8, 15; Gal 4, 6.

666 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 443.

667 Vgl. K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 17–33, 57–66.

668 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 119.

669 Ebd., 121.

670 Ebd., 175.

671 Vgl. 2. Mose 19, 3 bis 20, 21.

672 Zu Pelagius vgl. Stellenkommentar, Nr. 90, zum eingeborenen Adel vgl. Stellenkommentar, Nr. 419.

673 Vgl. J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 16–17; dt.: »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Reinbek bei Hamburg ^{7}2014, 145–192, hier: 147–148.

674 Vgl. F. W. J. Schelling: »System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, SW I/6, 131–576, hier: 389–390; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW II/1, 495–500, sowie dazu K. Jaspers: *Schelling*, 249. Jaspers hat das Beispiel bereits in den *Grundsätzen des Philosophierens*, 5. Tl.: »Natur«, verwendet.

675 Vgl. Joh 20, 24–29, sowie Stellenkommentar, Nr. 142.

676 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 196–197.

677 Der Begriff eines Dinges an sich ist für Kant ein Grenzbegriff, weil er das, was gegenständlich erkannt werden kann, als relativ erweist gegenüber dem, was darüber hinaus notwendig gedacht werden muss, ohne selbst Gegenstand der Erkenntnis zu sein: Er ist »ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.« (I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., AA 3, 211–212) Ein solcher Grenzbegriff im kantischen Sinne ist für Jaspers der Begriff des Seins an sich: »Das Sein als Ansichsein ist unzugänglich für Erkenntnis und als denknotwendiger Grenzbegriff die Infragestellung alles dessen, was ich als Objekt weiß; denn es relativiert, wenn ein Objektsein für eigentliches Sein im Sinne des Absoluten genommen werden sollte, dieses sogleich zur Erscheinung.« (K. Jaspers: *Philosophie I*, 5–6) Vgl. außerdem K. Jaspers: *Schelling*, 319; *Die großen Philosophen*, 446, 464–465, 494, 513; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 117. Zur weiteren Rezeption des Begriffs vgl. O. Marquard: »Grenzbegriff«, in: HWbPh 3, 871–873.

678 Vgl. zu diesem Vorschulunterricht K. Jaspers: »Elternhaus und Kindheit«, 57 u. 84.

679 Vgl. Stellenkommentar, Nr. 2.

680 »Dilige, et quod vis fac« (Augustin: *Tractatus in epistolam Joannis ad Parthos* VII 8, PL 35, 2033).

681 Vgl. Platon: *Phaidros* 279b–c.

682 2. Mose 20, 4; 5. Mose 5, 8.

683 2. Mose 20, 2; 5. Mose 5, 6.

684 Vgl. Mk 9, 24.

685 »Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.« (F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, GoA 5, 203; KSA 3, 517) – Vgl. dazu auch K. Jaspers: *Nietzsche*, 399–400.

686 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 46.

687 Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen,* 186–214.

688 Zum Deboralied vgl. Stellenkommentar, Nr. 614.

689 Vor einer Schlacht pflegte Cromwell den Kampfgeist seiner Soldaten, allesamt gläubige Puritaner, durch biblische, besonders dem Alten Testament entnommene Verse zu befeuern. Darüber hinaus legitimierte er in seinen Briefen und Reden die historische Notwendigkeit der von ihm geführten Kriege durch die göttliche Vorsehung, wie sie im Alten Testament als Geschichte Gottes und seines auserwählten Volkes bezeugt ist (vgl. O. Cromwell: *Briefe und Reden*, aus dem Englischen übersetzt von M. Stähelin, mit einer Einleitung und erläuterndem Text von P. Wernle, Basel 1911). – Zu Cromwells religiösem Selbstverständnis und seiner daraus entspringenden Haltung vgl. den Abschnitt »Motive seines Handelns« in: G. Drake: »Cromwell, Oliver (1599–1658)«, TRE 8, 236–238, sowie K. Jaspers: *Philosophie II*, 274.

690 Vgl. oben, S. 524–525, bzw. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 71.

691 Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in diesem Band, S. 509–510.

692 Im Jahr 1963 besuchten in der Bundesrepublik 55 Prozent der Katholiken und 15 Prozent der Protestanten regelmäßig (nahezu jeden Sonntag) den Gottesdienst. In den Großstädten (Städte mit 100 000 Einwohnern und mehr), wo der Gottesdienstbesuch traditionell geringer war als in den ländlichen Regionen, gingen immerhin noch 42 Prozent der Katholiken und 9 Prozent der Protestanten regelmäßig in die Kirche. Vgl. G. Schmidtchen: *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern, München 1973, 292–293. Dennoch lag Jaspers mit seiner Einschätzung des kirchlichen Lebens nicht falsch. Den Zahlen zum Trotz setzte die Entkirchlichung breiter Bevölkerungsschichten bereits in den 1950er Jahren ein, als besonders in den hochindustrialisierten Ballungszentren die größte Nachkriegsnot überwunden war. Zur Problematik der statistischen Erhebungen sowie zur tatsächlichen Situation vgl. H.-P. Schwarz: *Die Ära Adenauer. Gründerjahre der Republik 1949–1957*, Stuttgart, Wiesbaden 1981, 392–394; T. Großbölting: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 26–34.

693 Decorum pastorale = Leitbild für das angemessene, seinem geistlichen Beruf entsprechende Auftreten und Wirken des Pfarrers; Pfarrerspiegel. Unter Bedingungen der ständischen Gesellschaft geprägt, ist der Ausdruck heute kaum noch gebräuchlich. Vgl. das Kapitel »Das geistliche Dekorum« in: A. Hardeland: *Pastoraltheologie. Gedanken und Erwägungen aus dem Amt für das Amt*, Leipzig 1907, 166–207, sowie W. Tebbe: *Auftrag und Alltag des Pfarrers. Ein modernes Decorum pastorale*, Hamburg 1960.

Namenregister

Dieses Register verzeichnet allein die Namen in den edierten Texten einschließlich der Fußnoten.

Abaelard, Peter 20, 137
Abraham 59, 268, 285, 521
Aischylos 71, 245, 353, 453
Ambrosius 67, 232
Anaximander 295, 352
Angelus Silesius 279, 408, 418
Anselm von Canterbury 16, 20, 23, 24, 78, 120, 136, 140, 141, 173, 282, 284, 289, 291, 320, 399
Aristarch von Samos 75
Aristoteles 19, 22, 40, 67, 136, 139, 195, 232, 268, 274, 283, 284, 296, 320, 331, 332, 334, 335, 400, 417, 446
Augustin 14, 16, 20, 23, 24, 57, 60, 71, 78, 115, 119–120, 136, 137, 140, 141, 142, 151–152, 153, 157, 158, 160, 172, 173, 237, 244, 245, 247, 291, 294, 296, 371, 372, 373, 401, 473, 498, 541

Bachofen, Johann Jakob 74, 247
Bacon, Francis 437
Balthasar, Hans Urs von 385
Barth, Heinrich 90, 488
Barth, Karl 63–69, 83, 84, 229–234, 235, 273, 274, 477–480
Beda Venerabilis 114, 525
Berengar von Tours 20, 137
Böhme, Jakob 241, 286, 422
Bonaventura 20, 137
Bruno, Giordano 159, 163, 307
Büchner, Karl 314
Buddha 79, 118, 272, 350, 381, 409–412, 426, 540, 552
Bultmann, Rudolf 59, 434–435, 474–475, 482, 521, 524

Calderón de la Barca, Pedro 74, 249, 354
Calvin, Johannes 163, 371–373, 390
Cäsar, Gaius Julius 342
Chavannes, Edouard 351
Cicero, Marcus Tullius 53–54, 206–207, 314, 315
Clauberg, Johannes 331
Cromwell, Oliver 550
Curtius, Ludwig 280, 425, 470
Cusanus s. Nikolaus von Kues

Damiani s. Petrus Damiani
Dante Alighieri 34, 41–42, 71, 74, 187, 191, 245, 249, 314, 315, 396, 451, 458
Demokrit 451
Descartes, René 93, 113, 285, 434, 436, 437, 533
Deussen, Paul 114
Dionysios II. 437
Dionysius Areopagita 386
Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch 72, 245, 391–393, 442, 512
Droysen, Johann Gustav 453
Duns Scotus, Johannes 284, 287

Eckhart 269, 412–414
Empedokles 352
Endres, Joseph Anton 280
Engels, Friedrich 514
Epikur 159
Eriugena s. Johannes Scotus Eriugena
Esra 367
Euripides 353, 354
Eusebius von Cäsarea 20

Faust, August 280
Feuerbach, Ludwig 279
Fichte, Johann Gottlieb 428
Fischer, Otto 409
Franz von Assisi 18, 84, 133, 491
Freud, Sigmund 239, 442

Gadamer, Hans-Georg 521
Galilei, Galileo 24, 168
Gaunilo von Marmoutiers 399
Gerdes, Hayo 504
Goethe, Johann Wolfgang 312, 395, 420, 452, 456
Gogh, Vincent van 72–73, 246
Groethuysen, Bernhard 159

Harnack, Adolf von 492
Harnack, Theodosius 82, 272
Hartmann, Eduard von 239
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22, 25, 31, 62, 77, 78, 79, 82, 139, 169, 183, 234, 237, 255, 275, 285, 289, 291, 297, 320, 324, 328, 331, 332, 334, 339–340, 383, 386, 418, 419, 428, 451, 452, 533
Heidegger, Martin 417, 521
Heisenberg, Werner 301, 302
Hellingrath, Norbert von 73, 246
Hesiod 71, 245, 255, 451
Hieronymus 280
Hiob 355, 356–371, 377, 397, 496, 526
Hitler, Adolf 163, 342
Hobbes, Thomas 27, 39, 172, 194
Hölderlin, Friedrich 72–73, 246
Hölscher, Gustav 356, 361
Homer 353
Horaz 457
Hugo von Saint-Victor 20, 137
Husserl, Edmund 333

Jacobi, Hermann 115
Jaspers, Karl 28, 71, 73, 83, 180, 219, 240, 246, 253, 273, 345, 405, 408, 416, 434, 438, 447, 449, 522
Jeremia 321, 496, 540
Jesaja 268, 274
Jesus 18, 57, 60, 61, 64–65, 66, 68, 76, 78–79, 80, 83–84, 118, 129, 133, 134–135, 155, 156, 230–233, 235, 270–274, 291–292, 294, 354, 367, 381, 386, 469, 476, 484, 486, 489–491, 495, 496, 497, 498, 512, 533, 540, 542, 547, 548, 549–553
Johannes Scotus Eriugena 16, 173, 380
Jung, Carl Gustav 241

Kamlah, Wilhelm 521
Kant, Immanuel 11, 31, 59, 117, 119, 121, 175, 183, 268, 278–279, 288, 297, 301, 307, 308, 310, 320, 347, 365, 375, 394–396, 400, 407, 414–417, 420, 425, 428, 436, 437, 445, 451, 474, 494, 529, 533, 536, 543
Kierkegaard, Søren 9, 10, 19, 33, 34, 43–44, 57, 62, 64, 71, 78–79, 84, 89–90, 91, 93, 129, 134, 176, 185, 187, 200–201, 231, 234, 236, 245, 271–272, 285, 286–287, 320, 348, 363, 442, 443, 465, 498, 499–505, 507, 509, 553
Klages, Ludwig 241, 429
Kleanthes 75
Kleon 342
Konfuzius 71, 79, 245, 272, 351
Konrad von Marburg 18
Konstantin der Große 157, 160, 513

Laplace, Pierre Simon 307
Lassalle, Ferdinand 452
Leibniz, Gottfried Wilhelm 139, 331, 332, 415–417, 420, 437
Lessing, Gotthold Ephraim 93, 366
Lie Zi (Liä Dsï) 347
Luther, Martin 13, 22, 82, 83, 84, 138, 157, 163, 272, 273, 274, 361, 371, 373, 383, 482, 487

Marcion 149
Martensen, Hans Lassen 504
Marx, Karl 62, 234, 320, 442, 452, 464, 465, 512, 514
Migne, Jacques-Paul 14, 152
Milton, John 458
Montanus 149
Mose 73, 76, 118, 142, 268, 296, 371, 492, 529, 539

Nietzsche, Friedrich 56, 71, 129, 159, 245, 320, 322, 442, 443, 500, 544
Nikolaus von Kues 23, 24, 78, 79, 120, 140, 141, 173, 291–292, 307, 401, 402–404, 494, 509

Ockam s. Wilhelm von Ockham
Oldenberg, Hermann 114
Origenes 153, 159, 380, 385
Overbeck, Franz 64, 92, 232, 484
Oyen, Hendrik van 43, 200

Panaitios von Rhodos 20, 136
Parmenides 295, 296, 417
Pascal, Blaise 59, 268, 342, 361, 386
Paulus 56, 64, 65, 82, 128, 157, 231, 232, 347, 371, 373, 383, 386, 527
Pelagius 157, 529
Perikles 342
Petrus Damiani 50, 280–283
Platon 11, 71, 119, 175, 244, 245, 262, 269, 275, 295, 325, 352–353, 378, 379, 385, 386, 387, 401, 404, 417, 436–437, 439, 464, 494
Plotin 60, 77, 244, 275, 289, 294, 296, 352, 378, 379, 386, 404, 417–418, 421
Portmann, Adolf 111

Sartre, Jean-Paul 530
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 241, 279–280, 285–286, 312, 320, 416–417, 420, 429, 451, 532
Schiller, Friedrich 266
Schmaus, Michael 151
Schopenhauer, Arthur 393, 452, 459, 514
Schubert, Hans von 61, 476–477
Scipio Aemilianus Africanus, Publius Cornelius 314
Servet, Michael 163
Shakespeare, William 71, 74, 89, 245, 249, 346, 353, 354, 397, 428, 432
Shankara 404
Sima Qian (Se-ma Ts'ien) 351
Soden, Hans von 64, 231
Sokrates 8, 83, 173, 272, 273, 283, 501, 540, 541, 552
Solon 321
Sophokles 353, 354
Spemann, Hans 304
Spengler, Oswald 451
Spinoza, Baruch de 11, 65, 77, 163, 175, 231, 237, 270, 274, 275, 386, 421, 481, 533
Steinen, Dieter von den 351
Strauß, Viktor von 350
Strindberg, August 322

Tacitus, Publius (?) Cornelius 156
Tertullian 9, 176, 242
Thomas von Aquin 20–21, 22, 23, 82, 120, 137–138, 139, 140, 158, 162, 272, 282, 284, 331, 332, 386, 401–402, 451
Thukydides 323
Tillich, Paul 521
Tocqueville, Alexis de 320
Toulouse-Lautrec, Henri de 72, 245

Uexküll, Jakob von 30, 182
Ungnad, Arthur 314

Voltaire 393

Weber, Alfred 449
Weber, Max 25, 169, 252, 263, 458
Weischedel, Wilhelm 521
Werner, Martin 497
Wilhelm von Ockham 284, 320, 399
With, Karl 409
Woltereck, Richard 305
Wyclif, John 68, 233

Xenophanes 268, 296

Zarathustra 276, 354, 390
Zhuang Zi (Tschuang-tse) 404
Zimmer, Heinrich 409, 410, 411
Zunz, Leopold 361

Gerhard Huber © Susanna Moebius-Huber; Norddeutscher Rundfunk © Norddeutscher Rundfunk; Klaus Piper © Ernst Piper; Piper Verlag © Piper Verlag; Charles F. Wallraff © Dean Wallraff; Martin Werner © Staatsarchiv des Kantons Bern; Heinz Zahrnt © Thomas Zahrnt.
Im Fall von Ruth Nanda Anshen (Columbia University Rare Book and Manuscript Library, New York) und E. B. Ashton (Österreichische Nationalbibliothek, Wien) konnte das Copyright trotz Anfrage bei den Nachlasshaltern und eigener Recherche nicht ermittelt werden. Eventuelle Rechteinhaber mögen sich bitte bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften melden.

Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»

Schwabe Verlag Basel
www.schwabeverlag.ch

ISBN 978-3-7965-3431-7